hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

DICTIONNAIRE DE LA PHILOSOPHIE RUSSE

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

DICTIONNAIRE DE LA PHILOSOPHIE RUSSE

SOUS LA DIRECTION DE MIKHAÏL MASLINE
(ED. RESPUBLIKA, 1995 ; ED. KOMPLEX, 2007)

ÉDITION FRANÇAISE
SOUS LA DIRECTION DE FRANÇOISE LESOURD

L'AGE D'HOMME

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

© 2010 by Editions L'Age d'Homme, Lausanne, Suisse
Catalogue et informations : écrire à L'Age d'Homme, CP 5076,
1002 Lausanne (Suisse) ou 5, rue Férou, 75006 Paris (France)

www.lagedhomme.com

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

PRÉSENTATION

Le public français sera sans doute déconcerté par un « dictionnaire de philosophie » dans lequel très souvent il trouvera autre chose que ce qu'on entend par « philosophie » en Occident. En Russie, la philosophie est le produit d'un contexte culturel différent du contexte européen, où elle occupe une place bien particulière.

C'est une pensée philosophique souvent décriée en Occident, négligée, mais surtout mal connue. Certes, on n'a pas oublié la célèbre *Histoire de la philosophie russe* de Basile Zenkovsky, écrite (et immédiatement publiée en traduction française chez Gallimard) dans les années 1950. Elle reste une référence. Mais depuis, le contexte intellectuel s'est complètement transformé. En particulier, le regard porté sur la Russie ancienne (XIe-XIIe siècles) a beaucoup changé – et donc, par voie de conséquence, le regard porté sur les origines de la pensée russe.

Depuis les années 1950, c'est d'abord la littérature russe ancienne qui a été réévaluée. Plusieurs historiens de la littérature ont permis de nuancer l'idée de Vessélovski[1], selon laquelle la Russie ancienne n'aurait « créé aucune tradition littéraire ». Parmi ces diverses entreprises, la plus systématique a sans doute été celle de Dmitri Likhatchov, qui a réintégré la littérature russe ancienne dans l'ensemble du processus littéraire.

Ce changement de perspective était décisif aussi pour la philosophie. Le mépris pour les origines de la pensée russe et la « misérable Byzance », selon l'expression de Tchaadaïev, faisait place à la reconnaissance d'une tradition spirituelle différente de la tradition occidentale, non tournée vers le raisonnement, l'argumentation (la scolastique était inconnue), mais privilégiant le silence, l'ascèse. L'hésychasme est l'une des principales manifestations de la spiritualité russe dès les premiers siècles, et bien au-delà.

On parle toujours d'une fermeture culturelle de la Russie avant le début du XVIIIe siècle – avant l'occidentalisation brutale voulue par Pierre le Grand. Ce dictionnaire permet de nuancer cette idée, en montrant les voies spécifiques par lesquelles la Russie, à l'époque de la christianisation, aurait reçu une certaine part de l'héritage byzantin, bien que le passage se soit fait dans une langue, le slavon, qui n'était pas celle de la « culture-mère ». Cette rupture était lourde de conséquences culturelles, on le verra plus loin. Mais D. Likhatchov et ses continuateurs affirment que ce qui a été alors « transplanté » en Russie, ce n'étaient pas seulement des textes religieux, c'était toute une culture « avec ses idées en matière de religion, d'esthétique, de philosophie et de jurisprudence »[2].

1. Cité d'après Lesourd F., postface, in : Likhatchov D., *Poétique historique de la littérature russe*, L'Age d'Homme, 1988, p. 255.
2. *Ibid.*, p. 257.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Quelles sont exactement les œuvres (ou les extraits, ou les réminiscences d'œuvres) qui sont passées en Russie, parmi celles qui avaient cours dans la culture byzantine, et selon quelles modalités ? C'est ce qui semble demander encore de nouvelles recherches. Mais le résultat de cette redécouverte de la Russie ancienne dans les dernières décennies du XXe siècle, ce sont plusieurs ouvrages riches et novateurs sur la pensée philosophique de cette période (voir la bibliographie de l'article « Russie ancienne »).

La monumentale *Histoire de la littérature russe* publiée depuis la fin des années 1980 chez A. Fayard fait une large place à la philosophie des XIXe-XXe siècles. Elle prouve que tout panorama un peu exhaustif de la culture russe ne peut l'ignorer. Elle témoigne aussi des relations étroites qui existent, en Russie plus qu'ailleurs, entre littérature et philosophie. L'apport de cette Histoire de la littérature russe est essentiel, et il y est souvent fait référence ici. Cependant, elle n'avait pas pour objet la problématique philosophique en elle-même, dans son intégralité et sa cohérence.

Le *Vocabulaire européen des philosophies*[1], paru en 2004, est une autre de nos références. On y voit bien l'apport original de la Russie sur le plan conceptuel. Certaines entrées, peu nombreuses, coïncident avec celles de notre *Dictionnaire* (Divino-humanité, *Sobornost*, *Narodnost*…), mais l'approche est différente : la visée du *Vocabulaire* est de mettre en rapport les diverses langues analysées, pour montrer la contribution spécifique de chacune d'elles à la formation d'un vocabulaire philosophique européen qui conserve toujours l'universel pour horizon. Certes, notre *Dictionnaire* (qui, dans sa version française, est en fin de compte assez différent de sa version russe) témoigne du point de vue de slavistes français sur cette matière et n'abandonne pas la préoccupation de l'universel, mais il considère cette philosophie de l'intérieur, en reliant ses différents concepts originaux à la culture et à l'histoire qui les ont forgés.

Le dictionnaire d'origine n'a pas été conservé en l'état. La source russe et sa variante française ont une ambition différente : pour nos collègues russes, il s'agissait d'inventorier tous les phénomènes, même mineurs, qui peuvent être regroupés sous l'appellation « pensée russe » ; leur projet n'était donc pas de faire nettement la différence entre les phénomènes de réception passive, qui doivent malgré tout être pris en compte pour donner une image exacte de la philosophie nationale, et ceux qui ont une valeur originale. Pour nous, slavistes occidentaux, il importait de faire ressortir la spécificité de cette philosophie et de ses conditions d'apparition, les circonstances dans lesquelles s'est dégagée une « philosophie » russe originale, et aussi les précautions avec lesquelles ce terme doit être employé pour la Russie au moins jusqu'au XIXe siècle.

Le grand mérite du dictionnaire source est de présenter en un seul volume à la fois les grandes (ou moins grandes) figures de la philosophie russe, les concepts originaux (connus ou moins connus) qu'elle a créés, et le terreau culturel qui les a produits, y compris certains grands événements dont le caractère révélateur, en même temps que leur incidence sur le développement ultérieur de la pensée, sont indiscutables, même s'il est étonnant au premier abord de les voir figurer dans un tel dictionnaire (par ex. les Décembristes).

Le cadre culturologique a été volontairement souligné dans la version française. Il peut permettre de mieux cerner la problématique spécifique qui sous-tend cette phi-

1. Barbara Cassin (dir.), Paris, Le Seuil/Le Robert, 2004.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

losophie. C'est aussi l'occasion de répondre à la question attendue : est-il légitime de parler d'une « philosophie russe » ? Certains en doutent. Iakovenko, l'un de ses principaux historiens, affirme que « la pensée philosophique en tant que telle se définit par son propre développement systématique, vit de sa propre vie intérieure, par rapport à laquelle sa manifestation extérieure dans le champ d'action de telle ou telle nation est parfaitement fortuite »[1].

Pourtant, peut-on imaginer une pensée complètement abstraite des conditions objectives dans lesquelles elle se déploie ? C'est l'exposer au danger d'une sorte de gratuité, juger que le réel dans sa singularité concrète n'a pas de prise sur elle, c'est l'exposer elle-même à manquer le réel. Les constantes que l'on découvrira ici ne sont pas celles de la philosophie « allemande » ou « française » – et cela porte à s'interroger sur ce qui les a déterminées, en dehors de l'environnement intellectuel immédiat, qui d'ailleurs ne peut être considéré comme une simple routine de pensée.

La récurrence de certaines questions, par elle-même, mérite examen : le plus frappant est peut-être, chez Fiodorov et ses nombreux disciples, la permanence de cette préoccupation qui peut apparaître comme insensée – arrêter le cours du temps, ou l'inverser. Pourtant, cette aspiration démesurée avait déjà produit l'une des créations les plus fortes de la littérature russe, *Oblomov*.

Exemple particulièrement significatif de la spécificité russe, la pensée sociologique est fondée sur les réalités concrètes propres à la Russie, telle que la commune paysanne. Elle en acquiert une originalité évidente. Elle permet aussi de mieux comprendre, à l'extérieur du monde intellectuel russe, l'apparition de figures telles que Sorokine ou Gourvitch (qui cependant ne figurent pas dans ce dictionnaire, comme étant plutôt des sociologues américain ou français d'origine russe).

D'autre part, et surtout, on sait que les contraintes de l'histoire réelle (régimes autoritaires, censure, emprise d'une idéologie totalitaire…) ont pesé particulièrement lourd en Russie : très nombreux, ici, sont les articles qui en témoignent, mais plus spécialement ceux qui concernent les « Universités » et « l'Enseignement de la philosophie ». Au XXe siècle, ces contraintes sont proportionnelles à l'ampleur des questions suscitées. De ce point de vue, on regrette amèrement l'absence, dans ce dictionnaire, de Soljénitsyne et de Sakharov. Mais apprécier le contenu philosophique de leurs œuvres aurait demandé un recul qui actuellement rend l'entreprise exceptionnellement difficile, surtout dans l'espace restreint d'un article de dictionnaire.

Sur la légitimité de notre démarche, nous retiendrons surtout ces phrases de Vycheslavtsev : « Les problèmes fondamentaux de la philosophie universelle sont aussi, bien évidemment, ceux de la philosophie russe. En ce sens, il n'existe pas de philosophie spécifiquement russe. Mais il existe une manière russe d'aborder les problèmes philosophiques universels, une aptitude proprement russe à les vivre et les prendre en charge »[2].

La relative nouveauté de cette matière pour le public occidental nous a conduits, pour la traduction française, à certains choix : il a fallu éliminer les personnalités mineures, ou les regrouper dans des rubriques plus vastes, qui permettent de s'orienter. On a surtout voulu éviter les énumérations de noms qui ne diraient rien à la plupart des lecteurs. Souvent, lorsqu'un nom est simplement cité, une courte notice expli-

1. Iakovenko, *Essais sur la philosophie russe* [Očerki russkoj filosofii], Berlin, 1922, p. 3.
2. Voir ici même, article « Vycheslavtsev ».

cative lui est consacrée dans le lexique. Les patronymes (formés sur le prénom du père et figurant obligatoirement à la suite du prénom selon la coutume russe) ont été délibérément éliminés, comme non pertinents en français. Si l'on a évité les listes de noms qui n'apportent aucune information, en revanche dans certains articles comme « Philosophie de la religion », ou « Ontologie », ou « Philosophie des sciences », on a gardé les énumérations de titres d'ouvrages, ou de revues présentées en traduction et non en transcription française, car ces énumérations suffisent à donner un aperçu des orientations actuelles de la recherche philosophique en Russie.

Les termes dont le contenu ne diffère pas de celui qui leur est habituellement attribué en Occident ont été éliminés de la version française du Dictionnaire. Inversement, celle-ci comporte des articles nouveaux, écrits tout spécialement pour elle : par exemple, « Sentimentalisme ».

La richesse et la variété de la pensée russe hors Russie posent un problème de délimitation presque insoluble. Il fallait pourtant distinguer absolument les philosophes occidentaux d'origine russe (comme dans le cas de Sorokine ou Gourvitch, dont on a parlé plus haut) et les philosophes russes de l'émigration À regret, on a décidé de ne pas inclure des penseurs comme Koyré ou Kojève, Pétrajitski, ou un spécialiste de Soloviov comme Šilkarskis, les considérant plutôt comme des spécialistes américains, français… d'origine russe, tout en étant bien conscient qu'il s'agit là en partie d'un choix conventionnel. Ces penseurs qui se trouvent à la jonction de deux cultures mériteraient d'ailleurs une étude spécifique.

Au contraire, certains ont pu passer toute leur vie à l'étranger, et rester purement russes, aussi bien dans leur thématique que dans la manière de la traiter : par exemple Poltoratski. Vyroubov est un exemple remarquable de convergence (dans le cadre du positivisme) entre la pensée russe et la pensée française, d'autant plus accessible qu'il a enseigné en France et que ses œuvres sont accessibles en français. À ce propos, il faut rappeler que les grands textes de la philosophie russe, les *Lettres philosophiques* de Tchaadaïev, des œuvres essentielles de Khomiakov ou *La Russie et l'Église universelle* de Vladimir Soloviov pour ne citer que les plus visibles, ont été écrits en français.

Les bibliographies ont été scrupuleusement conservées. Elles ont été complétées dans la mesure du possible, surtout en ce qui concerne les références occidentales. Mais, surtout lorsqu'il s'agit d'écrivains, on s'est limité à ce qui pouvait, dans leur oeuvre ou les études sur leur œuvre, comporter une dimension philosophique.

On pourra retrouver dans le lexique certains noms qui reviennent au fil des rubriques mais n'ont pas d'entrée séparée. Ce lexique permet, sans trop alourdir le volume, de prendre en compte (ou de conserver) certaines notions qui peuvent difficilement faire l'objet d'un article à part entière. (Un astérisque renvoie à une autre entrée du dictionnaire, deux astérisques renvoient au lexique).

La version française du *Dictionnaire* peut donc être lue également comme une introduction à la culture russe, envisagée sous un angle nouveau. Si la place des faits de culture est ici plus large, proportionnellement, que dans un dictionnaire de philosophie traditionnel, c'est que la philosophie professionnelle a longtemps été inconnue en Russie, les différents domaines de la pensée (ontologie, éthique, esthétique…) se trouvant comme en diffusion dans l'ensemble du champ culturel.

La manière dont s'est constituée la pensée philosophique est sans doute par elle-même l'un des traits essentiels qui distinguent la Russie des pays d'Europe occidentale. Pour chaque article, il a fallu se demander s'il avait rapport, non à la « philosophie »

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

selon la conception occidentale, mais aux conditions d'existence de la pensée dans ce contexte particulier, marqué par l'apparition très tardive de phénomènes analogues à ce que l'on connaît en Occident.

Dans ce qui précède le XVIIIe, et même le XIXe siècle, il n'est pas question de chercher une philosophie au sens strict, même au sens de la philosophie médiévale. Le moment essentiel a été la prise de contact avec la pensée occidentale (et non « européenne », car « européenne », la culture russe l'était dès les origines, par Byzance). Elle s'est faite en plusieurs étapes, qui apparaissent dans le dictionnaire russe, mais ont été plus nettement dégagées dans la version française grâce à des articles de synthèse.

On distingue d'abord un phénomène d'ensemble, qui couvre le XVIIe et le début du XVIIIe siècle, désigné par un terme général, « éclairement », prosvechtchenie [prosveĉenie], équivalent de Enlightment, mais dans un tout autre contexte culturel. Ce terme pourrait être traduit (tant bien que mal) par celui de « conquête » – conquête spirituelle et intellectuelle, toute intérieure, d'un public considéré comme inculte ou en tout cas insuffisamment formé dans tous les domaines de la vie de l'esprit –, de la même façon que l'abbé Brémond parle de « conquête mystique » dans la vie religieuse française du XVIIe siècle.

Ce terme d'usage courant, applicable à toutes les époques, désigne en général le processus de diffusion du savoir. Il pose un problème de traduction presque insurmontable, car on ne lui trouve aucun équivalent en français avant les Lumières. Pour le XVIIe siècle, période charnière, essentielle dans l'évolution de la pensée russe, on a tenté de résoudre cette difficulté grâce à une entrée nouvelle spécialement élaborée pour la traduction française : « Les humanités dans la vie intellectuelle et spirituelle russe », qui opère la synthèse de plusieurs rubriques du dictionnaire source. Il est bien souligné que la (re)découverte des auteurs antiques (en même temps que celle de la culture occidentale), qui peut évoquer de loin la Renaissance, se limite ici à une sphère sociale très restreinte. D'après Chpet, la rupture entre les élites cultivées et le peuple est antérieure à Pierre le Grand, elle remonte précisément à cette époque[1].

De plus, cette (re)découverte se fait toujours dans un cadre religieux, même si elle apporte un système de pensée nouveau en Russie, décisif pour sa modernisation.

Car la Russie n'avait pas connu la Renaissance, cette étape décisive dans la constitution de la pensée moderne. L'une des causes était sans doute la période de terreur instaurée par le règne d'Ivan le Terrible. Mais plus profondément, elle était surtout dans cette rupture dont il a été question plus haut, entraînée par l'usage du slavon, langue sacrée et pourtant peu différente de la langue nationale. La diglossie de l'Occident latin, créant une distance intérieure entre deux « principes formateurs » qui stimulait d'abord l'imitation puis la création personnelle, était inconnue en Russie, entraînant à la fois « la fermeture du système et la lenteur de son évolution »[2]. La fin du XVIIe siècle voit l'apparition timide de phénomènes qui rappellent la vie intellectuelle à l'occidentale : en particulier, la création d'une Académie slavo-gréco-latine qui proposait le type d'enseignement traditionnel en Occident, d'ailleurs dans une certaine mesure déjà dépassé.

Ensuite (à partir du milieu du XVIIIe siècle à peu près), une philosophie « institutionnelle » commence à se développer – celle des académies de théologie et celle

1. Chpet G. G., *Essais sur le développement de la philosophie russe* [Očerki razvitiâ russkoj filosofii], SPb., 1922, p. 912.

2. Voir Lesourd, *Ibid.*, *Le problème de la Renaissance*, p. 261-275.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

des premières universités (ainsi qu'une philosophie non officielle, qui comporte deux courants principaux : les adeptes des Lumières et les Francs-maçons). Une catégorie socioculturelle bien particulière se distingue alors – les enseignants des universités, mais surtout ceux des académies de théologie et des séminaires, cette piétaille d'obscurs professeurs (à part certaines grandes figures comme Iourkiévitch, le maître de Vladimir Soloviov) qui ont été les véhicules de la philosophie allemande (d'abord Kant, dont l'influence est peut-être tout aussi importante, mais moins visible, que celle de Hegel plus tard). Ils ont joué un rôle fondamental, avec un enseignement qui n'avait rien de créateur, mais qui constituait pourtant un ferment de vie intellectuelle à l'intérieur même d'une institution assez oppressive, la pensée autonome ne faisant pas bon ménage avec les régimes autoritaires. Il faut souligner que c'est dans les académies de théologie et dans les séminaires que la pensée a conservé une certaine liberté aux heures les plus difficiles, sous Nicolas Ier, quand la philosophie était même proscrite des programmes universitaires.

Malgré toutes les contraintes, on sait que le XIXe siècle est le « siècle d'or » de la vie intellectuelle en Russie, où la philosophie prend son allure originale, avec une foule d'œuvres et de courants qui montrent bien sa spécificité : avant tout, slavophiles et occidentalistes, mais aussi la théorie de l'Enracinement, la philosophie de la Cause commune, la notion de Divino-humanité… C'est alors que s'affirme cette question essentielle qui selon G. Chpet distingue la philosophie russe : qu'est-ce que – être russe ? Pour cette société qui, toujours selon Chpet, était jusque-là indifférente aux questionnements philosophiques parce qu'elle n'avait pas connu la Renaissance, le tournant décisif intervint quand l'Europe cessa d'être vue comme un tout indifférencié, quand elle apparut comme un ensemble où chaque peuple avait son rôle à jouer[1]. L'article sur la « Connaissance intégrale » montre bien à quel point cette réflexion est tributaire de l'idéologie romantique.

Mais le manque d'une philosophie critique continue à se faire sentir à cette époque. Les pages consacrées par Gustav Chpet à la première moitié du XIXe siècle sont d'une ironie très réjouissante. Les perles échappées aux fonctionnaires du tsar montrent une peur panique de toute pensée, car elle aurait pu remettre en question l'ordre établi, alors même que l'orthodoxie traditionnelle était en perte de vitesse face à divers illuminismes. L'une d'elles, prononcée par Chirinski-Chikhmatov, ministre de l'Instruction publique à la fin du règne de Nicolas Ier, est bien connue : « l'utilité de la philosophie n'est pas prouvée, mais il est sûr qu'elle peut être nuisible… ». De la moindre ligne écrite par un modeste professeur à la subversion sanglante, il n'y avait qu'un pas…[2] Magnitski (une rubrique lui est consacrée dans notre Lexique) proposait ouvertement de détruire l'Université de Kazan, à l'époque où il était recteur de cette académie. Les professeurs enseignant des matières proches de la philosophie étaient contraints de dispenser leur enseignement comme une sorte de réquisitoire contre cette discipline. Sans doute les manifestations de la philosophie en Russie étaient-elles « ridicules en face de la science européenne »[3] – mais on comprend dans quelles conditions elles tentaient de se faire jour, sous l'oppression de l'état policier.

Ce sont là des conditions d'existence presque permanentes : la clandestinité, et les chemins imprévus. Dans ces circonstances, la faiblesse de la philosophie institution-

1. Chpet G., *op. cit.*, p. 29-30.
2. *Ibid.*, p. 222.
3. *Ibid.*, p. 226.14

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

nelle explique peut-être, en marge, la floraison de théories parfois très surprenantes, originales, non conventionnelles – tradition qui se maintiendra au XXe siècle, où malgré la chape de plomb du régime soviétique, on s'apercevra que cette période présente un véritable foisonnement idéologique (le cosmisme, le limitisme…).

Le XXe siècle présente pourtant moins de difficultés, car nombreux sont alors les phénomènes et les personnalités (dans le monde communiste ou dans l'émigration) qui rejoignent la conception occidentale de la philosophie. À côté du marxisme ou des vastes systèmes de Karsavine, Frank, etc., développant la notion d'unitotalité, on rencontre des phénoménologues, des existentialistes… qui ne sont pas des imitateurs. La diversité de la pensée russe actuelle, d'Avtonomova et Akhoutine à Khorouji, Zinoviev… se devine assez nettement, même si on aurait aimé lui donner plus de place.

On le voit, ce dictionnaire contribue inévitablement à situer la pensée russe par rapport à l'Europe, et cela, dès les origines. Le résultat est parfois paradoxal. Ainsi, les articles sur « Les Lumières en Russie », sur « Chtcherbatov » montrent comment l'esprit des Lumières, si présent dans la noblesse russe au temps de Catherine II et d'Alexandre Ier, a pu parfois coïncider avec une nostalgie des origines, d'une Russie supposée patriarcale, vertueuse, etc. et ainsi annoncer finalement les idées slavophiles qui, on l'a vu, apparaîtront finalement plus romantiques que russes.

De même, le « demi-tour vers l'Orient » que préconisent les eurasiens en 1921, se voulant hors de l'Europe, n'est que l'une des expressions du « déclin de l'Occident » vu par les occidentaux eux-mêmes : en cela, précisément, les eurasiens sont européens. Ils éprouvent le sentiment commun à toutes les sociétés européennes après la faillite des valeurs que représente la Première guerre mondiale, augmentée, pour les Russes, de la révolution.

Certains rapprochements sont moins attendus. Le plus illustre des slavistes français, Pierre Pascal, avait relevé une proximité entre la spiritualité austère et exigeante du XVIIe siècle français et certains aspects de l'orthodoxie russe. Nous constatons de façon inattendue à quel point la connaissance du XVIIe siècle français peut être éclairante pour une meilleure compréhension de la pensée russe, quelle parenté profonde on peut déceler entre eux. Blaise Pascal est au coeur de tout un domaine de la pensée russe, comme on peut le voir dans l'article qui lui est ici consacré.

Ce travail a posé des problèmes de traduction absolument inédits (on l'a vu avec le terme *prosvechtchénie*). Les traductions habituellement admises des termes les plus courants se sont souvent révélées irrecevables ici, car trop approximatives. C'est donc un véritable travail de conceptualisation qui s'est imposé. Les problèmes rencontrés et les résultats obtenus sont aussi souvent que possible mis en évidence (par une N. du T.), car toujours discutables et susceptibles d'être poussés plus loin. Pour de nombreux concepts, la traduction au sens strict était impossible. Du fait même du matériau traité, un tel dictionnaire ne peut pas être une simple traduction, il ne peut être qu'une adaptation.

Parmi les principaux problèmes de traduction rencontrés, l'un des plus épineux est le terme *obchtchestvenny* [obĉestvennyj], qui a souvent le sens de « social », mais pas toujours.

On a constaté à maintes reprises que l'expression *obchtchestvennaïa mysl'* [obĉestvennaâ mysl'] désigne un peu autre chose que la « pensée sociale ». Ce sont plutôt tous les courants d'idées générés par la réflexion de la société sur elle-même ;

cette expression est donc beaucoup plus large que ce qu'on appelle en français « pensée sociale », tout en étant plus précise que ce que l'on désigne par « les idées ». Cette difficulté était particulièrement sensible dans la rubrique consacrée à l'ouvrage inachevé de Plékhanov, *Histoire des courants d'idées dans la société russe* [Istoriâ russkoj obĉestvennoj mysli].

De même, ce qu'on appelle *obchtchestvenny ideal* [obĉestvennyj ideal] désigne à la fois la société idéale et l'idéal que se donne la société russe, idéal qui dépasse le cadre strict de la « société ». C'est le cas soit de théories comme celle de « Moscou-troisième Rome » ou celle de la *narodnost'* par exemple, soit de systèmes formulés par tel ou tel philosophe (par ex. *Introduction à la philosophie du droit* de Novgorodtsev).

La difficulté pour traduire ce terme semble provenir d'une opposition, propre à la Russie, entre la « société » et « l'État ». Les deux sont parfois considérés comme presque antagonistes, en tout cas pouvant mener une existence à part, le « public » [obĉestvennost'] désignant ce qui est libre par rapport à l'État, par rapport à la sphère officielle. Sur ce point, l'article « Terre et État » est très éclairant.

Sur le plan lexical, certaines trouvailles proposent une solution à des problèmes de traduction récurrents : ceux que l'on appelle les « non-possesseurs » ou « non-acquéreurs » [nestâžateli] – ce qui est la traduction exacte mais ne dit rien à ceux qui ignorent le terme russe et la querelle qu'il implique –, sont nommés « adversaires de l'usage des biens du monde » (René Marichal). Un concept propre au cosmisme, *vestnitchestvo* [vestničestvo] a été rendu par une périphrase très suggestive : « l'intuition des vérités religieuses dont l'art est le messager » (Céline Bricaire).

On a parfois volontairement conservé des termes qui sont moins employés en français : ainsi on a souvent gardé le terme « gnoséologie » de préférence à « épistémologie », car le premier est plus employé en russe, même à une époque récente, que le second, qui pourtant existe dans cette langue. On verra peut-être la justification de ce choix dans l'article « Théorie de la connaissance », qui montre les conditions spécifiques ayant présidé à la formation de ces notions dans l'histoire intellectuelle russe.

L'ambition de ce *Dictionnaire* (dans sa version française) est donc modeste : faire pressentir la richesse inattendue d'un domaine philosophique qui commence à se découvrir, sans avoir la prétention de l'exhaustivité, bien au contraire – en étant conscient que certains phénomènes majeurs sont restés en dehors. Plus le dictionnaire s'enrichit d'articles nouveaux, plus la conscience est forte de tout ce qui devrait encore être ajouté. Même en ce qui concerne les *personnalia*, le sentiment dominant, au moment de terminer ce travail, c'est tout ce qui lui manque – sentiment qui est aussi à la mesure des découvertes.

L'ambition essentielle est de dépasser les jugements ou sympathies convenus, de proposer un travail de compréhension, en offrant un nouvel angle d'approche de la culture russe.

Cette traduction/adaptation a été un travail d'équipe au sens fort, d'abord avec nos collègues russes, Mikhaïl Masline, Alexeï Kozyrev, Constantin Issoupov, Tatiana Chtchedrina, auxquels je veux exprimer ma plus vive gratitude pour leur disponibilité et leur bienveillance.

L'équipe des traducteurs français, dont la tâche a été parfois rude, sur presque quatre ans, n'a jamais faibli ni dans sa détermination, ni dans la qualité du travail. On peut vraiment parler d'une oeuvre commune, inspirante et enrichissante. Des colla-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

borateurs nouveaux se sont joints à nous en cours de route, proposant parfois spontanément de nouvelles entrées. Il faut mentionner le travail très éclairant de Céline Bricaire sur certaines bibliographies.

Sur différents sujets, des conseillers occasionnels nous ont accordé une aide précieuse : Gioia et Alain Jacquemard, Véronique Lossky, Daredjan Markowicz, Larissa Pevear, Bruno Pinchard, Katherine Prébet, Angela Dioletta Siclari, Nikita Struve, Pierre Zaborov… Je tiens à leur exprimer ici toute ma reconnaissance.

Françoise Lesourd

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

AVERTISSEMENT

Comme ce dictionnaire doit pouvoir être lu par des non slavisants, nous utilisons la transcription française la plus habituelle pour les noms propres, termes spécifiques et titres de périodiques (par ex. « Vycheslavtsev » et non « Vyšeslavcev »), mais nous faisons suivre chaque expression ou terme spécifique, à sa première occurrence, de son équivalent en translittération dite « des slavistes » entre crochets pour éviter le mélange des transcriptions et translittérations.

Les titres des œuvres sont en traduction française suivie du titre russe en translittération. Les titres des périodiques sont donnés en transcription française, non traduits, mais une « Liste des périodiques », en début d'ouvrage, les donne en transcription française suivie de leur variante translittérée, puis de leur traduction. La tendance est de transcrire les titres de revues pour les époques récentes, et de traduire ceux des époques plus anciennes. Mais dans quelques rubriques (« Revues de philosophie » par ex.) ils sont systématiquement donnés d'abord en traduction, car la valeur informative de la rubrique en dépend.

Lorsque c'était possible, l'ouvrage de référence pour la graphie des noms propres et certains termes russes spécifiques a été l'Histoire de la littérature russe publiée chez A. Fayard. On a cependant gardé la graphie « Avvakum » de préférence à « Avvakoum », par référence à Pierre Pascal ; ou encore « Kiréievski », plutôt que « Kireïevski », la référence étant l'ouvrage de François Rouleau. D'où la graphie en « éiev » des noms qui ne figurent pas chez A. Fayard. Lorsque nous n'avions pas de références dans l'*Histoire de la littérature russe*, nous avons cherché à nous tenir au plus près de la prononciation russe : par exemple « Tkatchov » et non « Tkatchev » (solution d'ailleurs adoptée par A. Fayard, qui choisit la graphie « Soloviov » de préférence à « Soloviev »). Il reste que le [e] est impossible à rendre de façon invariable et satisfaisante en français. Pour les titres de périodiques, nous nous sommes résolus à certains choix, sachant qu'ils sont conventionnels et discutables.

Sauf exception, et sauf dans les bibliographies, nous avons renoncé à faire figurer les patronymes, comme non pertinents en français.

En ce qui concerne la traduction éventuelle des prénoms, il est impossible de donner une règle générale. Pour quelle raison écrit-on Léon Tolstoï mais Fiodor Dostoïevski ? De même, on écrira plus volontiers Constantin que Konstantin mais Nikolaï que Nicolas, etc.

La graphie de certains noms de famille peut varier, selon qu'ils se situent dans un contexte russe ou occidental. Ainsi, on trouve Nikolaï Losski mais Vladimir Lossky, et, suivant les cas, Basile Zenkovsky ou Vassili Zenkovski.

Les bibliographies sont destinées à des slavistes, elles sont en translittération, non traduites, pour éviter d'alourdir à l'excès la publication. Dans les bibliographies, Petrograd est noté : Pg. ; Leningrad : L. ; Paris : P. ; Prague : Pr. ; New York : N. Y. ; Kharkov : H-kov ; D.-bé : Douchanbé ; Irkoutsk : Ir-sk. ; Voronèje : Voron. ; Serguiev Posad : Serg. Posad ; Nijni-Novgorog : N-Novgorod ; Kichinev : K-nev. Moscou et Saint-Pétersbourg sont notés M. et SPb. dans l'ensemble du texte, mais on n'a pas abusé des abréviations, qui rendent la lecture fastidieuse.

Lorsque les bibliographies comportent des ouvrages en français ou en d'autres langues que le russe, ils figurent en principe à la fin. Mais il fallait également tenir compte des traductions, et de l'ordre chronologique. Ce premier impératif n'est donc pas toujours respecté.

Les tomes, volumes, etc. sont indiqués en chiffres romains.

Pour les éditeurs, c'est le lieu qui est mentionné, mais parfois l'éditeur quand on n'a pas d'indication du lieu, ou pour abréger. Abréviations les plus courantes concernant des maisons d'édition : I.E.S. pour « Institut d'Études Slaves » ; Û.C.P. pour « Ûridičeskij Centr Press » ; R.H.G.A. pour « Russkaâ Hristianskaâ Gumanitarnaâ Akademiâ » ; R.G.H.I. pour « Russkij Gumanitarnyj Hristianskij Institut ».

Les termes ou expressions correspondant à une autre entrée de ce dictionnaire sont suivis d'un astérisque lors de leur première occurrence dans un article. Deux astérisques renvoient au lexique.

L'*Histoire de la philosophie russe* de Zenkovsky est si souvent mentionnée que nous avons été conduits à ne pas donner la référence complète à chaque occurrence. Elle apparaît toujours ainsi : Zenkovsky B., *Histoire*…, avec la mention de la partie et du chapitre en chiffres romains, et du sous-chapitre en chiffres arabes, ce qui évite d'avoir à spécifier s'il s'agit de l'édition française ou russe.

À la fin de chaque rubrique, le nom du traducteur est indiqué après le nom de l'auteur. Si c'est une simple traduction, il est précédé de la mention « Trad. ». Si le traducteur a modifié le texte de façon significative, cette mention n'apparaît pas. Pour chaque article de synthèse, ont été mentionnés le nom de l'auteur et du traducteur de chacun des articles du dictionnaire source utilisés, puis le nom de celui qui en a fait la synthèse.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Tableau des correspondances

Cyrillique	Translittération	Transcription française
а	a	a
б	b	b
в	v	v
г	g	g, gu
д	d	d
е	e	ié
ж	ž	j
з	z	z
и	i	i
й	j	ï
к	k	k
л	l	l
м	m	m
н	n	n
о	o	o
п	p	p
р	r	r
с	s	s
т	t	t
у	u	ou
ф	f	f
х	h	kh
ц	c	ts
ч	č	tch
ш	š	ch
щ	ĉ	chtch
ъ, ь	“, ’	
ы	y	y
э	e	è
ю	û	iou
я	â	ia

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

LISTE DES PÉRIODIQUES

Le titre de chaque journal ou revue figure en premier, sous la forme qu'il a dans le texte du dictionnaire : la plupart du temps, il s'agit du titre russe en transcription française. On a ensuite, entre crochets, la forme translittérée, puis la traduction. Mais pour certaines revues du XVIIIe s. ou du début du XIXe s. on a respecté l'habitude qui est de les présenter d'abord en traduction française.

Adskaïa potchta [Adskaâ počta] *: Le Courrier de l'enfer*
Ami des honnêtes gens, ou Starodoum (L') [Drug čestnyh lûdej ili Starodum]
Amour : Le Fleuve Amour
Apollon
Arché [Arhe]
Armiia i flot svobodnoï Rossii [Armiâ i flot svobodnoj Rossii] *: Armée et flotte de la Russie libre*
Athénée
Bibliotèka dlia tchténiia [Biblioteka dlâ čteniâ] *: Le Cabinet de lecture*
Bibliotèka dlia vospitaniia [Biblioteka dlâ vospitaniâ] *: Une Bibliothèque pour l'éducation*
Biélye notchi [Belye noči] *: Les Nuits blanches*
Birjevye védomosti [Birževye vedomosti] *: Les Nouvelles de la bourse*
Blagonamérenni [Blagonamerennij] *: Le Bien intentionné*
Bogoslovski vestnik [Bogoslovskij vestnik] *: Le Messager de la théologie*
Délo [Delo] *: L'Œuvre*
Dien [Den'] *: Le Jour*
Domachniaia beseda [Domašnââ beseda] *: La Causerie du foyer*
Droug iounochestva [Drug ûnošestva] *: L'Ami des jeunes gens*
Éjémésiatchnye sotchiniéniia [Ežemesâčnye sočineniâ] *: Les Œuvres mensuelles*
Epistemologiia i filosofiia naouki [Èpistemologiâ i filosofiâ nauki] *:* *Épistémologie et philosophie de la science*
Épokha [Èpoha] *: L'Époque*
Evraziia [Evraziâ] *: L'Eurasie*
Evraziiskaïa khronika [Evrazijskaâ Hronika] *: La Chronique eurasienne*
Evraziiski vremennik [Evrazijskij vremennik] *: Chroniques eurasiennes*
Evraziiskie tetradi [Evrazijskie tetradi] *: Cahiers eurasiens*
Evropéiets [Evropeec] *: L'Européen*
Fakely [Fakely] *: Les Torches*
Filosofiia naouki i tekhniki [Filosofiâ nauki i tehniki] *: Philosophie de la science et de la technique*
Filosofiia khoziaïstva [Filosofiâ hozâjstva] *: Philosophie de l'économie*
Filosofski triokhmesiatchnik [Filosofskij trëhmesâčnik] *: Le trimestriel philosophique*
Grajdanine [Graždanin] *: Le Citoyen*
Grani [Grani] *: Facettes*
Gravioura i kniga [Gravûra i kniga] *: La Gravure et le livre*
Invalid [Invalid] *: L'Invalide*
Iouriditcheski vestnik [Ûridičeskij vestnik] *: Le Messager de la justice*
Irkoutskie goubernskie védomosti [Irkutskie

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

gubernskie vedomosti]*: Les Nouvelles de la province d'Irkoutsk*
Iskousstvo [Iskusstvo]*: L'Art*
Iskra [Iskra]*: L'Étincelle*
Iskousstvo teatra [Iskusstvo teatra]*: L'Art du théâtre*
Jivaïa starina [Živaâ starina]*: Le Passé vivant*
Jivoï Bog [Živoj Bog]*: Le Dieu vivant*
Jivopisnaïa entsiklopediia [Živopisnaâ Ènciklopediâ]*: L'Encyclopédie pittoresque*
Jizn [Žizn']*: La Vie*
Journal dlia vsekh [Žurnal dlâ vseh]*: La Revue pour tous*
Journal ministerstva ioustitsii [Žurnal ministerstva ûsticii]*: Revue du ministère de la justice*
Journal ministerstva narodnogo prosvechtchéniia [Žurnal ministerstva narodnogo prosveĉeniâ]*: Revue du ministère de l'instruction publique*
Katorga i ssylka [Katorga i ssylka]*: Bagne et déportation*
Kazanski vestnik [Kazanskij vestnik]*: Le Messager de Kazan*
Khristianskoe tchténié [Hristianskoe čtenie]*: Lectures chrétiennes*
Knijki nédiéli [Knižki nedeli]*: Les Livres de la semaine*
Kolokol [Kolokol]*: La Cloche*
Kommounist [Kommunist]*: Le Communiste*
Krititcheskoe obozrénie [Kritičeskoe obozrenie] *Le Panorama critique*
Kroug [Krug]*: Le Cercle*
L'Édition mensuelle moscovite Moskovskoe éjémésiatchnoe izdanie [Moskovskoe ežemesâčnoe izdanie]
La Bourse [Košelëk]
La Lumière du matin [Utrennij svet]
Le Babillard [Pustomelâ]
Le Bric-à-Brac [Vsâkaâ vsâčina]
Le Faux bourdon [Truten']
Le Peintre [Živopisec]
Letopisi marksizma [Letopisi marksizma]*: Les Chroniques du marxisme*
Logos
Lucifer
Maski [Maski]*: Les Masques*
Matématitcheski sbornik [Matematičeskij sbornik]*: Le Recueil de mathématiques*
Messager de la théosophie [Vestnik teosofii]
Mir iskousstva [Mir iskusstva]*: Le Monde de l'art*
Mladoross [Mladoros]*: Le Jeune-Russe*
Mladorosskaia iskra [Mladorosskaâ iskra]*: L'Étincelle des Jeunes-Russes*
Mnémosina [Mnemosina]*: Mnémosyne*
Molva [Molva]*: La Rumeur populaire*
Moskovski éjénédélnik [Moskovskij eženedel'nik]*: L'Hebdomadaire de Moscou*
Moskovski journal [Moskovskij Žurnal]*: La Revue de Moscou*
Moskovski nablioudatel [Moskovskij nablûdatel']*: L'Observateur de Moscou*
Moskovski sbornik [Moskovskij sbornik]*: Le Recueil de Moscou*
Moskovski vestnik [Moskovskij vestnik]*: Le Messager de Moscou*
Moskovskie védomosti [Moskovskie vedomosti]*: Nouvelles de Moscou*
Moskva [Moskva]*: Moscou*
Moskvitianine [Moskvitânin]*: Le Moscovite*
Mosty [Mosty]*: Ponts*
Mysl i slovo [Mysl' i slovo]*: La Pensée et le mot*
Na literatournom postou [Na literaturnom postu]*: Sentinelle de la littérature*
Nabat [Nabat]*: Le Tocsin*
Nablioudatel [Nablûdatel']*: L'Observateur*
Nach sovremennik [Naš sovremennik]*: Notre contemporain*
Nakanounié [Nakanune]*: La Veille*
Narodnitchestvo [Narodničestvo]*: Le Populisme*
Narodnoe délo [Narodnoe delo]*: L'Œuvre populaire*
Narodopravstvo [Narodopravstvo]*: Res publica*
Natchalo [Načalo]*: Le Début*
Nédiélia [Nedelâ]*: La Semaine*
Niva [Niva]*: Le Champ*
Nouvelles de la société russe de théosophie [Izvestiâ Rossijskogo teosofskogo obĉestva]
Novaïa Rossiia [Novaâ Rossiâ]*: La Russie nouvelle*
Novaïa jizn [Novaâ žizn']*: La Vie nouvelle*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Novaïa rousskaïa kniga [Novaâ russkaâ kniga]*: Le Nouveau livre russe*
Novoe rousskoe slovo [Novoe russkoe slovo]*: La Nouvelle parole russe*
Novoe slovo [Novoe slovo]*: La Parole nouvelle*
Novoe vrémia [Novoe vremâ]*: Les Temps nouveaux*
Novy korabl [Novyj korabl'] *: Le Nouveau navire*
Novy pout [Novyj put'] *: La Voie nouvelle*
Novy grad [Novyj grad]*: La Cité nouvelle*
Novy journal [Novyj žurnal]*: La Nouvelle revue*
Obchtchee délo [Obĉee delo]*: La Cause commune*
Opyty [Opyty]*: Les Essais*
Osnova [Osnova] *(revue ukrainienne): La Base*
Osvobojdiénie [Osvoboždenie]*: Libération*
Otiétchestvennye zapiski [Otečestvennye zapiski]*: Les Annales de la patrie*
Ouleï [Ulej]*: La Ruche*
Outro Rossii [Utro Rossii]*: Le Matin de la Russie*
Parous [Parus]*: La Voile*
Pod znameniem marksizma [Pod znamenem marksizma]*: Sous la bannière du marxisme*
Poleznoe ouveselenie [Poleznoe uveselenie]*: Le Divertissement profitable*
Poliarnaïa zvezda [Polârnaâ zvezda]*: L'Étoile polaire*
Posliédnie novosti [Poslednie novosti]*: Les Dernières nouvelles*
Pout [Put'] *: La Voie*
Pravoslavnoe obozrénie [Pravoslavnoe obozrenie]*: Le Panorama orthodoxe*
Pravoslavny sobessédnik [Pravoslavnyj sobesednik]*: L'Interlocuteur orthodoxe*
Problémy marksizma [Problemy marksizma]*: Problèmes du marxisme*
Problémy mira i sotsializma [Problemy mira i socializma]*: Les Problèmes de la paix et du socialisme*
Rossïïa [Rossiâ]*: Russie*
Rossïïa i slavianski mir [Rossiâ i slavânskij mir]*: La Russie et le monde slave*
Rous [Rus'] *: La Russie ancienne*
Rousskaïa beséda [Russkaâ beseda]*: Le Colloque russe*
Rousskaïa molva [Russkaâ molva]*: La Rumeur russe*
Rousskaïa mysl [Russkaâ mysl']*: La Pensée russe*
Rousskaïa svoboda [Russkaâ svoboda]*: La Liberté russe*
Rousski arkhiv [Russkij arhiv]*: Les Archives russes*
Rousski journal [Russkij Žurnal]*: La Revue russe*
Rousski troud [Russkij trud]*: Le Labeur russe*
Rousski vestnik [Russkij vestnik]*: Le Messager russe*
Rousskie védomosti [Russkie vedomosti]*: Les Nouvelles russes*
Rousskie zapiski [Russkie zapiski]*: Les Annales russes*
Rousskoe bogatstvo [Russkoe bogatstvo]*: La Richesse russe*
Rousskoe obozrénie [Russkoe obozrenie]*: Le Panorama russe*
Rousskoe slovo [Russkoe slovo]*: La Parole russe*
Rousski kolokol. Journal volevoï idei [Russkij kolokol. Žurnal volevoj idei]*: La cloche russe. Revue de l'idée audacieuse*
Sankt-Peterbourgski journal [Sankt-Peterburgskij žurnal]*: La Revue de Saint-Pétersbourg*
Selskoe obozrenie [Selskoe obozrenie]*: Panorama villageois*
Semia i chkola [Sem'â i škola]*: La Famille et l'école*
Sévernaïa Minerva [Severnaâ Minerva]*: La Minerve du nord*
Sévernye zapiski [Severnye zapiski]*: Les Annales du nord*
Sionski vestnik [Sionskij vestnik]*: Le Messager de Sion*
Smena vekh [Smena veh]*: Changement de jalons*
Sophia
Sovietskaïa literatoura [Sovetskaâ literatura]*: La Littérature soviétique*
Sovietskaïa mouzyka [Sovetskaâ muzyka]*: La Musique soviétique*
Sovietskoe pravo [Soveckoe pravo]*: Le Droit soviétique*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Sovremennaïa mouzyka [Sovremennaâ muzyka]*: La Musique contemporaine*
Sovremennik [Sovremennik]*: Le Contemporain*
Sovremménye zapiski [Sovremennye zapiski]*: Les Annales contemporaines*
Starye gody [Starye gody]*: Les Vieilles années*
Strannik [Strannik]*: Le Pélerin*
Studia
Pribavlenie k Moskovskim védomostiam [Pribavlenie k Moskovskim Vedomostâm]*: Supplément aux nouvelles de M.*
Svoboda koultoury [Svoboda kul'tury]*: La Liberté de la culture*
Syn Otiétchestva [Syn otečestva]*: Le Fils de la Patrie*
Tchisla [Čisla]*: Nombres*
Teatralnoe obozrénié [Teatral'noe obozrenie]*: Panorama théâtral*
Teleskop [Teleskop]*: Le Télescope*
Torgovo-Promychlennaïa Gazeta V.S.N.Kh. [Torgovo-promyšlennaâ gazeta V. S.N.H.]*: Journal du Commerce et de l'Industrie du Conseil Suprême de l'Économie Nationale.*
Tretia Rossiia [Tret'â Rossiâ]*: La Troisième Russie*
Troudy i dni [Trudy i dni]*: Les Travaux et les jours*
Troudy Kievskoï doukhovnoï akademii [Trudy Kievkoj duhovnoj akademii]*: Annales de l'Acad. de théologie de Kiev*
Vera i razoum [Vera i razum]*: Foi et raison*
Vestnik Evropy [Vestnik Evropy]*: Le Messager de l'Europe*
Vestnik kommounistitcheskoï akademii [Vestnik kommunističeskoj academii]*: Le Messager de l'académie communiste*
Vestnik Narodnoï voli [Vestnik Narodnoj voli]*: Le Messager de la Volonté du peuple*
Vestnik psikhologii, kriminalnoï antropologii i gipnotizma [Vestnik psikhologii, kriminal'noj antropologii i gipnotizma]*: Courrier de psychologie, d'anthropologie criminelle et d'hypnotisme*
Vestnik R.S.KH.D. [Vestnik R.S.H.D.]*: Le Messager de l'Action Chrétienne des Étudiants Russes*
Vesy [Vesy]*: La Balance*
Viorsty [Vërsty]*: Verstes*
Volnoe slovo [Vol'noe slovo]*: La libre parole*
Volia Rossii [Volâ Rossii]*: La Volonté de la Russie*
Voprosy filosofii [Voprosy filosofii]*: Questions de philosophie*
Voprosy filosofii i psikhologii [Voprosy filosofii i psikhologii]*: Questions de philosophie et de psychologie*
Voprosy jizni [Voprosy žizni]*: Questions de vie*
Voprosy religii [Voprosy religii]*: Questions de religion*
Voprosy religioznogo vospitaniïa i obrazovaniïa [Voprosy religioznogo vospitaniâ i obrazovaniâ]*: Questions d'éducation et d'instruction religieuse*
Vozdouchnye pouti [Vozdušnye puti]*: Les Voies aériennes*
Vozrojdiénie [Vozroždenie]*: Renaissance*
Vpériod ! [Vperëd]*: En avant !*
Vstrétchi [Vstreči]*: Rencontres*
Vrémia [Vremâ]*: Le Temps*
Zaria [Zarâ]*: L'Aube*
Znamia [Znamâ]*: L'Étendard*
Znamia trouda [Znamâ truda]*: L'Étendard du travail*
Zolotoe rouno [Zolotoe runo]*: La Toison d'or*
Zvéno [Zveno]: Le Maillon

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ACADÉMIES DE THÉOLOGIE (la philosophie dans les) – ensemble d'idées philosophiques élaborées par les professeurs des Acad. de th. de Russie au XIXe s. et au début du XXe. Cet ensemble veut être la synthèse de la dogmatique orthodoxe et de la méthodologie philosophique occidentale, telle que ses représentants s'efforcent de la construire dans des systèmes qui proposent une interprétation philosophique de la conscience religieuse. Leur souci majeur était de faire front aux influences idéologiques venues de l'étranger. La philosophie dans les Acad. de th. a été conditionnée par la réforme qu'elles ont connue au début du XIXe s., et plus précisément aux trois règlements qui les ont réorganisées (réforme intervenue au temps d'Alexandre Ier – 1809-1814 –, qui réorganisait tout le système de l'enseignement religieux, depuis les écoles de paroisses jusqu'aux Acad. de th., en passant par les séminaires ; elle insistait sur la spécificité de l'enseignement religieux, introduisait des disciples telles que l'histoire de la philosophie, la philosophie antique, un certain nombre de disciplines scientifiques… Les chaires de philosophie des Acad. de th., gardant comme fondement de l'enseignement les principes théistes, cherchaient à développer l'argumentation philosophique. Cf. Florovski* G., *Les Voies de la théologie russe* [Puti russkogo bogosloviâ], chap. IV et V – N. du. T.). Les disciplines traditionnelles enseignées étaient l'ontologie, la gnoséologie, la psychologie et l'anthropologie, avec pour point de départ le schéma leibnizo-wolffien. Édifiée sur des bases foncièrement communes, la philosophie des Acad. de th. n'est pas pour autant homogène et présente des singularités marquées. Le traitement des questions se ramifie en fonction d'une part, des différentes étapes de son développement, et d'autre part, de la priorité accordée aux questions abordées, selon que l'accent était mis soit sur les problèmes de la logique et de la rationalité, soit sur les problèmes de la psychologie, soit sur ceux de l'éthique et de l'anthropologie. L'appartenance confessionnelle reste marquée dans le souci d'édifier une vision du monde théiste, mais articulée sur le problème de la démonstration théorique de l'existence de l'être divin. Les questions ontologiques répondent aux exigences de la rationalité et de l'anthropologie éthique. Elles visent à présenter Dieu comme l'être Absolu, investi d'une fonction de synthèse par rapport à l'esprit et à la matière. La faiblesse et l'insuffisance logique des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, telles que les propose le rationalisme, ont conduit les représentants des Acad. de th. à inférer l'être Divin du système général du monde en s'appuyant sur le principe du monisme transcendantal* : le dualisme des deux instances existant de fait dans le monde, c'est-à-dire l'esprit et la matière, se concilie avec un principe qui surplombe le monde, autrement dit un être Absolu (Inconditionné, Infini), seul à même de donner un fondement à l'esprit et à la matière. Le domaine le plus largement traité par la philosophie des Acad. de th. concerne la gnoséologie qui, s'inscrivant dans le cadre des problèmes de la connaissance de Dieu, est créditée d'un statut ontologique et a pour fonction de démontrer l'existence de l'être Divin. La problématique gnoséologique est fortement marquée par une propension à justifier théoriquement l'inclusion de la raison, faculté purement humaine, dans la structure de la conscience religieuse. Le trait marquant des réflexions sur les vérités religieuses est la

tendance à réhabiliter la raison et à insister sur le caractère non contradictoire du rationalisme philosophique et de la religion. D'où une théorie de la connaissance originale dans sa conception de la vérité. Sur ce point, l'élément capital est constitué par la différence des deux vérités, ontologique et logique. Est affirmé le caractère objectif de ce qu'il est convenu d'appeler vérité ontologique, incluse dans l'être lui-même, alors que la vérité logique, ou encore subjective, s'exprime dans les jugements ou les opérations argumentatives que la raison développe au sujet de l'Être. Est vrai le jugement qui s'accorde avec la réalité créée par Dieu. Tout être étant prédéterminé par la Raison Suprême, il en découle la coïncidence en Dieu de la vérité ontologique et de la vérité logique. Une telle démarche implique que le critère fondamental de la vérité est la Raison Divine, et, partant, que la vérité logique, tout en disposant d'une certaine autonomie, se trouve subordonnée à la vérité ontologique dans la mesure où le savoir n'est vrai que pour autant qu'il correspond à l'univers des choses créées par Dieu. Les Acad. de th. ont défendu l'idée de la vérité comme coïncidence de l'être et du devoir-être : la vérité se définit comme l'accord de l'objet avec lui-même, comme l'unité de ces deux moments, comme la coïncidence de l'obligation morale et de la réalité existante, de l'idée et du phénomène. Cette coïncidence fonde l'être véritable de l'objet, sa vérité objective. Cette doctrine implique, en dépit d'un certain flou dans son exposition, un versant moral. La connaissance de la vérité révélée a part au processus de la déification** (*theosis*), c'est-à-dire de l'accession de l'homme à la perfection morale, de sa transfiguration. Ce n'est pas à la raison seule que l'homme doit de connaître la vérité, il « habite la vérité », il « vit selon la vérité ». De là vient que la « participation » de l'être individuel à la vérité constitue le point de départ d'un labeur spirituel actif et que le concept même de vérité présente un aspect ontologique qui ne se réduit pas à ses éléments gnoséologiques. Les philosophes des Acad. de th. s'accordent sur la transcendance de Dieu, posé comme Personne Absolue, et sur l'impossibilité de Sa connaissance achevée. D'où une manière originale d'aborder la question de la nature et du caractère propres à une conceptualisation, même partielle, de l'être suprasensible dans sa réalité Absolue. Elle passe par les moments suivants : 1) la reconnaissance d'une faculté cognitive particulière présente dans l'âme humaine – intellect ou encore raison – consistant dans la capacité à donner forme à des concepts suprasensibles – les idées ; 2) La possibilité pour l'homme de communier à l'absolu, due à la plénitude achevée de l'esprit humain, à sa faculté de combiner de manière harmonique la totalité de ses forces cognitives et à une capacité singulière de conjuguer tensions émotionnelle et intellectuelle ; 3) Le recours, enfin, traditionnel dans la théologie orthodoxe, à l'ordre de l'intuition et de la mystique, à la négation sans appel d'une capacité de la raison à intervenir dans tout ce qui a rapport à la connaissance de Dieu, à l'affirmation du caractère irrationnel de la conceptualisation du suprasensible. En raison de la spécificité de l'objet susceptible d'être connu, le procès de connaissance lui-même se laisse interpréter, non comme un acte purement rationnel, mais comme une synthèse de toutes les propriétés spirituelles de l'homme, et, partant, manifeste le but en même temps que la condition d'une vie chrétienne authentique. Ce but est atteint au prix d'une tension ascétique de l'ensemble des forces cognitives de la nature humaine. La gnoséologie des Acad. de th. a pour centre de gravité le problème du savoir intégral [cel'noe znanie] (cf. Intégralité*) qui prend appui sur l'expérience spirituelle de l'homme dans laquelle la composante morale de l'esprit joue un grand rôle. Éléments structurellement importants : la psychologie spéculative qui donne lieu à l'analyse de l'âme

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

humaine en tant que substance et fournit le cadre à l'interprétation, sur le plan philosophique, de l'immortalité qui lui est propre, ainsi que l'anthropologie dans laquelle sont examinés les aspects philosophiques des corrélations saisissables entre Dieu et l'homme. Les Acad. de th. assument la tâche, formulée dès la première moitié du XIXe s., de créer une philosophie russe originale ayant pour fondement théorique l'association harmonieuse de la foi et de la raison au sein d'un mécanisme cognitif spécifique entendu comme « raison croyante » ou « foi rationnelle ». Le souci d'élaborer une philosophie à connotation confessionnelle, sans rompre pour autant avec les orientations traditionnelles de la discipline philosophique, entraîne chez les tenants de ce courant des flottements internes. Le parti pris d'user d'une méthodologie rationnelle aux fins de fonder l'ordre supranaturel ne pouvait évidemment pas aboutir à des résultats parfaitement cohérents. Le désir des différents auteurs de ne pas s'écarter dans leurs constructions théoriques du cadre de la tradition orthodoxe tracé par les Pères de l'Église ne pouvait manquer de provoquer de multiples contradictions logiques, ce qui explique le caractère ambivalent des jugements portés sur les Acad. de th. par les historiens de la philosophie. Malgré un certain éclectisme et un certain manque d'originalité, les Acad. de th. ont vu se développer, chez leurs représentants les plus éminents, des idées philosophiques dont l'influence se retrouve dans l'évolution qu'a connue la pensée religieuse russe. C'est aux thèses qu'ils ont défendues qu'on peut rapporter l'idée même d'une fondation philosophique de la conscience religieuse, d'une « justification de la foi des Pères », ainsi que le principe du monisme transcendantal ou « synthétisme philosophique », dont il est possible de retrouver certains éléments dans la philosophie de l'unitotalité*; et pour finir, la doctrine du savoir intégral conçu comme point de convergence de toutes les facultés spirituelles de l'homme, l'effort pour inclure dans la connaissance les facteurs irrationnels tout en maintenant l'importance reconnue à la rationalité. Les Acad. de th. sont celles de Kiev, M., SPb. et Kazan, chacune possédant ses caractéristiques propres, mais leurs représentants, tous appartenant à la classe sacerdotale, ont été invariablement des passeurs de la philosophie occidentale en Russie. Celle de Kiev a pour principaux représentants Vassili Karpov*, le premier traducteur de Platon en Russie, Ivan Skvortsov** (1795-1863), surtout connu pour ses études sur Platon, Plotin, Leibniz et Kant, Oreste Novitski* et Sylvestre Gogotski*. Celle de M. a apporté une contribution majeure à la constitution du monisme transcendantal, en la personne de Fiodor Goloubinski*, Viktor Koudriavtsev-Platonov* et surtout Pamphile Iourkiévitch*, le maître de Vladimir Soloviov*. À SPb., Fiodor Sidonski* et Nikolaï Debolski* se sont particulièrement attachés à discuter la pensée de Kant. Les publications des Acad. de th. ont joué un rôle important dans le développement de leur philosophie spécifique. (Pour leurs principales revues, cf. bibl.). De nombreux séminaires avaient également leurs périodiques, mais seule une revue de Kharkov, *Vera i razoum*, se détache de l'ensemble. Même si la valeur de la philosophie pratiquée dans les Acad. de th. n'est pas uniformément reconnue, on ne saurait, sans en tenir compte, proposer un tableau complet du travail philosophique et de la vie intellectuelle en Russie.

Revues : *Bogoslovskij vestnik*, M., 1892-1918, mensuel (reparaît depuis 1993. Tous les numéros depuis sa création sont disponibles en CD sur le site http://www.patriarchia.ru); *Dušepoleznoe čtenie*, M., depuis 1860; *Hristianskoe čtenie*, SPb., 1821-1881, mensuel; *Pravoslavnoe obozrenie,* M., 1860-1891 (sans doute l'une des plus riches, grâce à des collaborateurs non ecclésiastiques de toutes orientations idéologiques, et à son ouverture sur les autres confessions); *Pravoslavnyj sobesednik*, Kazan, 1855-1917 (trimestriel de 1855

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

à 1858, mensuel de 1858 à 1917) ; *Strannik*, SPb., 1860-1875 (mensuel, devenu à partir de 1875 *Cerkovnyj vestnik*, hebdomadaire) ; *Čteniâ v obĉestve lûbitelej duhovnogo prosvećeniâ*, M., périodicité variable de 1863 à 1871, mensuel de 1871 à 1880.

ÉTUDES : Čistovič I. A., *Istoriâ Sankt-Peterburgskoj duhovnoj akademii*, SPb., 1857 ; Smirnov S. K., *Istoriâ Moskovskoj duhovnoj akademii*, M., 1879 ; Znamenskij P. V., *Istoriâ Kazanskoj duhovnoj akademii*, Kazan, 1891-1892, I-III ; Znamenskij P. V., *Duhovnye školy v Rossii do reformy 1808 g.*, Kazan, 1881 ; Nikol'skij A., « Russkaâ duhovno-akademičeskaâ filosofiâ kak predšestvennica slavânofil'stva i universitetskoj filosofii v Rossii » in : *Vera i razum*, H-kov, 1907, 2-5, 9 ; Titlinov B. V., *Duhovnaâ škola v Rossii v XIX stoletii*, Vil'na, 1908-1909 ; Florovskij G., *Puti russkogo bogolsoviâ*, P., 1937, Vilnius, 1991, trad. franç. *Les Voies de la théologie russe*, L'Age d'Homme, 2001 ; Zenkovsky B., *Histoire…*, chap. VII.

La philosophie des Acad. de théologie
[Duhovno-Akademičeskaâ filosofiâ] : A. I. Abramov / Trad. P. Caussat
La philosophie dans les Acad. de théologie
[Filosofiâ v duhovnyh akademiâh] : A. I. Abramov / Trad. P. Caussat

Synthèse : P. Caussat

ACADÉMIE LIBRE DE CULTURE PHILOSOPHQUE ET RELIGIEUSE (1919-1923) – organisée à M. par Berdiaev*, qui devint son président. L'idée de sa création avait vu le jour lors des « mardis » de Berdiaev. Depuis le début de 1918 il s'y rassemblait 20 à 25 personnes qui, à la lumière d'une lampe à pétrole, discutaient des exposés que l'on venait d'entendre. L'exposé sur les onomatodoxes* fut prononcé par Florenski*, celui sur Léontiev* par Douryline*. Les « mardis » continuèrent leur existence même après la création de l'A.l.c.ph.r. et furent en quelque sorte son état-major. La Librairie des écrivains, rue Bolchaïa Nikitskaïa, où travaillaient Berdiaev, Grivtsov, Zaïtsev, etc. contribua aussi à diffuser les idées de l'A.l.c.ph.r. Le 26 septembre 1919 ses statuts furent enregistrés officiellement auprès du département de la justice du Soviet de M. L'un des habitués des « mardis » de Berdiaev (sans doute le philosophe Popov**) en témoigne : « Ce nom donné à l'Acad., « libre », était bien dans l'esprit de Berdiaev, il estimait que la meilleure ambiance pour discuter de questions intellectuelles était de se réunir en toute liberté, dans une atmosphère et un contexte amical et non officiel » (*Vestnik RKHD* – cf. bibl.). Les statuts stipulent que l'A.l.c.ph.r. se donnait pour objectif « d'étudier la culture de l'esprit dans toutes ses manifestations et sous toutes ses formes, dans les divers domaines – scientifique, philosophique, éthique, artistique et religieux –, de la pensée et de la création ». Dans l'émigration, ces adversaires du pouvoir soviétique furent plus explicites sur les buts que s'était donnés l'A.l.c.ph.r. : « Au plus fort de la révolution bolchevique, quand la culture intellectuelle et spirituelle, en Russie, était menacée d'extermination complète, durant l'automne 1919, à l'initiative de Berdiaev fut fondée l'Acad. libre de culture philosophique et religieuse. La tâche qu'elle s'était assignée était de préserver et développer cette culture (*Sophia*, N° 1 – cf. bibl.). Divers orateurs prononcèrent des cycles de conférences : Abrikossov – « Les étapes de l'itinéraire mystique », Biély* – « La philosophie de la culture spirituelle », Berdiaev – « La philosophie de l'histoire » et « La philosophie de la religion », Vycheslavtsev* – « L'éthique », Viatcheslav Ivanov* – « La religion grecque », Mouratov* – « L'art de la Renaissance », Stépoune* – « La vie et l'œuvre », Frank* – « Introduction à la philosophie ». Berdiaev dirigea un séminaire sur Dostoïevski*. À partir de 1920 une fois tous les 15 jours furent prononcés des exposés suivis de débats sur les sujets « La crise de la culture », « La crise de la philosophie », « La liberté chrétienne », « L'essence du christianisme », « La Grèce idéale », « Théosophie et christianisme », « La natu-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

re magique du mot », « Le messianisme polonais », « L'Orient, la Russie, l'Europe », « La mystique hindoue », « Les fondements spirituels du christianisme », « La critique de l'historisme », « Surmonter la trivialité pompeuse », « Constantin Léontiev », « Sur *Le Déclin de l'Occident* de Spengler », « Vl. Soloviov et le christianisme universel », etc. En août 1922 fut publiée une résolution du Comité Exécutif Central et du Conseil des Commissaires du Peuple de la RSFSR « Sur les règles d'homologation et d'enregistrement des sociétés et des associations à but non lucratif, et sur les règles de surveillance à leur appliquer ». En septembre, les membres de l'A.l.c.ph.r. tentèrent de la faire réenregistrer, en déposant les documents nécessaires au Département administratif du NKVD. Les membres du conseil de l'A.l.c.ph.r. étaient mentionnés comme suit : faisant fonction de président Grivtsov, secrétaire Popov, Berdiaev, Frank, Boukchpan, Vycheslavtsev, Vaïsfeld, Grigorov, Kotliarevski*, Ratchinski, S. Soloviov**, Stépoune, Feldchtein, Tchoulkov*. À ce moment, les procédures qui devaient aboutir à l'expulsion de Berdiaev, Frank, Vycheslavtsev, Stépoune, Feldchtein, étaient en cours, et c'est l'une des raisons pour lesquelles cet enregistrement fut refusé. Dans le document envoyé par le Narkompros (Commissariat du Peuple à l'Instruction) au NKVD, il était indiqué : le Commissariat du Peuple à l'Instruction estime que l'existence de la Société « Acad. libre de culture philosophique et religieuse » n'est nullement souhaitable, en conséquence de quoi il s'oppose fermement à l'homologation des statuts de ladite Société ». Ce document fut signé par le second de Lounatcharki*, Maximovski. À Petrograd, au même moment que l'A.l.c.ph.r., il existait une « Association libre de philosophie » (« Volfila », nov. 1919-1924), qui avait une filiale à M. À sa tête se trouvaient André Biély (président) et Ivanov-Razoumnik* (assesseur), qui notaient le dévoiement des « dispositions authentiquement révolutionnaires » dans la société, appelaient à une plus profonde « révolution de l'esprit » et à la création d'une « culture de la liberté ». Biély et les autres étaient les propagandistes de l'anthroposophie**. Bien que Alexeïev (Askoldov)*, Karsavine*, N. Losski*, A. Meyer* aient participé aux activités de la « Volfila », la problématique religieuse était étrangère à cette association. Dans une lettre du 11 nov. 1921 à Assia Tourguénieva, Biély écrivait : « Berdiaev a encore une autre Société, dont il est le président : "l'Acad. libre de culture spirituelle" (mais la "Volfila", et "l'Acad.", bien que sœurs jumelles, sont aux antipodes l'une de l'autre et se font concurrence, la "Volfila" relevant de l'esprit nouveau, "l'Acad.", du passé) » (cf. bibl., *Vozdouchnye Pouti* [Vozdušnye puti])

ÉTUDES : « Vol'naâ Akademiâ Duhovnoj Kul'tury v Moskve. Religiozno-filosofskaâ Akademiâ v Berline » in : *Sofiâ* N° 1, Berlin, 1923 ; Berdâev N. A., *Samopoznanie*, M., 1991 ; Stepun F. A., *Byvšee i nesbyvšeesâ*, N.Y., 1956, II ; « N. A. Berdâev (Po ličnym vospominaniâm) », *Vestnik RKHD*, 1975, N° 115 ; Andrej Belyj i Ivanov-Razumnik. *Perepiska*, A. V. Lavrov et J. Malmstad Eds., SPb., 1998 ; Galuškin A., « Posle Berdâeva : Vol'naâ Akademiâ duhovnoj kul'tury v 1922-1923 » in : *Issledovaniâ po istorii russkoj mysli : Ežegodnik za 1997 god*, SPb., 1997 ; Ivanova E. V., « Vol'naâ Filosofskaâ Associaciâ. Trudy i dni » in : *Ežegodnik Rukopisnogo otdela Puškinskogo doma* na 1922 god, SPb., 1996 ; Belous V. G., *Petrogradskaâ Vol'naâ Filosofskaâ Associaciâ (1919-1924) – antitotalitarnyj èksperiment v kommunističeskoj strane*, M., 1997 ; *Chronik russichen Lebens in Deutschland 1918-1941*, Berlin, 1999 ; *Vozdušnye puti*. Al'manah, N.Y., 1967, série 5, p. 309.

S. M. Polovinkine / Trad. F. Lesourd

ACADÉMIE SLAVO-GRÉCO-LATINE – premier établissement d'enseignement supérieur et premier centre universitaire de culture philosophique en Russie. Fondée en 1687 par des Grecs, les frères Likhoude*. Située au monastère Zaïkonospasski de

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

M. En 1814, elle devint l'Acad. de théologie orthodoxe de M., et fut transférée à la Laure de la Trinité-Saint-Serge où elle se trouve encore aujourd'hui. Dans l'histoire de l'A. s.-g.-l., on distingue trois étapes. La 1re (1687-1700) est celle de l'école helléno-slave des frères Likhoude, qui s'efforçaient de dispenser leur enseignement dans l'esprit de l'orthodoxie grecque, à vrai dire non sans y adjoindre des « ratiocinations latines » (Thomas d'Aquin). La seconde étape (1700-1775) est celle de l'Acad. slavo-latine, suite à la nomination de P. Rogovski, premier Russe à avoir reçu le titre de docteur en philosophie et théologie. Elle se caractérise avant tout par l'influence considérable des philosophes occidentaux – depuis les spécialistes de scolastique jusqu'à Leibniz et Wolff. À la 3e étape, l'influence dominante est à nouveau celle de l'orthodoxie. À l'époque de Stéphane Iavorski**, premier directeur de l'A. s.-g.-l. (à partir de 1701), la prééminence dans l'enseignement dispensé appartient à la tradition catholique. Théophilacte (Lopatinski), préfet à partir de 1722, recteur à partir de 1706, complète l'enseignement par des éléments rationnels venus de l'Antiquité et des Temps modernes, et sur la base d'un compromis entre notions religieuses et profanes, il achève la formation de l'enseignement philosophique professionnel en Russie. Au début du XVIIIe s., l'Acad. était devenue le principal centre assurant une formation dans les domaines les plus divers. Les tâches qui lui incombaient étaient les suivantes : donner aux futurs prêtres une culture théologique, leur apprendre à parler les langues anciennes et modernes, instruire ceux qui étaient censés plus tard diriger l'Église et l'enseignement ; donner une instruction élémentaire aux étudiants destinés à passer ensuite au service de l'État comme traducteurs, médecins, juristes, ingénieurs des mines, etc. Au début, l'accès à l'Acad. n'était pas limité à certaines catégories sociales, c'est ce qui permet d'y voir, pour cette période, le lieu de formation de l'intelligentsia*, comme phénomène extérieur aux classes sociales. Le nombre des étudiants a varié de 200 à 600. On enseignait les langues, la poétique (les règles de la versification et de la syntaxe), la rhétorique, l'histoire, la philosophie, la théologie. La philosophie était enseignée sur deux ans (4 semestres), pendant lesquels l'étudiant devait apprendre la « dialectique » dite encore « petite logique » (les syllogismes d'Aristote), la « grande logique » (théorie de la connaissance, théorie des signes, principes du raisonnement scientifique), la philosophie naturelle (physique expérimentale, astronomie, initiation à la chimie), la « pneumatique » (psychologie), les mathématiques et la métaphysique (ontologie, preuves de l'existence de Dieu). Jusqu'au milieu du XVIIIe siècle, l'enseignement fut dispensé en latin. On accordait beaucoup de temps et de soin à l'enseignement de la philosophie. Elle ne s'était pas encore dissociée de la théologie, bien que le processus fût déjà amorcé. Cependant, avec la création à SPb. de l'Acad. des Sciences, l'Acad. de M. perd à tout jamais la prépondérance, et se réduit peu à peu à un centre d'enseignement confessionnel. La fondation de l'Univ. de M., puis d'autres centres d'enseignement profane (Kazan, Kharkov, etc.) contribuèrent également à cet effacement. Dans une troisième étape l'Acad. fut rebaptisée Acad. slavo-gréco-latine, c'est l'époque où elle eut comme prorecteur le métropolite de M., Platon* (Levchine). Sous sa direction vit le jour une école de penseurs orthodoxes, de « moines savants », selon la définition de P. Znamenski, qui ont redonné vie à la tradition d'une pensée philosophique liée à la patrologie (fondée sur l'enseignement des Pères de l'Église d'Orient), étrangère non pas tant au rationnel qu'à l'absolutisation rationalisante de telle ou telle vérité universelle. Fonder l'enseignement sur les principes de l'orthodoxie ne signifiait pas rejeter ses éléments profanes, car il fallait que le futur homme d'Église pût acquérir

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

de larges connaissances dans tous les domaines des sciences humaines, entre autres en philosophie, sans dommage pour sa foi orthodoxe. Par la suite, Karamzine* devait dire la haute opinion qu'il avait du niveau ainsi atteint par l'enseignement confessionnel. Mais nous ne devons pas non plus sous-estimer le rôle que l'Acad. a joué dans l'instruction des laïcs. Parmi ses élèves, outre Lomonossov*, on compte de grandes figures de la culture russe comme Kantemir*. Les notes de cours manuscrites se sont conservées jusqu'à nos jours, mais elles n'ont pas été traduites en russe.

ÉTUDES : Smirnov S. K., *Istoriâ Moskovskoj slavâno-greko-latinskoj akademii*, M., 1855 ; Znamenskij P. V., *Duhovnye školy v Rossii do reformy 1808 goda*, Kazan, 1881 ; Lappo-Danilevskij A. S., *Istoriâ russkoj obêestvennoj mysli i kul'tury XVIII-XIX vekov*, M., 1990 ; Škurinov P. S., *Filosofiâ Rossii XVIII veka*, M., 1992, p. 52-65.

P. V. Kalitine, A. V. Panibratsev /
Trad. F. Lesourd

A.C.E.R. [R.S.KH.D.] – Action Chrétienne des Étudiants Russes. Groupement de la jeunesse orthodoxe russe de l'émigration, essentiellement religieux et culturel, né en 1923. Avant la constitution de l'ACER, il existait pratiquement dans tous les lieux d'Europe où se retrouvait l'émigration russe des groupes analogues ; à Belgrade, en faisaient partie les frères Zernov, Zenkovski*, Kern, Bezobrazov, Afanasiev, Téréchenko ; à Pr., le cercle avait été organisé par les animateurs du mouvement étudiant lancé avant la révolution en Russie par Lipérovski, Nikitine, Brégué et avait un caractère interconfessionnel ; à P., la jeunesse se groupait autour du père A. Kalachnikov, à Berlin, autour de Frank* et de I. Ilyine*. Dès 1921, au Congrès de la Fédération chrétienne étudiante mondiale réuni à Pékin, une branche russe avait été créée. Du 1 au 8 septembre 1923, à Přrerov (Tchécoslovaquie) se déroula le Ier Congrès des étudiants russes d'Europe, financièrement soutenu par la Young Men's Christian Association (YMCA**). C'est lui qui jeta les bases du mouvement et proclama son orientation orthodoxe. À ce congrès se produisit la rencontre de deux générations : les acteurs de la renaissance religieuse qui s'étaient manifestés à haute voix étant encore en Russie et la jeunesse venue à l'Église orthodoxe majoritairement dans les années qui suivirent la révolution. Comme Boulgakov* le dit un jour à Zander**, secrétaire du mouvement : « Comparée à ce qu'étaient nos réunions de philosophie religieuse, la problématique des Congrès du Mouvement a quelque chose d'un peu élémentaire, mais il y a un élément qui n'était pas chez nous ; une incorporation vivante à l'Église de fidèles qui cherchent avec passion et acharnement les droits chemins » (*Vestnik RSKHD*, 1962 N° 66/67, p. 26). Déclarant se situer en dehors de la politique et accueillant parmi ses membres des personnes aux conceptions idéologiques diamétralement opposées (des monarchistes aux socialistes), l'ACER renonça à la mixité confessionnelle, et prit une note ecclésiale orthodoxe, sans pour autant se placer officiellement sous quelque autorité ecclésiastique que ce fût ni s'affilier à aucune juridiction. Son idée centrale était l'ecclésialisation [vocerkovlenie] de la culture et de la vie, et la forme de base de son organisation devait être la confrérie orthodoxe ; mais à part la Confrérie de Saint-Séraphin à Belgrade, cette structure ne connut pas d'autre extension. Il y eut un événement marquant dans la vie de l'ACER : la discussion qui s'instaura au congrès d'Argeronne (France) en 1925 autour des exposés de Berdiaev* et l'évêque Veniamin, qui donnaient de la vocation chrétienne deux visions diamétralement opposées. Le premier comprenait le christianisme comme une religion active de transformation du monde ; l'évêque Veniamin, voyant dans cette approche l'utopisme de l'intelligentsia*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

russe décidée à sauver le monde par des moyens extérieurs, mettait au premier plan la voie ascétique du salut personnel. À l'automne 1925, suite à la décision prise au Congrès d'Argeronne, fut ouvert à P. l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge, appelé à devenir un des centres religieux de l'émigration russe. En juin 1926, le synode des évêques russes en exil réuni à Karlowitz déclara que les organisations protestantes qui soutenaient l'ACER étaient franc-maçonnes et hostiles à l'orthodoxie et exigea des cercles étudiants qu'ils rompent toute attache avec elles, ce qui allait à l'encontre de l'esprit d'ouverture du mouvement. L'ACER avait le soutien de Monseigneur Euloge**, qui était à ses origines et se trouvait être l'unique métropolite russe canoniquement établi en Europe. La scission entre le métropolite Euloge et les évêques du synode de Karlowitz, qui s'étaient soustraits à l'autorité du patriarcat de M. fut consommée en janvier 1926. Elle modifia substantiellement le caractère de l'ACER, l'obligeant à se démarquer de l'aile monarchiste et conservatrice de l'Église russe. Les formes principales de l'activité de l'ACER furent de participer à la vie liturgique de l'Église et à son action missionnaire : organiser les écoles des jeudis et des dimanches auprès des paroisses orthodoxes, les camps d'été pour les étudiants, l'action sociale dans les hôpitaux et les prisons, l'organisation de cercles d'étudiants chrétiens dans tous les pays de la diaspora (y compris la Pologne, la Tchécoslovaquie, les États baltes). Une des activités majeures fut l'édition d'un organe de presse, le *Vestnik RSKHD* (depuis 1973, le titre est « Messager du mouvement russe chrétien »). Il paraît depuis 1925, avec une interruption de 1939 à 1945 ; primitivement mensuel, puis trimestriel. Des informations sur la vie de l'ACER paraissaient dans la revue *Pout** publiée par Berdiaev (1925-1940). Le président et l'inspirateur de l'ACER de 1923 à 1962 sans interruption fut Zenkovski (il reçut la prêtrise en 1942). Dans ses *Essais sur l'idéologie de l'ACER* [Očerki ideologii RSHD] il fait remarquer que le Mouvement « rejette ce spiritualisme chrétien qui distingue la vérité de l'Église de la vérité de la vie et de l'histoire, les livrant à la totale merci des naturalismes de tout poil, mais il rejette aussi cette absolutisation formelle de l'Église, qui s'était manifestée de la manière la plus éclatante dans la théocratie médiévale et ne voyait dans le monde, dans l'ordre naturel, rien de lumineux, rien qui vaille. Contre ce rejet, ce dédain de la vie, l'orthodoxie a toujours promu *l'idée de transformation de la vie* dans l'esprit de l'Église… En termes philosophiques, ce versant du christianisme peut être formulé comme un cosmisme* de principe, la foi que dans le Christ le monde n'est pas rejeté, mais sauvé et transfiguré. » (*Vestnik RSKHD,* 1929. N° 5, p. 23-24). En 1959 furent adoptés les nouveaux statuts de l'ACER, disant que le Mouvement a comme objectif fondamental de rassembler la jeunesse pour servir l'Église orthodoxe et attirer à la foi au Christ les indifférents et les incroyants. Il s'efforce d'aider ses membres à « élaborer une vision du monde chrétienne et se donne comme tâche de préparer des défenseurs de l'Église et de la foi, capables de se confronter à l'athéisme et au matérialisme contemporains. »

Études : Zen'kovskij V. V., « Zaroždenie RSHD v èmigracii » in : *Vestnik RHD*, 1993, N° 168, p. 5-40 ; Zen'kovskij V. V., « Očerki ideologii RSHD » *Ibid.*, 1929, N° 5, p. 20-24 ; Zernov N. M., *Za rubežom*, P., 1973 ; Zernov N. M., *Russkoe religioznoe vozroždenie XX veka*, P., 1974 ; Nazarov M. V., *Missiâ russkoj èmigracii*, Stavropol', 1992 ; Tamarinova O. V., « Vospominaniâ o V. V. Zen'kovskom » in : *Kontinent*, 1993, N° 79, p. 243-260 ; les revues *Put'* (1925-1940), *Vestnik RSHD* (s 1973 g.-*Vestnik RHD*) publiaient régulièrement les comptes rendus des congrès de l'ACER.

A. P. Kozyrev / Trad. R. Marichal

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

AGENT SUBSTANTIEL – élément essentiel du système métaphysique de N. Losski* dont le personnalisme* hiérarchique présente de nombreux points communs, dans l'histoire de la philosophie, avec la monadologie de Leibniz. Le monde consiste, pour Losski, en une multiplicité d'A.S. dont chacun est « un individu », « un sujet singulier », caractérisé par son unicité, une « personne » distincte de toutes les autres, réalisant « une fonction à forte finalité » dans l'usage qu'il fait de ses besoins, de ses penchants, de ses intérêts, de ses sympathies et antipathies, en complet accord avec le système de valeurs qu'il a choisi. Partisan d'un « panvitalisme », Losski estime que « tous les agents sont des êtres vivants, habités par une âme ». S'agissant de sa nature ontologique originaire, l'A.S. est le centre, pénétré par l'esprit, de tout système matériel quel qu'il soit, le noyau authentique de tout organisme biologique ou suprabiologique, le moi primaire, profond, de l'homme en tant que sujet de connaissance et d'assimilation pratique de la réalité. Les A.S. ont tous été créés par Dieu, ils sont immatériels, immortels, indivisibles, détenteurs d'une « force créatrice supérieure à la simple *quiddité* » et disposant d'une pleine liberté d'action. Quant au point de savoir s'il convient de penser Dieu comme une substance, Losski résout la question en prenant en compte les différents aspects du rapport qu'il peut y avoir entre Dieu et le monde. « En lui-même », en tant que Principe Absolu Supramondain, « Dieu est suprasubstantiel, mais par rapport au monde il est une substance » qui participe au processus de la vie du monde et accomplit des actes dans le temps. Dieu crée le monde de l'Esprit « afin qu'existent des êtres sur lesquels puissent se répandre le bien et la perfection qui sont les Siens ». Pour autant Dieu « ne délaisse jamais, et sous quelque condition que ce soit, sa création ». En qualité de « Père très aimant », Dieu est là tout proche dans l'ombre et il soutient notre croissance spirituelle, mais seulement si « nous ne nous détournons pas de lui et ne rejetons pas son aide ». L'orientation, le rythme, les étapes et les formes concrètes prises par l'évolution cosmique sont entièrement déterminés et façonnés dans le processus mis en œuvre par l'activité créatrice des A.S. Chacun d'eux « crée librement l'ensemble des phénomènes qui le manifestent, non seulement tels que la consommation d'un morceau de pain ou la modulation d'un chant, mais aussi leur type de vie tout entier » lié au choix des univers qu'ils décident d'habiter ainsi que des corps qu'ils élisent pour leurs incarnations successives. L'A.S. « peut se glisser dans le mode de vie propre au cristal de roche, mais il peut aussi s'élever par degrés dans l'échelle naturelle, et par exemple, adopter le mode de vie biologique du type de l'infusoire, puis de l'animal polycellulaire pour finir par l'homme, etc. ». Il peut aussi se produire une métamorphose de sens contraire, lorsque la personne régresse sur le plan moral et ontologique et tombe au plus bas niveau de la hiérarchie cosmique. Dieu ne porte pas atteinte au principe de la liberté du vouloir, pas plus qu'il ne s'immisce dans « l'acte créateur de vie » de l'A.S. Il n'est pas engagé dans la création de l'être matériel, fût-ce de manière médiate, sous la forme de la création en acte d'une matière originaire, socle résiduel neutre non atteint par le péché originel et dans laquelle serait enfouie la possibilité d'une incarnation, à un stade beaucoup plus tardif, d'individualités spirituelles. Oxygène, hydrogène, acide sulfurique, poux, punaises, tigres, etc., tout cela a été « inventé » par les A.S. eux-mêmes au cours de l'évolution. La matière, en tant que telle, « n'a absolument rien d'originaire, elle est une sorte d'être dérivé », conséquence ontologique de l'action psychique et volitive de l'A.S. qui n'a pas été pleinement accomplie du point de vue moral ; elle est « le produit du combat des A.S. entre eux » et de la tendance de chacun à l'affirmation exclusive de soi. Le mécanisme phy-

sique qui donne forme au domaine « inférieur » de l'être est décrit par Losski sur la base d'une « théorie dynamique de la matière » : « la matérialité (la présence de masses impénétrables en mouvement dans l'espace) résulte des actions de répulsion et d'attraction qui se propagent d'un point quelconque de l'espace dans toutes les directions… Elles impliquent un agent substantiel qui est le vecteur des forces de répulsion et d'attraction… La combinaison de ces deux processus aboutit au système de la nature matérielle ». Il est à noter que les deux forces « génératrices de matière » sont profondément différentes si on les rapporte à l'univers des valeurs et de la religion, mais non pas si on se réfère à leurs paramètres purement physiques où elles s'opposent entre elles dans la mesure où elles sont l'expression externe, mécanique, des réactions comportementales commandées par divers motifs d'ordre conscient ou instinctif émanant de l'être vivant, guidé par l'esprit. Par la répulsion qu'ils manifestent à l'égard des autres agents, « les agents-égoïstes » capturent à « leur usage exclusif » la région de l'espace vital qui les touche de très près, « donnant ainsi naissance au corps matériel de l'agent, c'est-à-dire à la masse relativement impénétrable qu'il crée et qui fait corps avec lui ». L'autre type de comportement, dans lequel prédominent les actes d'attraction, dû à l'effort soutenu de l'A.S. tendu vers une vie plus riche de contenu, plus harmonieuse et plus solidaire, est la réminiscence sourde qu'il a conservée après avoir été exilé hors du Royaume de l'Esprit. L'A.S. y parvient en contractant une alliance avec les autres A.S. Ce qui donne forme à « la structure hiérarchique de la nature » : autour de l'atome du « moi » s'assemblent des protons, des électrons et d'autres particules ; les atomes, à leur tour, se groupent pour former des systèmes moléculaires ; au prix du croisement complexe de niveaux multiples entre A.S., on voit apparaître les végétaux, les animaux, les êtres rationnels, les planètes, les constellations célestes, « bref, ces groupements sont les organes de l'Univers pris comme un organisme vivant d'un seul tenant ». Ce qui n'empêche pas, soutient Losski, que chacun des éléments de l'ensemble du monde continue à demeurer une personne autonome, libre de ses choix. Pour un groupe bien déterminé d'objets artificiels, Losski fait une exception quant à leur appartenance substantielle : « Les choses qui ne sont que cela, c'est-à-dire les combinaisons d'agents produites en conformité à une idée abstraite, telles que, p. ex., l'assiette, le nid, la toile d'araignée, ne sont pas des êtres vivants ; pourtant elles aussi possèdent à leur fondement même des parties telles que des atomes d'oxygène, des molécules d'eau, etc., qui sont des personnes vivantes en puissance ». Un groupe particulier d'A.S. est constitué, dans la métaphysique de Losski, par les communautés historiques des hommes : « chaque ensemble social, nation, État, etc., est une personne relevant d'un ordre supérieur : il a pour principe une âme qui organise l'ensemble social de telle sorte que les hommes qui en font partie sont au service de l'ensemble dont ils sont les organes ». Ce qui n'empêche pas que « le caractère propre à une âme de ce genre » peut « sous certains rapports, se distinguer nettement du caractère des êtres qui en font partie ». Aussitôt que la personne rompt avec une façon d'agir primitive, fondée sur l'inimitié et l'antagonisme mutuels, elle cesse d'être une source productrice de processus matériels et elle accède à la sphère bien plus élevée de l'Esprit où elle revêtira une enveloppe fine et inusable. Mais l'entrée dans le Royaume de Dieu n'est possible qu'en s'engageant résolument dans la voie du « bien absolu » et en éradiquant totalement l'égoïsme et l'amour de soi pour lesquels, il y a de cela très longtemps, les A. S. se sont condamnés à séjourner dans l'enfer terrestre. Quant au problème de l'action que les A.S. ont les uns sur les autres, Losski critique le point de vue de son prédécesseur occidental : « La doctrine de

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Leibniz pour qui les substances [monades] « n'ont ni portes ni fenêtres », c'est-à-dire n'ont pas de communauté immédiate entre elles, cette doctrine doit être rejetée avec la plus grande détermination ». Pour Losski, une thèse de ce genre a conduit les partisans de Leibniz au solipsisme en gnoséologie dans la mesure où elle a exclu la connaissance des autres « moi » et où elle a rendu impossible la théodicée* en transformant Dieu en coordinateur des actions des individus, appelé à répondre par la bande des conséquences de leurs mauvaises actions.

Études : *Materiâ v sisteme organičeskogo mirovozzreniâ*, M., 1915 ; *Mir kak organičeskoe celoe*, M., 1917 ; Materiâ i žin', Berlin, 1927 ; *Svoboda voli*, P., 1927 ; *Tipy mirovozzrenij. Vvdenie v metafiziku*, P., 1931 ; *Učenie o perevopločenii. Intuitivizm*, M., 1992 ; *Čuvstvennaâ, intellektual'naâ i mističeskaâ intuiciâ*, M., 1995 ; cf. également : *Izbrannoe*, M., 1991.

N. N. Startchenko / Trad. P. Caussat

AKHOUTINE Anatoli (1940, Leningrad) – chimiste de formation, soutient sa thèse de chimie physique en 1965. Sans projet professionnel précis, il s'oriente vers l'épistémologie (un article sur l'histoire de la thermodynamique physique en 1967) avant de se convertir à la philosophie qui l'attire dès 1965 ; participant d'abord au cercle philosophique du MGU (Univ. de M.), puis directement à l'Institut de philosophie de cette même faculté (où il se lie avec G. Batichtchev, P. Gaïdenko*, etc.). Mais la rencontre décisive fut celle de Vl. Bibler* (mort en 2000) qu'il reconnaît comme son maître par excellence, dont il suit assidûment le séminaire non officiel, parmi un groupe de chercheurs réunis sous l'appellation de « Dialogue des cultures » [Dialog kul'tur], autour de la revue *Arché* [Arhe] (première livraison, 1993). Première publication d'A. : « Aux sources de la pensée théoricienne ») dans la revue *Voprosy filosofii*, 1973). Dernier recueil en date : *Les basculements du temps* [Povorotnye vremena] (SPb., 2005). La philosophie telle qu'elle s'est introduite dans la vie de l'auteur s'apparente à une secousse tellurique, à un étonnement au sens fort [*iz-umlenie* : terme chestovien, étonnement qui met l'esprit hors de ses gonds]. C'est une pensée engendrée par la crise, à partir de la crise elle-même qui produit comme une nouvelle naissance, cette pensée (naissante) se forgeant en rupture face à d'autres pensées dont l'existence ne se découvre qu'en fonction de la rupture elle-même ; la raison (*logos*) est donc en son fond contrastive, oppositive, polémique, autrement dit « dia-logique ». C'est ensuite l'idée, corrélative, de l'historicité de l'expérience du monde, car les « choses » que pense (affronte) un tel « dia-logos » sont entraînées par les soubresauts de son histoire ; la face du monde varie dans la même mesure (il y a ainsi un monde de l'Antiquité grecque, du Moyen Âge, des Temps modernes, sans oublier celui qui se prépare, sourdement, dans les convulsions du temps présent, chacun de ces moments formant boucle, en rapport avec un antérieur contesté et un ultérieur potentiel, encore indéterminé. C'est, enfin, l'idée de l'« être » lui-même comme « procès », au double sens de comparution et déploiement, à quoi renvoie l'ouvrage de 1997 (*Litige sur l'être* [Tâžba o bytii]), et en plus radical, dans la préface du livre de 2005 : « le procès de l'être » [tâžba bytiâ] ou « Logos polémique de l'être » [Polemičeskij logos bytiâ] (p. 17), ou encore : le monde comme « configuration mondaine des événements de pensée où se tisse la trame de l'être » [mir miroobrazuûčih *smyslovyh sobytij bytiâ*] (p. 16). Ces idées confluent dans un terme qui les rassemble et les irrigue toutes : la *culture*. Rien d'original en un sens dans cette entreprise où il est question de philosophie entendue comme une suite de commencements (ou de recommencements) différés, relancés, dont chacun se vit comme un événement [sobytie] présent (la tâche de ce moment) qui récapitule son

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

passé pour le projeter vers un « à-venir ». Il ne s'agit au fond que de répéter à nouveau les gestes de Socrate, de Descartes, de Kant, de Husserl (et autres), réactivés non comme fondateurs de systèmes, mais comme écho à une exigence radicale de pensée : impératif qui, répondant à un appel infiniment ancien, implique une responsabilité chaque fois nouvelle. Ici opère à plein le concept de « transduction » [transdukciâ], hérité de Bibler, et destiné à élaborer la logique de ces moments où la raison opère une torsion sur elle-même, se déprenant des systèmes constitués pour inventer, laborieusement mais résolument, un nouveau régime de pensée. Ainsi le « dialogue » du mythe et du *logos* à l'orée de la pensée hellénique ou l'invention de la conscience dans la tragédie grecque ; ou encore la tension, critique et féconde, entre « Athènes » et « Jérusalem » (cf. *Athènes et Jérusalem**). Deux moments sont particulièrement significatifs. Le premier porte sur la genèse de la « révolution copernicienne » ressaisie ici à partir des propositions de Th. Kuhn (*The Structure of scientific revolution*, 1962), mais en les approfondissant au moyen d'une analyse patiente des micro-déplacements qui finissent par provoquer un séisme notable, en l'occurrence la transformation des paradigmes inducteurs des Temps modernes (infinité du monde, concept d'inertie, etc.) (*L'innovation de Copernic et la révolution copernicienne* [Novaciâ Kopernika i kopernikanskaâ revolûciâ], 1991). Le titre, d'abord énigmatique, du second, (*La Sophia et le diable* [Sofiâ i čert], 1re éd. 1990), cache et révèle à la fois la gravité de ses enjeux : rien de moins qu'une interpellation de la cécité manifestée par la « philosophie » russe à l'égard de la « révolution » kantienne ; il s'agit, cette fois, d'une explication avec la pensée russe. On y voit un Russe se livrer, en « philosophe », à un examen de conscience de la « métaphysique religieuse russe » coupable d'avoir déserté la pensée critique au profit d'une ontologie omni-englobante. Avec, en filigrane, l'espoir de contribuer à une transduction libératrice. La question qui trace le fil rouge de toute cette œuvre est : qu'est-ce que la philosophie ? À quoi engage, pour l'individu, la « conversion » philosophique, face à un monde qui n'en veut pas et qui pourtant ne subsiste que d'être renouvelé et réinventé de moment en moment par des sujets résolus à penser à leurs risques et périls ? Sans doute un non savoir qui ouvre un espace de questionnement, mettant en œuvre un *logos* libre, dissident et vigilant pour lequel rien n'est *donné* [dannoe] qui ne soit en même temps *exigé* [zadannoe].

Œuvres : *« Physis » i « Natura ». Ponâtie « priroda » v Antičnosti i Novoe vremâ*. M., 1988 ; *Tâžba o bytii*, M., 1997 (recueil des principaux textes d'A.). L'ensemble est repris et fortement augmenté dans : *Povorotnye vremena. Stat'i i nabroski*, SPb., 2005.

P. Caussat

AKSAKOV Constantin (1817, Novo-Aksakovo, province d'Orenbourg -1860, île de Zante) – philosophe, essayiste, poète, historien, théoricien du slavophilisme*. Fils de l'écrivain S. Aksakov, frère d'Ivan Aksakov*. Entre 1832 et 1835, études à la Faculté des Lettres de l'Univ. de M. Étudiant, il a fréquenté le cercle de Stankévitch* et, comme les autres, a été marqué par la philosophie allemande (notamment Hegel). Cette influence reste sensible dans son mémoire de magistère** sur « Lomonossov dans l'histoire de la littérature et de la langue russes » (1846), malgré l'orientation globalement slavophile de son travail et l'originalité de ses conclusions (par exemple, l'approche originale de la question du style). À la fin des années 1830, A. se rapproche de Khomiakov* et de Kiréievski*, et devient bientôt l'un des théoriciens du slavophilisme. L'apport majeur d'A. à la pensée slavophile est une théorie politique et sociale qui comprend aussi une lecture originale de l'histoire russe, ainsi qu'un système de conceptions es-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

thétiques. Ses idées sur l'histoire ont été formulées à la fin des années 1840 et au début des années 1850 (« Une voix de Moscou » [Golos iz Moskvy], « Les « exclus » : phénomène de société ou phénomène de clan ? » [Rodovoe ili obĉestvennoe âvlenie izgoj ?], « La vie quotidienne des Slaves préchrétiens en général et des Russes en particulier » [O drevnem byte u slavân voobĉe i u russkih v osobennosti], etc.). D'après lui, la vie des tribus slaves était déterminée par la commune paysanne* et les mœurs paysannes traditionnelles. Voyant les territoires qu'elles exploitaient constamment à la merci de toutes les attaques, les tribus slaves furent amenées à créer un État. C'est à cette fin que les Varègues** furent appelés, pour implanter dans l'espace russe l'idée qui lui était étrangère d'un État constitué. Ceci permit aux autochtones de ne pas confondre pour eux-mêmes les notions d'État et de *terre* (au sens de *terroir*, *pays* [zemlâ] – N. du. T.) (cf. « La Terre et l'État »*) et de ne consentir à leur association qu'elle ne fût librement choisie. Cette notion de *pays*, A. l'assimilait à celle de *peuple*, ce terme désignant pour lui la couche inférieure de la société, ceux dont la conscience était imprégnée par les idées données par la foi et par la vie de la commune rurale. L'État était porteur du principe de pouvoir, lequel ne tendait qu'à réaliser une « vérité extérieure », ce qui s'accomplit dans l'organisation politique et juridique des sociétés de type occidental. A. jugeait que l'État, dans son principe même et indépendamment de la forme du gouvernement, était une manifestation de violence. Et c'est à A. que l'on doit justement d'avoir qualifié le peuple russe d'« étranger à l'idée même d'État » [negosudartsvennyj narod]. Dans une lettre à Herzen*, M. Bakounine* reconnaissait qu'A. et ses amis avaient façonné ses idées anarchistes, quand il était devenu, dès la fin des années 1840, ennemi de l'État pétersbourgeois et « de l'idée même d'État » (*Lettres de M. A. Bakounine à A. I. Herzen et N. P. Ogarev* [Pis'ma M. A. Bakunina k A. I. Gercenu i N. P. Ogarevu], p. 310, cf. bibl.). Concluant à l'absence d'une organisation clanique développée chez les anciens Slaves, A. soulignait le rôle déterminant des relations familiales et communautaires dans leur existence, puisque tout en acceptant le pouvoir, le peuple russe avait préservé, comme son bien inaliénable, la vie de la commune rurale et les traditions familiales. Dans cette dernière, A. ne voyait pas simplement la commune paysanne telle qu'elle existait, mais donnait une interprétation beaucoup plus vaste de cette notion. Il trouve une manifestation du principe communautaire à Novgorod, où le peuple délibérait les questions essentielles au sein du *vétché***, ou encore dans les assemblées réunissant les habitants d'une même rue pour régler les problèmes les concernant. Il regarde la Russie comme une somme d'univers multiples formant des sortes de cercles originaux qui, s'emboîtant les uns dans les autres, partent d'éléments primaires pour s'élever jusqu'à des formations beaucoup plus vastes. La commune rurale est une cellule autonome, à laquelle le système de l'autogestion permet d'assumer des fonctions qui ne sont pas purement administratives, mais aussi productives. La conception de « la Terre et l'État » formulée par A. a joué un rôle central dans la critique de l'Occident et de son influence chez les slavophiles, elle a servi de fondement théorique à la voie historique particulière suivie par le peuple russe qui, selon A., préférait la « vérité intérieure » (un mode de vie fondé sur la morale chrétienne, dont la commune paysanne était l'incarnation historique) à une « vérité extérieure » (l'État de droit des sociétés de type occidental). Cependant, plusieurs des théories élaborées par A. (au premier chef, l'idée d'un peuple russe « étranger à l'idée même d'État » [negosudarstvennyj], ou encore l'idéalisation de l'histoire de la *Rous*** prépétrovienne et de la vie du peuple au sein de la commune rurale) suscitaient

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

certaines critiques parmi les membres du cercle des slavophiles (notamment de la part de Khomiakov). A., qui défendait activement l'abolition du servage, s'efforça de démontrer la nécessité de la réforme en s'appuyant sur les principes généraux de sa théorie de la société. En 1855, il adresse à Alexandre II une Note consacrée à « la situation intérieure de la Russie » [O vnutrennem sostoânii Rossii], dans laquelle il expose un certain idéal de société, qui permettrait, de son point de vue, d'éviter les révolutions qui ébranlent l'Europe à cette époque. Dans le domaine des rapports juridiques et politiques, cet idéal implique une séparation des pouvoirs, grâce à laquelle chacun d'entre eux aurait son champ d'activité spécifique et ses tâches propres à réaliser. À l'État reviendraient la Défense et le soin d'assurer l'activité du gouvernement, des organes législatifs et judiciaires. Des affaires locales relèverait « la vie du peuple dans tous ses aspects, c'est-à-dire outre sa vie spirituelle et sociale, ce qui touche à son bien-être matériel aussi : l'agriculture, l'artisanat, le commerce » (*Théorie de l'État chez les slavophiles. Recueil d'articles* [Teoriâ gosudarstva u slavânofilov], p. 27, cf. bibl.). L'obligation effective de l'État consiste dans la défense de la vie du peuple, de sa liberté et de sa prospérité. Dès lors que le pouvoir intervient dans la vie intérieure du peuple, il le pousse à chercher une « vérité extérieure », autrement dit à développer une activité politique. La forme de gouvernement qui, selon A., correspond à toute l'histoire de la Russie, est la monarchie. Toutes les autres formes de gouvernement tolèrent que la société prenne part à la résolution des questions politiques, ce qui entre en contradiction avec le caractère du peuple russe. Cependant, A. estime nécessaire de rétablir l'institution du *zemski sobor***, assemblées où doivent être représentés tous les ordres de la société, ce qui permettrait au peuple d'exprimer une opinion, mais sans que le souverain se trouve contraint d'en tenir effectivement compte. A. critiquait vertement toute manifestation aristocratique de la part de l'élite de la société (« Le public, c'est le peuple. Essai de synonymes » [Publika – narod. Opyt sinonimov]). Le problème social majeur, celui qu'il fallait absolument résoudre, c'était, pour A., le schisme résultant des transformations opérées par Pierre Ier, quand les élites avaient été détachées du terreau national, constitué par les principes de l'orthodoxie et de la commune rurale. Seul le simple peuple était demeuré fidèle à ces principes qui faisaient de lui le dépositaire des valeurs universelles et le gardien du christianisme véritable. Les conceptions esthétiques d'A. s'étaient surtout formées dans la mouvance de la philosophie romantique, et avant tout, de la philosophie de l'art de Schelling. Par la suite, A. n'avait pas épargné ses efforts pour donner une interprétation philosophique du développement de la littérature et de l'art russes. Rejetant aussi bien la conception de « l'art pur » (« l'art pour l'art ») que le « naturalisme » en littérature (l'« école naturelle » de la littérature russe des années 1840), A. faisait de la *narodnost** (esprit national) le premier critère pour évaluer l'œuvre d'art. Il affirmait que l'objet de la littérature n'était pas obligatoirement « ce qui avait trait au peuple » et rien d'autre, mais que toute littérature devait exprimer la vie du peuple « par la lettre autant que par le verbe ». A. espérait que la littérature, qui avait pris le relais de l'art populaire traditionnel, céderait finalement la place à un art « synthétique » nouveau, dont le prototype lui paraissait être le « Poème » de Gogol*, les *Âmes mortes,* avec leur charge épique. Cependant, d'une manière générale, il était fort critique à l'égard de la vie littéraire de son temps (*Panorama de la littérature actuelle* [Obozrenie sovremennoj literatury], 1857). Pour établir l'originalité de l'histoire russe, A. se référa fréquemment à l'analyse des grandes œuvres du patrimoine littéraire et au folklore national.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Œuvres : *Poln. sobr. soč.*, M., 1860-1880, I-III ; *Teoriâ gosudarstva u slavânofilov*. Sb statej, SPb., 1898 ; Literaturnaâ kritika, M., 1981 (sovmestno s I. S. Aksakovym).

Études : *Pis'ma M. A. Bakunina k A. I. Gercenu i N. P. Ogarevu*, SPb., 1906 ; Vengerov S. A., « Peredovoj boec slavânofil'stva », in : *Sobr. soč.*, SPb., 1912, III ; Herzen A. I., *Byloe i dumy*, in : *Sobr. soč.*, M., 1956, IX, p. 162-163, 169-171 ; Chmielewski E., *Tribune of the Slavophiles : Konstantin Aksakov*, Gainsville, Florida, 1961 ; Galaktionov A. A., Nikandrov P. F., « Istoriko-sociologičeskie vzglâdy K. S. Aksakova », in : *Vestnik Leningradskogo un-ta*, 1965, III, N° 17 ; Cimbaev N. I., *Slavânofil'stvo*, M., 1986.

A. A. Popov, V. V. Serbinenko / Trad. C. Bricaire

AKSAKOV Ivan (1823, Kouroïedovo (Nadiojino), province d'Orenbourg -1886, M.) – philosophe, essayiste, théoricien du slavophilisme*. Fils de l'écrivain S. Aksakov, frère de Constantin Aksakov*. Diplômé de l'Institut Impérial des Sciences du droit de SPb. (1842). Jusqu'en 1851, il sert dans la fonction publique. En mars 1849, ses prises de position slavophiles lui valent d'être arrêté : rapidement relâché, il est cependant placé sous surveillance policière secrète. En 1852 paraît, sous la rédaction d'A., le *Moskovski sbornik*, d'inspiration slavophile. Dès le deuxième volume, la publication est interdite, et A. perd sa licence de rédacteur. Pendant la guerre de Crimée, A. s'engage dans la division de Serpoukhov, au sein du corps des réservistes de M. Début 1857, il part en voyage à l'étranger. À Londres, il rend visite à Herzen*. En 1858, l'almanach *Poliarnaïa Zvezda* fait paraître sa satire intitulée *Choses vues au tribunal ou Séance à la chambre criminelle* [Sudebnye sceny, ili Prisutstvennyj den' ugolovnoj palaty] (Herzen qualifia l'œuvre de « géniale »). De retour en Russie (fin 1857), A. prend part à l'édition de la revue *Rousskaïa beséda*, et une fois levée la condamnation qui restreignait son activité professionnelle, il entre à la rédaction du quotidien *Parous*, interdit dès le deuxième numéro pour son engagement contre le servage. Dans les années 1860, A. devient rédacteur en chef de *Dien* (1861-1865) puis de *Moskva* (1867-1868), journaux qui, non conformistes et critiques, durent finalement fermer leurs portes sous la pression de la censure. Partisan d'une indépendance culturelle et politique des peuples slaves, A. a contribué à la création de sociétés de bienfaisance pour les Slaves (dans les années 1870, il a dirigé le *Comité slave* de M.), qui furent également bientôt fermées. Durant les dernières années (1880-1886), A. est le rédacteur en chef du journal *Rous*, où il promeut toujours les idéaux slavophiles, l'idée de l'unité slave, et persiste dans une pensée sociale indépendante et engagée. Ses points de vue sur la société sont proches de ceux de son frère Constantin et de Khomiakov*. Pour lui, l'idée fondamentale est celle de la *narodnost**, concept par lequel il entend un ensemble de particularités en matière d'esprit, de morale et de mœurs (telles que la foi, la commune rurale*, le quotidien du paysan etc.) qui caractériseraient la vie des couches inférieures de la société. A. espérait que la réforme du monde rural permettrait aux différents ordres sociaux de Russie de se rapprocher, et que l'institution du *zemstvo*** pousserait au rétablissement des liens organiques qui – croyaient les slavophiles –, caractérisaient la société de l'ancienne *Rous***. Leur projet suggérait que la noblesse mette fin d'elle-même à son existence en tant qu'ordre, que toutes les « différences artificielles entre ordres sociaux » soient supprimées, ce qui impliquait l'extension à tous des privilèges de la noblesse. A. perdit bientôt foi en la possibilité d'une harmonisation sociale rapide par la suppression des ordres, mais il n'en continua pas moins à critiquer le constitutionnalisme, dans la mesure où il regardait la Constitution réclamée par les libéraux comme étrangère à l'esprit du peuple et susceptible d'entraîner une rupture définitive entre

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

le peuple et le pouvoir autocratique. Les convictions monarchistes d'A. s'alliaient à la certitude que la reconnaissance de la liberté individuelle et civique était indispensable et que tout type d'état est fondamentalement imparfait. Pour lui, la fracture entre le peuple et l'État pouvait être surmontée par une force sociale nouvelle (la « société », un « peuple pleinement conscient de lui-même », au fond, une intelligentsia* populaire) qui jouerait un rôle avant tout en tant que force morale et spirituelle, mais non politique. Cependant, à observer les processus sociaux à l'œuvre dans son pays, il en vint à la conclusion que la « société » s'était montrée impuissante, incapable de remplir cette mission créatrice et unificatrice dont la Russie avait tellement besoin. Sa vie durant, A. s'efforça de se conformer aux idées des premiers slavophiles non seulement en matière politique et sociale, mais aussi religieuse et philosophique. En beaucoup de choses, il identifiait identité slave et confession orthodoxe. Il poursuivit le débat engagé par ses prédécesseurs avec le rationalisme, dans lequel lui-même voyait un savoir logique, « coupé » de tout principe moral. A. entretint des relations profondes, tant personnelles qu'intellectuelles, avec nombre des plus éminents acteurs de la culture russe (Dostoïevski*, Tiouttchev*, Vl. Soloviov* etc.).

Œuvres : *Soč.*, M., 1886-1887, t. 1-7 ; *I. S. Aksakov v ego pis'mah*, M., SPb., 1888-1896, t. 1-4 ; *Literaturnaâ kritika*, M., 1981 (en collab. avec K. S. Aksakov) ; *« I slovo pravdy… » Stihi, p'esy, stat'i, očerki*, Ufa (Oufa), 1986.

Études : Solov'ev V. S., *Iz vospominanij. Aksakovy*, in : *Pis'ma V. S. Solov'eva*, SPb., 1911, III ; Cimbaev N. I., I. S. *Aksakov v obĉestvennoj žizni poreformennoj Rossii,* M., 1978 ; Lukashevicg S., *Ivan Aksakov, 1823-1886. A Study in Russian Thought and Politics*, Cambridge, 1965.

V. V. Serbinenko, A. A. Popov / Trad. C. Bricaire

ALEXEÏEV Nikolaï (1879, M.-1964, Genève) – philosophe du droit, idéologue de l'eurasianisme*. Après des études à l'Univ. de M., séjours d'études à Berlin, Heidelberg et P.. Enseigne le droit à M. de 1912 à 1917. En 1917-1918, membre du comité de rédaction de la revue *Narodopravstvo*. En 1918, s'installe à Kiev. Élu professeur à l'Univ. de Tauride à Simféropol. Participe à la Guerre civile. Après l'évacuation de l'Armée des volontaires passe un an à Constantinople. À partir de 1922, enseigne le droit à l'Université de Pr.. À partir du milieu des années 1920, rejoint le mouvement eurasien. En 1931 il part à Berlin, où il enseigne à l'Institut universitaire russe. Après l'arrivée au pouvoir des nazis, il s'installe en France, où il enseigne les disciplines juridiques à Strasbourg et P.. Durant les années 40, il est à Belgrade, professeur à l'univ., et à partir de 1950, à Genève. A. a joué un rôle déterminant dans l'élaboration de la doctrine eurasienne du droit public et de son modèle d'organisation de l'État russe. Partant de l'idée qu'un territoire aussi vaste que la Russie-Eurasie* devait se doter d'un État bien organisé s'il voulait en garantir la pérennité, A. estime nécessaire de fournir un projet développé susceptible d'entraîner non seulement l'élite dirigeante, mais aussi la masse des citoyens. L'organisation étatique devait donc savoir concilier les principes aristocratique et démocratique, à travers une politique mise en œuvre par une minorité cultivée et consciente dans l'intérêt des masses (*Les Eurasianistes et l'État* [Evrazijcy i gosudarstvo]). Dans cet État, la couche dirigeante serait constituée par une « sélection » d'individus issus du peuple : elle façonnerait l'idéal de l'État, exprimerait la volonté unifiée de la nation ou des groupes de nations, en formant une espèce d'« ordre monastique » dont la première fonction serait d'offrir une direction spirituelle à la société et de dégager pour elle une vérité philosophique et religieuse supérieure. Dans le système d'A., le droit se conçoit d'abord comme « capacité juridique »

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

[pravomočie], c'est-à-dire comme la possibilité de réaliser différentes actions, par opposition aux systèmes juridiques qui mettent au premier plan les notions d'« obligation » et de « devoir ». Aux modèles européens de l'État, fondés sur la théorie du droit naturel*, A. oppose l'idéal de « l'État-Justice » [gosudarstvo-pravda] propre à la Russie ancienne, dans lequel l'État est soumis au « principe d'éternité » : cette notion de « vérité-justice » (*pravda*), qui inclut à la fois le droit subjectif et les normes de la justice, permet d'opérer la synthèse entre le droit et la morale, de faire des droits et des devoirs du citoyen un principe unique. L'approche d'A. suppose le dépassement du « droit objectif » normatif, lequel laisserait la place à ce qu'il appelle « le droit établi » : celui qui, fondé sur les idées religieuses et morales de la société, émane de la conscience juridique collective. Dans un État doté de ce système juridique, l'individu ne peut exister que comme incarnation de la totalité sociale, en quoi A. voit à la fois le but, le devoir et le droit du citoyen (« Pour préciser la doctrine du "droit objectif" » [K učeniû ob « ob"ektivnom prave »], p. 221-254, cf. bibl.). A. joua un rôle actif dans l'élaboration du programme social et économique de l'eurasianisme, dont le pivot était l'idée d'un « système de gestion mixte ». Cette proposition était inspirée par l'espoir de venir à bout de la polarisation de la société en « ultra riches » et « ultra pauvres », typique de l'économie de la propriété privée. Convaincu que le socialisme était incapable de résoudre le problème (puisqu'il se contentait de limiter le nombre des sujets de la propriété sans en modifier la structure), A. pensait qu'il fallait introduire une nouvelle conception, « fonctionnelle », de la propriété, en vertu de laquelle l'État imposerait aux possédants des obligations déterminées, et garantirait l'adéquation de l'activité des sujets économiques aux intérêts de la société. Il a aussi proposé un modèle pour les relations internationales au sein de la communauté formée par les peuples d'Eurasie, en extrapolant à partir de l'expérience idéalisée de l'État soviétique. Toutefois, ce dernier était critiqué pour sa promotion de la solidarité internationale du prolétariat, censée fonder la relation entre les peuples face à la menace supposée que représentait l'ennemi de classe. Du reste, pour A., si le principe fédéral est nécessaire à l'organisation de la Russie-Eurasie, il doit être débarrassé de l'idéologie communiste et s'appuyer sur la prise de conscience, par les peuples de l'Eurasie, qu'ils partagent un destin historique commun (« Le fédéralisme soviétique » [Sovetskij federalism], p. 240-261, cf. bibl.).

Œuvres : *Osnovy filosofii prava*, Pr., 1924 (rééd. SPb., 1999) ; *Na putâh k budučej Rossii (Sovetskij stroj i ego političeskie vozmožnosti)*, P., 1927 ; "Evrazijcy i gosudarstvo", in : *Evrazijskaâ hronika*, 1927, IX ; « Sovetskij federalism », in : *Evrazijskij vremennik*, P. 1927, V ; *Sobstvennost' i socializm. Opyt obosnovaniâ social'no-èkonomičeskoj programmy evrazijstva*, P., 1928 ; « Evrazijstvo i marksizm », in : *Evrazijskij sbornik*, Pr., 1929, VI ; Alekseev N. N., Il'in V. N., Savickij P. N., « O gazete « Evraziâ » : gazeta « Evraziâ » ne est' evrazijskij organ », P., 1929 ; *Religiâ, pravo i nravstvennost'*, P., 1930 ; *Teoriâ gosudarstva. Teoretičeskoe gosudarstvovedenie, gosudarstvennoe ustrojstvo, gosudarstvennyj ideal*, P., 1931 ; « K učeniû ob "ob"ektivnom prave" », in : *Tridcatye gody*, P., 1931 ; *Puti i sud'by marksizma. Ot Marksa iÈngel'sa k Leninu i Stalinu*, Berlin, 1936 ; « O budučem gosudarstvennom stroe Rossii », in : *Novyj grad*, 1938, N° 13 ; *Russkij narod i gosudarstvo*, M., 1998 ; *Ideâ gosudarstva*, SPb., 2001.

Études : Zenkovsky B., *Histoire…*, IV, chap. IV, 7 ; Dugin A., « Teoriâ evrazijskogo gosudarstva » in : Alekseev N. N., *Russkij narod i gosudarstvo*, M., 1998 ; Deforž I., *Filosofiâ prava N. N. Alekseeva*, M., 2006.

V. P. Kocharny / Trad. C. Bricaire

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ALEXEÏEV (pseud. Askoldov) Sergueï (1870/1871, M.-1945, Postdam) – philosophe religieux, vulgarisateur. A participé aux recueils *Problèmes de l'idéalisme* [Problemy idealizma]* et *De profundis* [Iz glubiny]*. Fils du philosophe Alexeï Kozlov*, qui, à l'époque de l'engouement pour le populisme, avait épousé une paysanne, dont il s'était bientôt séparé ; mais sa femme lui ayant refusé le divorce, les enfants nés de son second mariage, civil, ne purent légalement porter le nom de leur père : le nom Alexeïev est donc formé sur le prénom du père. Après des études de physique-mathématiques à l'Univ. de SPb., A. obtient son magistère** de philosophie à l'Univ. de M. pour son livre *Pensée et réalité* [Mysl' i dejstvitel'nost']. À partir de 1908, il est membre de la Société de philosophie religieuse* de SPb. Sa carrière universitaire commença tard (comme ce fut le cas pour son père), mais fut de courte durée. Dans les années vingt il fonde la Fraternité Saint-Séraphin-de-Sarov**, société religieuse tenue à rester secrète, vu l'époque. Arrêté comme tous les membres de cette société, il est d'abord déporté dans la République des Komi, puis à Novgorod. Au cours de la Seconde Guerre mondiale, après l'occupation de Novgorod, il est emmené en Allemagne. Les idées philosophiques d'A. se sont formées sous l'influence de Kozlov, et sont dans la droite ligne de la tradition leibnizienne en philosophie russe. Au point de départ de ses conceptions se trouvent le « moi » et l'idée d'un univers « plein d'âme » (panpsychisme**). « Le point central et jusqu'à présent le seul, qui ne puisse faire aucun doute, écrivait A., est notre conscience, dans tout ce qui de son contenu est accessible à la réminiscence, c'est-à-dire ce que nous appelons notre "moi" » (*Problèmes fondamentaux de la théorie de la connaissance et de l'ontologie* [Osnovnye problemy teorii poznaniâ i ontologii], p. 127, cf. bibl.). À côté du « moi », il existe d'autres formes d'être, dont l'essence relève de l'esprit. Bien que l'esprit d'autrui ne nous soit connaissable que de manière médiate, rien ne nous empêche d'étendre ce principe de l'âme à la nature organique et inorganique. L'idée d'un univers entièrement imprégné d'âme, estimait A., « n'est pas seulement la seule possible et pensable du point de vue purement gnoséologique, elle est aussi totalement corroborée par les données des sciences empiriques » (*Ibid.*, p. 204). Le monde matériel, A. le voyait comme l'image en perspective du monde extra-spatial rempli d'essences spirituelles – les âmes –, depuis celles des atomes de l'éther jusqu'aux âmes humaines, et de ces dernières jusqu'aux âmes des planètes, au-dessus des êtres humains (*Id.,* p. 236). La hiérarchie des âmes (de tout en bas jusqu'au plus haut) est couronnée par l'âme du monde, qui apparaît comme le principe général d'unité. Les substances individuelles (les âmes) qui constituent le monde comme totalité, sont en interaction, ce qui signifie d'après A. leur fusion, le passage ininterrompu « de la condition de l'une à celle de l'autre », au cours duquel pourtant leur singularité est conservée. Dans l'organisme qui constitue le monde, totalité vivante, l'âme doit aspirer à l'immortalité personnelle. « Concevoir la loi universelle qui régit le développement du monde, se conformer à cette loi sans se laisser détourner et sans faiblir, ainsi qu'à ces obligations individuelles qui échoient à chacun en partage et ne sont que l'application de cette loi à la manifestation singulière de chaque âme dans le système de l'univers, c'est justement cela qui signifie assurer stabilité et continuité au développement de sa propre âme » (*Id.*, p. 249). Ainsi, l'homme forge lui-même sa propre immortalité. Les disciplines qui peuvent aider à comprendre l'essence de l'ordre du monde pris comme un tout, ce sont la philosophie et la religion, qui découvrent à l'homme la possibilité de communier aux « sources de l'immortalité », afin qu'il en fasse les principes directeurs de sa vie quotidienne. La théorie de la connaissance, chez A., se

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

fondait sur la notion de « conscience immédiate ». « Toutes les connaissances, nous les puisons à deux sources : 1) de la conscience immédiate, qui est pour nous la réalité originaire, qui donne à notre connaissance sa base indispensable et son point de départ, et 2) de l'activité de penser » (*Pensée et réalité*, p. 116, cf. bibl.). La conscience diffère de la connaissance, qu'A. à la suite de Kozlov appelait symbolique. Le caractère symbolique de la connaissance découle du fait que l'objet de la connaissance est transcendant à notre conscience. Chaque individu doit prendre conscience que derrière tel ou tel symbole se cache la réalité effective, déterminée, d'une substance spirituelle. Bien que la conscience embrasse tout le vivant et le non vivant, elle ne peut appréhender que « ce qui est matérialisable des forces intérieures ». Elle se présente comme une sphère à trois enveloppes, à l'intérieur de laquelle des énergies se déplacent, de la périphérie vers le centre et vice-versa. « À la couche externe correspondent les sensations, à la suivante les contenus spécifiquement cognitifs, et à la plus proche du centre ce que l'on désigne comme le sentiment et la volonté » (*La conscience comme totalité* [Soznanie kak celoe], p. 33, cf. bibl.) Du concept de conscience A. tirait celui de la personne, qui comportait, parmi ses signes distinctifs, l'invariabilité et l'individualité. « Nous pouvons définir la personne comme la cohérence maximale entre l'unité de la conscience ou du « moi » et ce qui est éprouvé au plus profond, le plus invariable et le plus singulier » (*Ibid.*, p. 47). L'éclat d'une personnalité vient de ce que la conscience se développe et se révèle au grand jour dans toute sa profondeur, l'homme devant pour cela s'éloigner du monde physique et s'immerger dans la conscience de soi. Sur la question de l'espace et du temps, A. soutenait les positions de Bergson, d'après qui ces catégories ne peuvent faire l'objet d'une analyse physique ou mathématique. Tout comme Bergson, A. affirmait l'existence d'un temps psychologique, le temps de l'âme. Du même coup il essayait, à partir de la conscience immédiate, de définir le temps sous sa forme originaire, tel qu'il est immédiatement perçu. Pour lui, ce travail revenait à dégager le sens religieux du temps. Dans le temps ainsi conçu, le passé ne disparaît pas et le temps apparaît comme une forme de durée qui est le caractère à la fois changeant et continu des états psychiques. A. rejette également la conception courante de l'espace comme expression de l'étendue extérieure, estimant qu'on ne peut se le représenter dans toute sa vérité qu'au plus profond de notre expérience intérieure. Zenkovski*, définissant A. comme l'un des représentants de la métaphysique propre au panpsychisme, soulignait tout particulièrement son apport à l'analyse « des questions les plus complexes posées par la gnoséologie contemporaine ».

Œuvres : *Osnovnye problemy teorii poznaniâ i ontologii*, SPb., 1900 ; « Myšlenie kak ob"ektivno obuslovlennyj process », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1902, N° 66 ; « V zaĉitu čudesnogo », *Ibid.*, 1903, N° 71 ; A. A. Kozlov, M., 1912, SPb., 1917 ; « Vremâ i ego religioznyj smysl », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1913, N° 117 ; *Mysl' i dejstvitel'nost'*, M., 1914 ; « Vnutrennyj krizis transcendental'nogo idealizma », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1915, N° 125 ; *Soznanie kak celoe. Psikhologičeskoe ponâtie ličnosti*, M., 1918 ; *Gnoseologiâ*, Pg., 1919 ; « Duh i materiâ » in : *Novye vehi*, Pg., 1945, N° 2.

Études : Zenkovsky B., *Histoire…*, III, chap. VII, 6, 7 ; Lihačëv D. S., *Vospominaniâ*, SPb., 1995, p. 127-129 (données biographiques).

L. V. Firsova / Trad. F. Lesourd

AMANTS DE LA SAGESSE [Lûbomudry] (Nous retenons cette traduction, plutôt que « philosophes », afin de replacer ce terme dans son contexte historique et culturel. Hérité de la littérature maçonnique et mystique du XVIIIe s., où il désignait surtout

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

l'amour de la sagesse suprême, d'origine divine, le terme *lioubomoudrie* – litt. « amour de la sagesse » –, est repris au XIXe s. dans le sens de « philosophie » – N. du. T.) – cercle philosophique créé à M. en 1823 et regroupant Odoïevski* (président), Vénévitinov* (secrétaire), Kiréievski*, Kochelev** (cf. Jeunes des archives*). Kochelev affirme que les séances étaient secrètes. En décembre 1825 (après le putsch manqué des décembristes* – N. du. T.), Odoïevski détruisit les protocoles et le cercle décida de se dissoudre. Ses membres continuèrent néanmoins à se réunir. L'influence des A. de la s. n'est donc pas limitée à l'existence de leur cercle. Leur activité s'est au contraire développée à partir de la fin des années 1820 et au début des années 1830. Les membres du cercle avaient pris pour nom *amants de la sagesse* [lûbomudry] et non *philosophes* [filosofy] afin de se démarquer des conceptions de la philosophie française du XVIIIe s. Cette dernière avait été remplacée en Europe par la philosophie idéaliste allemande, que les A. de la s. considéraient comme une puissante impulsion pour le « réveil philosophique » en Russie (en particulier l'enseignement de Schelling – cf. Schelling en Russie*) et pour l'interprétation philosophique de l'identité nationale. Le cercle débattait de la vocation de la Russie, de ses espoirs et de sa destinée. Les A. de la s. se proposaient de donner un fondement philosophique à la culture russe. Ils croyaient en la possibilité d'établir une théorie absolue qui eût permis de satisfaire tous les besoins spirituels de l'homme et de mettre au point un projet de société parfaite. La philosophie, comprise dans l'esprit de Schelling, était considérée comme l'*alpha* et l'*oméga* de l'activité intellectuelle de la Russie et comme le chemin vers sa perfection et son intégrité. Homme de talent, mort prématurément, Vénévitinov a joué un rôle prépondérant dans l'orientation schellingienne du cercle des A. de la s. Selon lui, la philosophie doit réunir tous les domaines de l'activité intellectuelle et artistique et éclairer le rôle historique de la Russie. Odoïevski a souvent souligné la nécessité de créer une revue, considérant qu'en Russie il n'y avait « pas une seule revue qui consacrât ne fût-ce que quelques pages à la philosophie et qui eût familiarisé les lecteurs avec les génies et les amis de l'humanité. » La revue *Mnémosina*, fondée en 1824 et dont seules quatre livraisons virent le jour avant sa disparition à la fin de 1825, accordait une attention particulière à l'esthétique, dont les A. de la s. s'efforçaient de faire une science susceptible de transformer la société, et de favoriser l'apparition d'une critique littéraire et artistique. Les auteurs critiquaient les tares sociales, expliquant le déclin de la religion par l'expansion de l'utilitarisme de J. Bentham. Au mercantilisme, ils opposaient la foi et la poésie. Ces idées furent développées dans les articles de Vénévitinov « La sculpture, la peinture, la musique » [Skul'ptura, živopis', muzyka], « Le matin, le midi, le soir, la nuit » [Utro, polden', večer, noč'], « Lettre à la comtesse NN [A.I. Troubetzkaïa] » [Pis'mo grafine NN.], « Dialogue de Platon et d'Anaxagore » [Beseda Platona s Anaksagorom]. Odoïevski prit part à la revue non seulement comme propagandiste de la philosophie, mais aussi comme moraliste et auteur satirique. Lors de leurs réunions chez les Vénévitinov en septembre 1826, alors que Pouchkine lisait son *Boris Godounov*, les anciens membres du cercle des A. de la s. décidèrent de fonder une nouvelle revue, le *Moskovski vestnik*. Vénévitinov en établit le programme qu'il intitula « Quelques idées pour servir de plan à la revue » et où il définit l'orientation sociale et éducative. Le sujet principal devait en être la question du rapport de la culture russe à la culture occidentale. En Russie, le romantisme philosophique s'était épanoui au moment même où en Occident, son influence commençait à décliner. Il fallait donc remettre en cause soit les idées romantiques, soit la capacité de l'Europe à incarner les idéaux d'une liberté fondatrice de la personne et de la spécificité de la culture. Les A. de

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

la s. préférèrent la seconde option, déclarant que « le XIXe s. [appartenait] à la Russie » (Odoïevski). Pour les A. de la s., le mal de l'Occident tenait à ce qu'il s'était trop occupé des « conditions matérielles de la vie matérielle », à ce que « le sentiment d'auto-conservation [s'était] développé jusqu'à un égoïsme tatillon et un *a priori* hostile envers le prochain », et à ce que « la nécessité de la vérité avait été déformée en exigences grossières des sens et en besoins futiles » (Kiréievski). En regard, les A. de la s. opposent la question de l'instruction en Russie, qu'ils rattachent au développement des lettres, appelées à exprimer l'esprit national et à privilégier la personnalité dans son intégrité, ses aspirations profondes qui l'élèvent au-dessus du quotidien. Romantiques, les A. de la s. n'ont pas créé de système philosophique cohérent. Leurs déclarations philosophiques sont entremêlées de considérations sur l'esthétique et la création artistique. Elles sont dispersées dans leurs œuvres littéraires, dans leurs lettres et dans leurs articles. Leur œuvre, non dénuée de profondeur et d'originalité, peut être considérée comme un commentaire sur la culture ayant rendu possible le développement ultérieur de la philosophie et ayant permis l'éducation esthétique des lecteurs. Les A. de la s. ont été les premiers à évoquer la question de l'intégralité du savoir et l'idée que la fragmentation du monde spirituel intérieur est l'obstacle principal à la vérité dans son aspect global. Ils ont fait état du déclin moral de la civilisation européenne, condamnant l'égoïsme, l'individualisme, la passion du gain. Nourris de philosophie allemande, ils ont beaucoup fait pour libérer la connaissance théorique de l'empirisme. Leur principal mérite est d'avoir contribué à affirmer l'idée d'une littérature et d'un art nationaux.

ÉTUDES : Koyré A., *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe siècle* (1929), P., 1976 ; Pâtkovskij A. P., *Knâz' V. F. Odoesvkij i D. V. Venevitinov*, SPb., 1901 ; Sakulin P. N., *Iz istorii russkogo idealizma. Knâz' V. F. Odoevskij*, M., 1913 ; I, 1 ; Mann Û., *Iz istorii russkogo romantizma*, M., 1988 ; Košelev A. I., *Zapiski (1812-1883)*, M., 1991 ; Kamenskij Z. A., *Moskovskij kružok lûbomudrov*, M., 1980 ; Saharov V. I., *Iz istorii russkogo romantizma*, M., 1988 ; Peskov A. M., « U istokov russkogo filosofstvovaniâ : šellingianskie tainstva lûbomudrov », in : *Voprosy filosofii*, 1994, N° 5 ; Aronson M., Rejsner S., *Literaturnye kružki i salony*, M., 2001.

T. I. Blagova / Trad. St. Viellard

ANDREÏEV Daniil (1906, Berlin-1959, M.) – poète, écrivain, philosophe religieux, historien de la culture russe. Fils de l'écrivain Léonide Andreïev. Diplômé de l'Institut Supérieur de Littérature. Après avoir combattu pendant la Seconde Guerre mondiale, en avril 1947 A. est arrêté pour « activités littéraires antisoviétiques » et condamné à 25 ans de réclusion. À la prison de Vladimir, il compose un recueil poétique intitulé *Les Dieux russes* [Russkie bogi] et une œuvre monumentale d'historiosophie, *La Rose du monde* [Roza mira] (première publ. M., 1991). Dans le recueil *Les Dieux russes*, la « musique du vers » contribue à une représentation spirituelle de l'Univers, elle exprime la métahistoire de l'espace russe, les destinées de la culture russe, l'évolution de l'homme et le « développement spirituel de la personnalité ». Le poème épique *Navna* (Âme Conciliaire – cf. Conciliarité, *Sobornost** – de la Métaculture des terres russes) y occupe la première place, ainsi que le *Dit de Yarosvet* [Skazanie o Jarosvete] (Yarosvet étant le guide spirituel du peuple russe tout entier, l'un des grands démiurges de l'humanité). A. croit en la Sainte Russie, dont les Justes rassemblés (le *conseil*, σύγχλητος, de leurs âmes) – forment l'un des « mondes supérieurs où se révèle la Lumière** ». Le talent poétique d'A. et sa profondeur visionnaire le rattachent à l'Âge d'argent** de la culture russe. Mais quel que soit son génie poétique, la grande œuvre

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

de sa vie, c'est *La Rose du monde* – expérience spirituelle unique dans son effort pour trouver un accès aux « autres mondes ». Creuset de religion, de mythologie, de philosophie, de sagesse orientale et occidentale, ce traité n'en est pas moins tiré du fonds immémorial de la culture russe, et dans le « sein mystérieux de la Russie », depuis Pouchkine* jusqu'à A. Blok*, A. découvre les précurseurs de sa *Rose du monde*. C'est à Lermontov, Dostoïevski* et Vl. Soloviov* qu'il accorde un rôle décisif, eux qui furent capables de « contempler les espaces cosmiques et les perspectives métahistoriques ». Le titre même de *Rose du monde* lui a sans doute été inspiré par la vision de Dante et sa « Rose blanche du paradis » (*La Divine Comédie*, Le Paradis, chants XXX-XXXIII), dont les fleurs révélèrent au poète

> *« formant la cour du ciel, deux grands barnages.*
> *Ô Divine splendeur où je connus*
> *ces barons triomphants du vrai royaume… »*
> (*Divine Comédie*, Paradis, Chant XXX, 94-100,
> in : Dante, *Œuvres complètes*, Gallimard La Pléiade, P., 1965, p. 1640-1641)

La Rose du monde n'est pas un travail scientifique fondé sur une argumentation rigoureuse, c'est une œuvre mythologique et philosophique singulière, exprimant le très complexe *Credo* de son auteur. Tout comme le cosmos spirituel qu'elle dépeint, elle présente un ensemble de strates. C'est d'abord une utopie sociale (au sens littéral du mot grec, « pays béni des dieux »), fondée sur une critique approfondie de la société contemporaine (après tant de révolutions et deux guerres mondiales), dessinant l'idéal espéré d'une « humanité radieuse et harmonieuse », affranchie des tyrannies et des « guerres suicidaires ». *La Rose du monde* est aussi la synthèse littéraire de tous les enseignements et religions qui « tendent vers la Lumière », pareils aux différents pétales d'une unique « fleur de la spiritualité ». Ainsi resurgit l'idée éternelle d'une « religion universelle » qu'A. nomme « inter-religion » ou « pan-religion », ou encore « intelligence mystique et conciliaire de l'humanité vivante » (*La Rose du monde*, p. 13-14). Son projet de société est une Fédération mondiale d'états, chapeautée par une instance de contrôle éthique, dont l'activité conjuguée garantirait : 1) « l'éducation d'un homme moralement grandi » ; 2) « l'abondance matérielle et un excellent niveau de culture pour la population de tous les pays » ; 3) « une aide permettant à l'humanité de mettre en valeur ses plus hautes facultés et de suivre les principes d'un art porteur de la Lumière » ; 4) « la réconciliation des Églises chrétiennes et leur libre union avec toutes les religions tendant vers la Lumière » ; 5) « la transformation de la planète en un jardin » ; 6) « la transfiguration de la Fédération mondiale des états en une Fraternité » (*Ibid.*, p. 239). Ce projet de société doit se réaliser « sans effusion de sang et sans violence », ce qui, pour son auteur, le distingue de tous les courants sociopolitiques du passé comme du présent. L'ambition ultime est d'insuffler l'esprit et la Lumière à la nature toute entière. Tous ces efforts aboutiront plus vite, si l'on place à la tête de la Rose du monde des hommes d'une force spirituelle exceptionnelle, possédant « les trois dons suprêmes que sont l'esprit de justice, l'intuition des vérités religieuses dont l'art est le messager [*vestničestvo*], et le génie artistique » (*Id.*, p. 15). Le XIIe et dernier livre de *La Rose du monde* dépeint concrètement ce futur « Siècle d'Or » de l'humanité. Ici, toute l'attention se concentre sur l'éducation spirituelle et l'instruction de l'homme, auxquelles peuvent contribuer d'abord les temples (celui du Soleil

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

du Monde, qui a pour son emblème le cœur ailé ; celui de Jésus-Christ ; celui de la Vierge Marie, celui des *Conseils* – Assemblées des héros, des saints, des justes appartenant aux différents peuples, et des monades qui sont les forces de la nature, régénérées par la Lumière divine – les *stikhiali* [stihiâli]), mais aussi des Jardins Triomphaux avec leurs galeries dédiées au patrimoine historique, de grandioses Théâtres des mystères, des *Meditoriums* (offrant des conditions idéales pour la retraite et la méditation), des « monastères paisibles », des *philosofiats* (Palais de la culture consacrés à la philosophie et à la religion) et bien d'autres établissements. L'utopie d'A. porte sur la spiritualité, qui doit être affinée et approfondie, et sur l'intériorité de l'homme. C'est ce qui la distingue des utopies occidentales (Campanella, Th. More, F. Bacon etc.), essentiellement tournées vers le progrès matériel, scientifique et technique de l'humanité. Au contraire, A. met en garde contre le culte d'une « technique démoniaque », destructeur pour l'âme des hommes. « À la fin des temps », ce sont les immenses possibilités de la technique que l'Antéchrist utilisera pour étendre sa domination sur le monde, gouverner les vils penchants de la nature humaine et dépraver l'humanité. Tout cela doit arriver vers la fin du « Siècle d'Or », quand se flétrira la Rose du monde, quand ni ses guides suprêmes, ni l'humanité elle-même ne seront plus en mesure d'empêcher que ne se réalise la prophétie de l'Apocalypse sur la venue de l'Antéchrist. Mais le règne de l'Antéchrist lui aussi est destiné à finir, lorsque s'accomplira la deuxième prophétie, celle du retour de Jésus-Christ. A. reprend le concept antique d'*éon* (âge de la vie, de l'éternité) pour désigner les grandes étapes de la lutte entre Dieu et Lucifer, entre le Bien et le Mal, entre la Lumière et les Ténèbres. Le mystère sacré du premier *éon* s'achève par la victoire des forces de la Lumière, la mort de l'Antéchrist et le Jugement dernier sur les vivants et les morts (seuls quelques justes seront sauvés, tandis que toute la démono-humanité sera châtiée, plongée dans les abysses infernaux). Le deuxième *éon*, règne millénaire des justes, verra « le salut de tous sans exception », la transformation des chambres de supplices éternels en purgatoires, et celle des purgatoires en havres de guérison spirituelle : l'humanité souffrante s'élèvera, de strate en strate, jusqu'aux Mondes de la Lumière. Alors « l'histoire finira, ce sera le règne d'une harmonie universelle qui ne cessera de s'amplifier, et sera la substance même du temps » (*Id.*, p. 272). Vers le milieu du deuxième éon, toutes les strates du Châtiment se videront, la souffrance perdra toute son acuité, de même que la méchanceté et la luxure, l'engeance du démon sera transfigurée. Seul *Hagtungr* [Gagtungr], le Démon maître de la planète, persévèrera dans sa lutte contre Dieu et Jésus-Christ. Quand enfin il leur dira « Oui ! » pourra débuter le troisième *éon*, dont l'enjeu est la rédemption du Démon lui-même. C'est donc une eschatologie relativement optimiste. Sur le plan philosophique, le système d'A. est encore plus complexe : il comporte une méthodologie et une gnoséologie assez élaborées, une ontologie associée à une mythologie très travaillée, une anthropologie et une éthique spiritualistes, ainsi qu'une culturologie originale. Il reste encore une strate, dans *La Rose du monde* : cette Métahistoire de l'Empire russe et de la Russie soviétique, ainsi qu'une Métahistoire de la culture russe. A. est un penseur religieux spiritualiste et une figure du cosmisme* russe. Il considère qu'entre sa pensée et la science, il « n'y a et ne saurait y avoir aucun point d'achoppement… Elles traitent de matières différentes… et sur les réalités que proclame *La Rose du monde*, la

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

science est encore muette à ce jour » (*Id.,* p. 18). En même temps, A. prend ses distances avec le matérialisme et l'athéisme : sa doctrine les contredit « de A à Z et sur chaque point » (*Id.,* p. 12). Ce qui le distingue, c'est une perception qui voit à travers les choses, « qui distingue, par-delà la réalité physique, d'autres strates, spirituelles ou relevant d'une matérialité différente » (*Id.,* p. 21). À ces dernières il donne aussi le nom de strates « transphysiques », car leur matérialité n'est pas la nôtre et possède des dimensions spatio-temporelles différentes. Quant aux strates spirituelles, il précise que « le mot "spirituel" au sens strict ne peut s'appliquer qu'à Dieu et aux monades » (*Id.,* p. 36). Les processus à l'œuvre dans « les strates d'une autre existence » et qui transparaissent à travers le cours des événements historiques, A. les appelle métahistoire, laquelle détermine l'histoire en la dominant. Pour étudier les différentes strates du Cosmos spirituel, A. explore trois champs de connaissance : celui de la métahistoire, celui du monde transphysique et celui de l'Univers (dans son devenir). Montrant les limites de la connaissance scientifique sans pour autant récuser le moins du monde sa valeur dans certains domaines précis, A. s'appuie sur une perception spirituelle de la vérité qui s'élabore en trois temps – les révélations métahistoriques, leur contemplation et leur interprétation –, vérité également liée à la « percée d'une conscience cosmique » et à l'aperception de la vérité grâce au mythe. Pour A., le mythe ne procède pas d'un « état enfantin » et passager dans la conscience de l'humanité, il est la composante obligée de toute métaculture tournée vers « une réalité supérieure transphysique ». La structure de l'Univers décrit dans *La Rose du monde* est extrêmement complexe et englobe des systèmes aux multiples strates : la *brahmfatura* qui entoure chaque corps céleste. La *brahmfatura* de notre planète, Chadanakar [Šadanakar], comprend plus de 240 strates de composition diverse. La strate physique, dans laquelle nous vivons, s'appelle *l'Enfor* [Ènfor] et constitue un *continuum* quadridimensionnel. De là part une série ascendante, celle des « mondes de la Lumière », et une autre, descendante – les « mondes du Châtiment » (les antimondes du démon) –, qu'A. décrit dans une « langue symbolique » inventée spécialement par lui. Parmi les « mondes de la Lumière », il y a *Salvaterra de Chadanakar* [Mirovaâ Salvatèrra] (qui abrite le *Logos* planétaire, la Mère de Dieu, et l'expression de l'Éternel Féminin – *Zventa-Sventana*), *Iroln* [Irol'n] (séjour des monades spirituelles de l'humanité), les *Conseils* (où les âmes radieuses des grandes figures de la culture ont leur demeure), etc. Ces forces providentielles sont orientées par la volonté créatrice de Dieu, et permettent à tout ce qui existe d'aller vers la perfection, c'est-à-dire de s'engager dans une évolution spirituelle. À ce processus s'opposent les puissances ténébreuses, « l'antimonde démoniaque », lui aussi composé de strates. *Hagtungr* [Gagtungr], le Démon de la planète Terre, a trois hypostases : *Histurg* [Gisturg] le Grand Tortionnaire, *Fokerma* la Grande Prostituée, et *Urparp*, celui qui accomplit le projet démoniaque. A. accorde une place toute spéciale aux « démons de l'impérialisme » : les *uitsraor* [uicraory], qui jouent un rôle contradictoire dans la métahistoire des peuples. Ainsi, le *uitsraor* russe, *Jrougr* [Žrugr], à partir du règne d'Ivan le Terrible jusqu'à celui d'Alexandre II, a édifié le grand empire de la Russie et affirmé son importance dans l'histoire du monde, tout en se détruisant lui-même par l'instauration de la grande tyrannie. À son apogée, sous Staline (cf. Pouvoir*), celle-ci s'effondra, issue rendue inéluctable par « la loi d'airain des causes et des conséquences morales (*karma*) ». Toutefois,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

cette loi ne s'applique pas automatiquement, et chacun peut choisir entre Dieu et le Diable. Le chemin vers Dieu passe par « la liberté, l'amour et la participation active de l'univers au projet divin [bogosotvorčestvo] » (*Id.,* p. 50). Partant d'une « conception providentialiste » de l'histoire et de la culture, A. veut mettre en évidence leurs sources profondes, les forces qui les animent, et leur valeur relative, en fonction des résultats spirituels auxquels elles ont abouti.

Œuvres : *Roza Mira. Metafilosofiâ istorii*, M., 1991 ; Sobr. soč., M., 1993.

Études : Gruševskij V., « Čelovek sinej epoxi », in : Andreev D., *Roza Mira*, M., 1991, p. 283-296 ; Kurakina O. D., *Russkij kosmizm kak sociokul'turnyj fenomen*, M., 1993.

G. Ia. Streltsova / Trad. C. Bricaire

ANITCHKOV Évguéni (1866, région de Novgorod-1937, Belgrade) – historien et théoricien de la littérature, du folklore, des mythes et des idées esthétiques. Étudiant en lettres et histoire à l'Univ. de SPb. depuis 1886, il en est exclu en 1887 pour avoir participé à des désordres étudiants. De 1887 à 1889, en Ukraine où il fait son service militaire, il se met à collecter les productions du folklore et à étudier les rituels populaires. De 1889 à 1892 il termine sa formation au département d'études romano-germaniques à l'Univ. de SPb. Il est admis comme enseignant-chercheur dans cette même univ., et c'est en qualité de *privat-docent*** qu'il enseigne l'histoire des littératures occidentales à l'Univ. de Kiev (1895-1901) puis de SPb. (1902-1917). En 1904 il soutient sa thèse sur « Les chants des rites de printemps en Occident et chez les Slaves » [Vesennââ obrâdovaâ pesnâ na Zapade i u Slavân] qui, en 2 parties, fut publiée sous le même titre (SPb., 1903-1905) et reçut le prix Ouvarov**. À partir de 1908 (ou de 1903 selon d'autres sources) il est professeur à l'Institut de neuropsychiatrie de SPb. En même temps, il participe activement aux travaux de la Société Nestor le chroniqueur**, enseigne aux Cours Supérieurs Féminins**. Il se rend fréquemment à l'étranger et séjourne même quelque temps en France avec sa famille. En 1901, il fut l'un de ceux (avec Kovalevski*) dont l'initiative contribua à créer l'École russe des Hautes Études en Sciences Sociales à P.. Il étudia le provençal et la philologie avec les plus grands spécialistes européens (en particulier Gaston Paris). À Oxford il donna des cours sur le folklore slave et la mythologie comparée. Tout en étudiant l'œuvre de Shakespeare, il analysa également la littérature occidentale contemporaine, ainsi que l'évolution de la littérature russe du point de vue de la théorie littéraire et de l'esthétique. Il a consacré des articles à Balmont, Léonide Andreïev, Brioussov**, Gorki. Cependant, son principal objet d'étude demeurait la religion des slaves et l'art. En 1914 paraît l'une de ses œuvres les plus importantes, *Le paganisme et la Russie ancienne* [Âzyčestvo i drevnââ Rus'] consacrée à la reconstitution de la vision du monde païenne et à l'analyse des formes archaïques de la culture spirituelle russe. Engagé dans un corps de volontaires au début de la Première Guerre mondiale, il fut ensuite affecté à un poste de censeur militaire. À partir de 1917, il se trouvait en France avec le corps expéditionnaire russe, et participa aux opérations sur le front de Salonique. En 1918 il émigra en Yougoslavie, où il continua ses activités d'enseignement et de recherche (dans les univ. de Skopje et Belgrade). Il se consacra à l'esthétique médiévale, à celle du symbolisme* russe, ainsi qu'à la problématique de l'histoire religieuse. Dans ses études sur les formes préchrétiennes de vision du monde et d'art populaire, A. adoptait la démarche comparatiste syncrétiste inaugurée par Alexandre Vessélovski**, en lui adjoignant les méthodes d'approche réservées aux phénomènes migratoires (dans l'étude des contes). Il partait du principe que les

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

conceptions et les croyances étaient les mêmes pour toutes les branches des Slaves. Surmontant le scepticisme chrétien dans l'étude du paganisme slave, il mit largement à profit les informations négatives fournies par les sources chrétiennes pour reconstruire les formes archaïques de la vision du monde préchrétienne. Ces reconstitutions rétrospectives faisaient intervenir dans une large mesure les données du folklore et de l'ethnographie, partant du fait que la culture archaïque préchrétienne était « la chair et le sang de la conscience populaire » pour toutes les générations suivantes. Il voyait d'un œil critique les tentatives pour réduire le paganisme à un polythéisme, considérait que la religion païenne était avant tout une divinisation de la nature et expliquait la vision du monde préchrétienne et son rituel par les nécessités de la vie pratique et les besoins des Slaves agriculteurs. À la différence de Vessélovski, plaçant la genèse de l'art dans le jeu, A. faisait découler le premier de la magie agraire. L'art populaire était à ses yeux la résultante d'actes à caractère sacral ayant une fonction utilitaire, pratique, au sein d'une société d'agriculteurs. Dans ses travaux d'esthétique, il se réclamait du « symbolisme réaliste ». Il s'intéressa également à la réception des motifs mythologiques dans l'œuvre des écrivains et des poètes.

Œuvres : *Literaturnye obrazy i mneniâ*, SPb., 1904 ; *Vesennââ obrâdovaâ pesnâ na Zapade i u slavân*, SPb., 1903-1905, I et II ; *Iskusstvo i socialističeskij stroj*, SPb., 1906 ; *Predteči i sovremenniki na Zapade i u nas*, SPb., 1910 ; *Âzyčestvo i Drevnââ Rus'*, SPb., 1914 ; *Hristianstvo i Drevnââ Rus'*, Pr., 1924 ; *Istoriâ èstetičeskih učenij*, Pr., 1926 ; *Zapadnie literatury i slavânstvo*. Očerki, v 2 t., Pr., 1926.

Études : « Avtobiografičeskie svedeniâ », in : Vengerov S. A., *Kritiko-biografičeskij slovar' russkix pisatelej i učënyh*, SPb., 1904, VI ; Ivanov V. I., « Aničkov Evgenij Vasil'evič », in : *Novyj ènciklopedičeskij slovar'* / F. A. Brokgauz, I. A. Efron, SPb., II ; Timenčik R. D., « Aničkov Evgenij Vasil'evič », in : *Russkie pisateli 1800-1917. Biografičeskij slovar'*, M., 1989, I, p. 77-78.

V. V. Milkov / Trad. F. Lesourd

ANTHROPOLÂTRIE – tendance à « ériger l'homme en objet d'adoration » (Zenkovski*). Pour Frank*, l'anthropolâtrie est une « idolâtrie de l'homme ». L'A. vient d'une part de l'enseignement des sophistes et d'un certain nombre de philosophes de la Renaissance, mais aussi d'autres représentations liées à l'anthropocentrisme et à l'idéologie d'un humanisme terrestre, c'est-à-dire athée ou quasi-athée. Dans l'histoire de la philosophie, on rencontre également des éléments d'A. alliés à une conception religieuse du monde et de l'homme. Dans la philosophie russe, il y a des traces notables d'A. chez Herzen*, Tchernychevski*, Pissarev*. Ainsi, Pissarev appelle la personne à s'émanciper de « diverses contraintes qui entravent l'expression d'une pensée personnelle – respect inconditionnel de la tradition, alignement sur l'idéal commun et toutes ces vieilleries qui empêchent l'homme vivant de respirer librement et de se développer "dans toutes ses dimensions" ». Pour Lavrov* l'homme est la source de la nature, de l'histoire, de sa propre conscience, le champion de la morale, celui qui transmue tout ce qui est. L'A. de Mikhaïlovski* est personnaliste : la personne et son destin sont sacrés et inviolables, elle « ne doit jamais être sacrifiée » et il faut toujours avoir le souci de son épanouissement. Dans sa lutte pour l'intégrité et la plénitude de l'homme, il refuse de voir la personne fractionnée et humiliée par « des individualités supérieures » – la famille, les groupes sociaux, la société. L'apothéose de l'homme est également perceptible dans les *Écrits du sous-sol* [Zapiski iz podpol'â], de Dostoïevski*, voyant dans la nature humaine les abîmes du bien autant que du

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

mal. L'homme peut, écrivait-il, « vivre selon sa sotte volonté » et il peut donc choisir la souffrance, accomplir des actes ineptes ou mauvais, tournant le dos à la raison, à la conscience, à l'utilité. « Toute l'affaire humaine ne consiste, semble-t-il qu'en une seule chose : que l'homme se prouve à chaque minute qu'il est un homme et non un vague boulon ». Il n'y a rien de plus important pour l'homme vivant que « son libre et souverain désir », et que son « caprice, fût-il barbare ». Dostoïevski croyait que l'homme devait nécessairement manifester son « Moi », son âme, face aux règles sans âme de la nature, de la société, de la science ; il croyait en la grandiose beauté de l'homme, sa grandiose pureté, qu'il fallait néanmoins faire tourner au bénéfice de l'humanité. Cet esprit d'admiration devant l'homme terrestre et ses œuvres, l'idée d'une A. qui ne voudrait pas voir la condition pécheresse, la déchéance de l'homme, le risque que l'on court à le déifier, étaient également propres à Gorki. « Pour moi, il n'y a pas d'autre idée que l'idée d'homme : l'homme, et l'homme seul, selon moi, est le créateur de toutes choses. C'est lui qui fait des miracles et dans l'avenir il maîtrisera toutes les forces de la nature. Tout ce qu'il y a de plus merveilleux dans notre monde a été créé par le travail et la main intelligente de l'homme… Je m'incline devant l'homme parce que je ne sens ni ne vois sur la terre rien qui ne soit l'incarnation de sa raison, de son imagination, de son esprit d'invention ». Certains philosophes russes, comme C. Léontiev*, ne voyaient dans ce type d'A. rien d'authentiquement bon ni d'authentiquement vrai. L'admiration rêveuse devant « l'idée de l'homme en général » et la volonté de se passer de Dieu, sachant la corruption de l'homme, de la vie terrestre et de la culture, – surtout contemporaine – mènent, selon Léontiev à la tragédie, celle de chaque homme en particulier et celle de l'humanité. Les existentialistes* russes essayèrent de concilier l'A. et le chemin qui va vers Dieu. Ils affirmaient l'immense valeur de la personne humaine, sa dimension unique, infinie, sa liberté, ainsi que celles de son âme et de sa vie, de sa lutte pour l'acte créateur et le salut. Berdiaev* l'écrivait dans *Le Sens de la création* [*Smysl tvorčestva*] (1916) : l'acte créateur est l'autojustification de l'homme devant l'être, « c'est la valeur en soi, *qui ne connaît pas de juge extérieur au-dessus d'elle-même* ». Le culte de la sainteté doit être complété par le culte du génie. La puissance de la Renaissance résonne dans les paroles de Berdiaev parlant de l'esprit de l'homme : « L'esprit infini de l'homme prétend à un anthropocentrisme absolu, supranaturel ; il se reconnaît comme centre absolu non pas d'un système planétaire particulier clos sur lui-même, mais de tout l'être, de tous les mondes ». L'A. de Chestov* se référait non pas à l'homme « raisonnable », social, mais à l'homme « vivant », audacieux, ayant la témérité de combattre pour l'impossible (cf. Lutte pour l'impossible*). Cela présuppose une « nouvelle dimension de la pensée » (« une foi »), un élan « insensé » vers Dieu. « Il n'y a pas de loi qui régisse l'homme, écrit Chestov dans son livre *Sur la balance de Job* [*Na vesah Iova*] (1929). Tout est pour lui, et la loi et le sabbat. Il est la mesure de toutes choses, il a vocation pour légiférer, comme un monarque absolu et il est en droit d'opposer à chaque disposition… la disposition contraire ».

ÉTUDES : Pisarev D. I., *Izbr. proizv.*, L., 1968 ; Dostoïevski F. M., *Zapiski iz podpol'â*, in : *Pol. sobr. soč.* v 30 t., L. 1973, V ; Berdâev N. A., *Filosofiâ svobody. Smysl tvorčestva*, M., 1989 ; Šestov L., *Soč* v. 2 t., M., 1993.

V. L. Kourabtsev / Trad. R. Marichal

ANTHROPOTHÉISME [Ćelovekobog] – concept décrivant l'idée de l'homme, ou l'homme naturel, ayant fait de lui-même, ou dont on a fait, une sorte de dieu ; antithèse du « Dieu-homme » dont Jésus Christ est le modèle absolu. Vl. Soloviov* a vu en l'A.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

une idée de l'homme à l'état de pure nature, manifestée chez les Grecs sous une forme esthétique ou spéculative, et chez les Romains « dans l'exercice de la raison pratique, de la volonté ou du pouvoir ». L'empereur romain divinisé en était pour Soloviov l'incarnation, mais une incarnation mensongère, dans la mesure où l'A. est par principe un idéal aussi impossible à atteindre que de vouloir transformer un animal en être humain. L'empereur est un « simulacre d'homme-dieu » qui ne fait que « singer la divinité », « une vaine tromperie » ; Soloviov le considère cependant comme « la manifestation annonciatrice » du Dieu-homme (cf. Divino-humanité*) (comme le singe est le « précurseur » de l'homme). De même, « dans la première moitié de l'histoire » se sont fait jour les conditions morales nécessaires à l'apparition du Dieu-homme, en la personne d'hommes d'une haute moralité, « porteurs, encore à l'état embryonnaire, du Royaume de Dieu ». Mais le Dieu-homme (le Christ), dans la conception de Soloviov, est un être qualitativement autre, à la fois Dieu et homme. Il n'est pas « le dernier mot de la cité terrestre » (sur le plan du développement moral), et donc pas l'homme-Dieu. Le problème de l'A. a trouvé son expression dans l'idéologie de l'anthropocentrisme, d'un humanisme terrestre, social, dans l'idée d'anthropolâtrie*. Boulgakov* rattache le principe de l'A. au péché originel, quand la communication directe avec Dieu a été rompue et que « l'homme est resté seul », étant à lui-même son propre maître : « vous serez comme des dieux ». Berdiaev*, dans son aspiration à réunir le « culte de la sainteté », au « culte de la génialité » et de la grandeur infinie de l'homme parmi ce qui est, a tenté de « surmonter l'opposition entre l'idée du Dieu-homme et celle de l'A. », ou encore entre christianisme et humanisme, ou entre l'homme spirituel et l'homme naturel. Dans une œuvre de jeunesse, *La philosophie de la liberté* [*Filosofiâ svobody*] (1911), il distinguait déjà deux conceptions du monde – l'une mystique, liée à la liberté et au Dieu-homme, l'autre magique, déterminée par la nécessité naturelle et susceptible de se transformer rapidement en « voie vers l'A. ». Vycheslavtsev* lui aussi a traité de « l'idée » de l'A. dans son *Éthique de l'Éros transfiguré* [Ètika preobražënnogo Èrosa] (1931). Selon lui, l'essentiel de cette idée se trouve dans la reconnaissance de l'homme, fût-ce de son Moi (Max Stirner), de l'« humanité », du « collectif », du « prolétariat » (Feuerbach, Marx) comme étant la plus haute « valeur, la chose sacrée », « le seul Dieu que nous connaissions ». À propos de l'anthropocentrisme et de l'humanisme de la Renaissance, mais aussi du « progrès technique des derniers siècles », Frank* notait : « L'homme se sent ici comme une sorte de dieu terrestre ». La « croyance » humaniste dévoyée en « l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu » est selon lui génétiquement liée à l'essence du christianisme, car « l'humanité » de l'homme n'est pas quelque chose de purement humain, mais son « immémoriale Divino-humanité ». Il n'en reste pas moins que la « force surnaturelle » du mal se niche elle aussi en l'homme. Pour Frank, dans la philosophie de Nietzsche par exemple, le vieil humanisme qui faisait « un dieu de l'homme naturel » se délite déjà, et apparaît comme un « esprit prométhéen » pervers, une idéologie de la « bestialité », niant jusqu'à l'idée de l'homme et tout ce que la vie humaine peut comporter de sacré… Pour Frank, l'A., ou idolâtrie de l'homme, est remplacée par la *satanolâtrie*, idolâtrie de Satan, véritable « prince de ce monde ».

ÉTUDES : Solov'ev V. S., *Soč.* v 2 t., M., 1988 ; Frank S. L., *Soč.*, M., 1990, *Duhovnye osnovy obĉestva*, M., 1992. ; Bulgakov S. N., *Svet nevečernij*, M., 1994 ; Berdâev N. A., *Filosofiâ svobodnogo duha*, M., 1994 ; Vyšeslavcev B. P., *Ètika preobražënnovo Èrosa*, M., 1994.

V. L. Kourabtsev / Trad. C. Brémeau

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ANTINOMISME (du grec άντι-νομία – contradiction dans les lois) – démarche philosophique dialectique, dont le signe principal est l'antinomie, c'est-à-dire l'opposition radicale de propositions adverses, incompatibles dans un raisonnement (la thèse et l'antithèse). Dans l'histoire de la philosophie russe, ce sont les conceptions de Florenski* qui font la plus large place à l'A. ; il est également lié à l'arithmologie** de Bougaïev* et d'autres fondateurs de l'école philosophico-mathématique de M., qui opposaient à une conception analytique continue du monde la théorie des fonctions discontinues et plus largement l'idée d'une conception du monde discontinue, capable d'expliquer le fortuit, l'irrationnel, dans les actions de la personnalité individuelle. L'arithmologie, telle que la conçoit Florenski, repose sur le sentiment que le monde a subi une « fêlure », et peut-être, montre que sa fin est proche. Dans sa thèse de magistère** « Sur la vérité spirituelle » (1912), il définit sa méthode comme celle de la dialectique au sens large, c'est-à-dire une pensée non pas raisonnante, mais vivante et vitale, un condensé toujours plus vaste d'intuitions profondes, de pénétrations au cœur même de la vie des choses, par une pensée peu pressée de définir ses limites. Le monde, la vie, l'homme et sa raison, pour Florenski, appartiennent au péché, ils sont pleins de « fissures » réelles, de contradictions impossibles à « replâtrer ». C'est pourquoi la vérité elle aussi doit être contradictoire, elle doit être « une antinomie, et ne peut pas ne pas en être une ». Obligatoirement, tout comme elle s'affirme, de façon tout aussi convaincante et nécessaire, elle se nie. Aucune réfutation ne lui fait donc peur, et elle prend du point de vue formel une valeur absolue. Les vérités de cette sorte sont légion, elles sont les symboles de la Vérité absolue, ou des savoirs à son sujet. Plus on s'approche de la Vérité (de la Lumière**, de Dieu), plus les « fêlures » du monde ressortent par un effet de contraste ; son caractère antinomique devient de plus en plus évident, il ne disparaît que dans la « Jérusalem Céleste », vaincu par la Vérité une. Si la vérité est antinomique, d'après Florenski, c'est également parce que sa connaissance est une prouesse** [podvig] spirituelle, la foi, c'est-à-dire la « dépossession de soi », le renoncement à soi-même (de la part de la raison raisonnante). L'antinomie est suprarationnelle, c'est pourquoi le dogme antinomique concevable par la raison épurée aidée de l'Esprit Saint – l'objet de la foi à partir duquel commence le salut de l'homme –, est le véritable point d'appui de la raison. Pour Florenski, l'A. commence à Héraclite, qui a su apercevoir l'inimitié interne du monde et l'unité de l'être qui transcende le monde. Ensuite, l'A. a été développé par les Eléates, Platon, Nicolas de Cues, Kant, Hegel, Fichte, Schelling, Nietzsche, les théoriciens du pragmatisme, etc. C'est sur l'idée d'antinomie qu'est construite la Bible, en particulier le *Livre de Job* et les Épîtres de saint Paul. La forme verbale de l'antinomie – « oui » et « non » en même temps –, est la seule que puisse revêtir l'expérience vécue des mystères de la religion. La foi chrétienne dans son essence même est antinomique : l'amour éprouvé par le Moi mène à la négation de soi, au non-Moi, et par là même rapproche de la ressemblance avec Dieu (cf. kénotisme*). L'A. est propre à tout le symbolisme de la théodicée* et de l'anthropodicée**, telles que les comprenait Florenski, car le symbole est à la fois humain et suprahumain. Il se laisse apercevoir partout : dans la langue, dans l'art, dans la vision du monde, dans la structure de l'homme (ses deux principes, à la fois essence, ουσία, et hypostase), dans les pulsations de sa vie, dans ce qui marque la personne en ses caractères propres, dans les conditions de sa sanctification (la réunion des énergies Divine et humaine dans la prière, l'icône*, la croix), dans son activité économique, dans l'organisation interne et la succession des différents types de culture, etc. L'A. comme méthode et comme style de pensée est présent dans

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

les conceptions de Boulgakov*, la marque en est particulièrement éclatante dans *La Lumière sans déclin* [Svet nevečernij]* (1912). Son œuvre posthume, *La Fiancée de l'Agneau* [Nevesta Agnca] (1945), célèbre « l'antinomisme critique », elle évoque l'antinomie de l'homme (« à la fois personnel et universel »), le caractère antinomique de la délectation comme des souffrances. Les œuvres de Frank* montrent une compréhension bien particulière de l'A. C'est dans *L'Inconcevable. Introduction ontologique à la philosophie de la religion* [Nepostižimoe. Ontologičeskoe vvedenie v filosofiû religii]* (1939) qu'elle se donne pleinement à voir. Frank était fortement influencé par Nicolas de Cues, dont il dit dans l'introduction : « C'est lui qui est, en un sens, mon unique maître en philosophie ». Denys l'Aréopagite a également marqué sa compréhension de l'A., avec son idée que dans la cause primordiale de l'être il faut affirmer tout ce qui est, puisqu'elle est la cause de tout, et tout nier, puisqu'elle est infiniment au-dessus de tout. L'inconcevable*, pour Frank, c'est la réalité telle qu'elle est donnée dans l'expérience et indécomposable en notions, réalité dont la strate la plus profonde est le fondement premier et l'unitotalité* de ce qui est. Il est fondé sur le « ni l'un, ni l'autre », sur l'unité absolue, qui engendre la diversité et transcende cette dernière. Cependant l'inconcevable n'est pas seulement dépossédé de tout, « il embrasse tout et il est partout, il est rien et tout ». Le savoir concernant l'inconcevable est une « docte ignorance » (référence à Nicolas de Cues) qui apparaît comme la vision « d'un antinomisme absolument insurmontable dans l'être de l'inconcevable ». Une telle vision, d'après Frank, est inexprimable en paroles et en pensée. En elle, dans une entrée en contact muette, une emprise intérieure indicible, la « vérité supérieure » parle silencieusement d'elle-même et se découvre dans toute sa grandeur. Dans cette « vérité supérieure », la « conscience philosophique ultime » aboutit à « une oscillation » au-dessus de l'antinomie. On peut également découvrir des éléments d'A. dans les œuvres de Skovoroda* (l'enseignement sur les deux strates de l'être, la conception du corps humain comme ayant une existence en même temps de corps terrestre et de corps spirituel), chez Herzen* (dans ce que Zenkovski* appelle son « alogisme historique »), Vycheslavtsev* (l'antinomie du système et de l'infini, du rationnel et de l'irrationnel comme principale antinomie de la philosophie), Ern*, et d'autres philosophes russes. Bien que Berdiaev* se soit livré à une critique de l'A., celui-ci se manifeste néanmoins chez lui dans l'affirmation « d'une liberté en Dieu et d'une liberté en l'homme », dans la reconnaissance « non seulement d'un Dieu souffrant, mort sur la croix, mais également du dieu Pan, le dieu de l'élément terrestre », d'un culte rendu non seulement à la sainteté, mais également de la génialité créatrice (cf. *Le Sens de la création* [Smysl' tvorčestva], 1916). Polémiquant contre l'A., E. Troubetskoï* l'appelait « alogisme mystique » ; Vl. Soloviov*, les frères E. et S. Troubetskoï, N. Losski*, estimaient que le contenu de la contemplation mystique, de la foi, n'est pas divisé en éléments que l'antinomie rend incompatibles, c'est la raison pour laquelle il peut être exprimé dans une forme, libre de contradiction interne.

ÉTUDES : *Mističeskoe bogoslovie*, Kiev, 1991 ; Florenskij P. A., *Soč.* v 2 t., M., 1990 ; Bulgakov S. N., *Svet nevečernij*, M. 1994 ; Frank S. L., *Soč.*, M., 1990 ; en franç. : *L'Inconcevable. Introduction ontologique à la philosophie de la religion*, P., 2007 ; Polovinkin S. M., P. *A. Florenskij : Logos protiv haosa*, M., 1989.

V. L. Kourabtsev / Trad. F. Lesourd

ANTONI (Alexandre Boulatovitch) (1870, Oriol-1919, Loutzikovka, région de Kharkov) – moine-prêtre mégaloschème**, écrivain religieux et théologien, diplomate et voyageur. Militaire de carrière, ami personnel de l'empereur d'Abyssinie Ménélik

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

II, Boulatovitch éprouve au début des années 1900 une profonde crise intérieure, à la suite de laquelle il est versé dans la réserve (1903) et entre en 1906 comme novice à la Solitude** Saints-Nicéphore-et-Gennadi de Vajéozerski. En 1907, il part pour l'Athos et y prend l'habit. En 1913 il se trouve mêlé à la querelle sur la question du caractère divin du nom « Jésus ». Il prend la tête du mouvement des Glorificateurs du Nom (onomatodoxes*) dans l'ermitage de Saint-André, d'où les moines, sous sa conduite, chassent le supérieur en place. Le conflit aigu dans le milieu monastique et le siège de l'ermitage finalement investi par un détachement militaire, attirent l'attention de l'opinion russe sur la « rébellion noire » (v. par ex. N. Berdiaev*, *infra* « Ceux qui éteignent l'Esprit » [Gasiteli duha]). Dans ses travaux théologiques A. pose l'idée de l'unité indissociable du nom de Dieu et de son essence, montrant que l'énergie divine du nom, en présence d'une foi religieuse forte, transfigure l'âme et tout l'être de l'homme. Ces affirmations entraînent à l'encontre des Glorificateurs du Nom l'accusation d'hérésie, pour tentative de changer le nom divin en une certaine divinité autonome. En fait, le conflit concernait plus les « noms » que les valeurs religieuses russes orthodoxes, leur opposition radicale à de fausses valeurs, l'incompatibilité des authentiques noms chrétiens et des faux noms (d'usurpation). Les Glorificateurs du Nom, dirigés par A. trouvèrent un soutien auprès de nombreux prêtres et théologiens (l'évêque Théodore Pozdéievski, M. Mourétov, Florenski*, Boulgakov*, etc. voir *infra*, *Œuvres de théologie* [Bogoslovskie trudy]) qui défendaient la glorification du nom comme doctrine de l'Église. N'ayant pourtant pas obtenu sa réhabilitation ecclésiastique, A. fut tué en décembre 1919 dans sa cellule. Ses travaux, ainsi que le mouvement de la glorification du nom en lui-même déclenchèrent l'élaboration par des penseurs russes (Florenski, Boulgakov, Lossev*, etc.) de cette philosophie originale que fut la philosophie du nom*.

Œuvres : Antonij (Bulatovič), *Apokilogiâ very vo Imâ Božie i vo imâ Iisus*, M., 1913 ; *Moâ bor'ba c imâborcami na Svâtoj gore*, Pr., 1917.

Études : Berdâev N. A., « Gasiteli duha », in : *Russkaâ molva*, 1913, 5 août ; Bulgakov S. N. « Afonskoe delo », in : *Russkaâ Mysl'*, 1913, N° 9, p. 37-46 ; Kasvincev E.N., « "Čërnyj bunt". Stranički iz istorii "Afonskoj smuty" », in : *Istoričeskij vestnik*, 1915, N° 1-2 ; *Bogoslovskie Trudy*, 1982, XXIII, p. 269 ; Semenkin N. S., *Filosofiâ bogoiskatel'stva*, M., 1986. p. 46-59.

N. S. Semionkine / Trad. R. Marichal

ARSÉNIEV Nikolaï (1888, Stockholm-1977, New York) – philosophe, théologien, culturologue et critique littéraire. Fils d'un diplomate, A. est issu de la noblesse. De 1905 à 1910, il fait ses études à la faculté d'histoire et de philologie de l'Univ. de M., avant de poursuivre sa formation universitaire en Allemagne. En 1912, il reste, comme enseignant-chercheur, au Département des Littératures occidentales de l'Université de M. Proche de l'aile droite des octobristes, il a sacrifié au genre de l'essai (*Du Rôle de notre Gouvernement provisoire, de la liberté et de l'ordre dans la défense de la patrie* [O našem Vremennom pravitel'stve, o svobode i porâdke v zaĉite rodiny], 1917). De 1918 à 1920, il est professeur à l'Univ. de Saratov. Arrêté par deux fois en 1919, il émigre en mars 1920. De 1921 à 1944, il enseigne la littérature russe et la théologie à Königsberg et à l'Institut de théologie orthodoxe de l'Univ. de Varsovie (1926-1938). En 1924, il obtient le titre de docteur en philosophie. Dès 1927, il prend part au Mouvement œcuménique. Au sortir de la guerre, il s'installe à P. À partir de 1948, il est professeur à l'Acad. orthodoxe Saint-Vladimir de New York, et donne des conférences en Europe. La ressemblance entre cultures, époques et peuples différents

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

est au cœur de ses préoccupations philosophiques et culturologiques. La vie spirituelle de l'humanité lui semble avoir pour axe principal le dépassement du pessimisme qu'il avait découvert chez les Égyptiens, les Juifs et les Grecs de l'Antiquité et qu'il retrouvait dans le bouddhisme et le christianisme, par le biais du mysticisme : « Les dispositions pessimistes sont le meilleur terrain… des quêtes mystiques » (*La Soif de l'existence authentique : pessimisme et mystique* [Žažda podlinnogo bytiâ : Pessimizm i mistika], p. 7, 10, cf. bibl.). A. compare la culture issue du christianisme – auquel lui-même resta toujours fidèle – aux croyances qui l'ont précédée. Il voit une filiation directe entre la culture antique et le christianisme. Ni l'ascétisme ni le pessimisme de la représentation médiévale du monde ne l'attirent, car ils sont liés à la peur. Ce qui l'attire, c'est son versant lumineux, sa dimension esthétique : le monde et la matière ne constituent pas un principe négatif, l'existence terrestre étant promise à la déification**, et « ce processus a commencé dès la résurrection du Fils de Dieu ». Partisan de l'union entre catholicisme, protestantisme et orthodoxie, A. insiste sur l'importance toujours intacte de l'Église orientale, elle qui porte le témoignage que notre salut ne peut s'accomplir que dans le cadre de la *sobornost* (conciliarité)*. Dans les années 1950-1970, A. se consacre à des problèmes d'esthétique générale. Comme, de son point de vue, « apporter la Lumière** céleste au monde créé, terrestre, est pour la vie spirituelle de l'humanité l'un des enjeux majeurs », le rôle de la beauté lui paraît de donner l'apaisement mais aussi l'inquiétude, non pas seulement de consoler, mais d'abord « d'éveiller » : la beauté sort l'homme de sa tranquillité, elle engendre « le sentiment d'un manque, qui est créateur », elle incite le cœur à être actif et « suscite une réponse » (*De la beauté dans le monde* [O krasote v mire], p. 44, 139, cf. bibl.). Contrairement à l'esthétique de Kant et du romantisme, l'art est ici conçu non comme création du beau mais comme l'acte qui consiste à « saisir » et fixer cette beauté que la réalité elle-même « offre » à l'âme. Au fil du temps, sa conception du monde va prendre une coloration traditionaliste : la culture est le fruit de l'existence même du peuple, dont le propre est d'être cette « *étoffe de la vie*… tissée de ses influences créatrices » et qui a autant d'importance par elle-même que « chaque fleuron de la culture pris séparément » (*Création et culture dans la tradition russe* [Iz russkoj kul'turnoj i tvorčeskoj tradicii], p. 9, cf. bibl.). L'ordre quotidien, illuminé par la religion, et le foyer familial, sacré, doivent être regardés comme des manifestation de la culture. Le sens de la création culturelle se trouve dans l'amour, et elle s'accomplit « dans le champ de la vie qui m'a été assigné pour que j'y œuvre » (*Vie débordante* [O žizni preizbytočestvuûĉej], p. 267, cf. bibl.). Les « ruptures » dans la continuité culturelle sont funestes, A. en distingue les causes en premier lieu dans les actes de violence que sont les révolutions, engendrées par la haine, et donc forcément toujours « stériles et pauvres », puis dans l'appauvrissement spirituel, l'avilissement « petit-bourgeois » de l'esprit. Dans les situations de « ruptures culturelles », les tenants de la *tradition* ne sont « pas moins coupables que ceux qui la dénigrent ou la combattent » (*De la tradition culturelle et des « ruptures dans l'histoire de la culture »* [O duhovnoj tradicii i o razryvah v istorii kul'tury], p. 145, cf. bibl.). La culturologie d'A. est fondée sur ses travaux consacrés à la vie russe, qui chantent l'âme féminine de la Russie tout comme sa force spirituelle, et décrivent en détail « la beauté, le confort et la chaleur intime de la vie familiale patriarcale », qui, en Russie, faisait figure d'« église domestique » ; l'« élément conciliaire » ; et le « don » propre aux Russes (il est question ici de Vénévitinov*, de Stankévitch*, et des cercles** slavophiles*) « de se transmettre les uns aux autres leur feu spirituel ».

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Dans la vision qu'en donne A., les « nids de gentilshommes », par l'énergie créatrice qui s'en dégageait, ont été des sources de culture, intimement liées à la vie des campagnes au XIXe siècle, déterminant une époque de synthèse culturelle féconde entre l'Orient et l'Occident : la vie en Russie réunissait alors « et l'ouverture spirituelle, et l'enracinement… dans la vie de la tradition… Ils [ces « nids de gentilshommes »] ont produit ce que la vie culturelle et spirituelle russe a de meilleur » (*Création et culture dans la tradition russe*, p. 15-16, 66, 152). A. est enthousiasmé par le « printemps intellectuel et spirituel » qu'a connu la Russie à la charnière des XIXe et XXe siècles (l'apport de Vl. Soloviov*, de Lopatine*, d'E. et S. Troubetskoï*). Toutefois, le milieu culturel de cette époque suscite ses critiques : parfois, « la coupe de Dionysos s'est trouvée mêlée au calice de l'Eucharistie, par le fait d'une littérature irresponsable » (*Dons et rencontres sur le chemin de la vie,* [Dary i vstreči žiznennogo puti], p. 105, 248, 62, cf. bibl.). A. distinguait nettement entre un art littéraire qui exprimerait la sensibilité religieuse et donnerait une image objective de la vie russe, et une littérature réservée à l'élite cultivée, en rupture avec les traditions nationales et dont l'engagement politique et le radicalisme ont eu des effets destructeurs. Dans la littérature symboliste il stigmatise la confusion du mysticisme et de l'érotisme, la nervosité exacerbée, la dépravation morale. Les meilleures œuvres des écrivains russes, affirme A., présentent, enracinés dans la conscience nationale, les élans de l'amour qui pardonne et du cœur qui s'afflige, le don de s'attendrir et de verser des larmes bienfaisantes, la disposition à une joyeuse abdication de soi (*Création et culture dans la tradition russe*, p. 239-245, cf. bibl.). En tant que culturologue, A. était sur de nombreux points proche de Fédotov*, qui lui aussi considérait comme actuelles les notions d'« étoffe de la vie », de « tradition », de « sol nourricier » et pour qui les principes de la vie russe étaient indissociables du christianisme. Évitant les oppositions tranchées dans ses jugements de valeur, A. a constamment cherché à rapprocher les différentes cultures : l'hellénisme du christianisme, le Moyen Âge de l'époque moderne, la Russie des pays d'Europe occidentale, l'Orient de l'Occident.

Œuvres : *V iskaniâh absolûtnogo Boga*, M., 1910 ; *Pessimizm Džiakomo Leopardi*, M., 1914 ; *Misticizm i lirika. Iz oblasti mističeskoj poèzii srednevekov'â*, Pg., 1917 ; *O našem Vremennom pravitel'stve, o svobode i porâdke v zaĉite rodiny*, M. 1917 ; *Žažda podlinnogo bytiâ. Pessimizm i mistika*, Berlin, 1922 ; *Iz žizni duha*, Varsovie, 1935 ; « O duhovnoj tradicii i o "razryvah v istorii kul'tury" », in : *Grani*, München, 1953, N° 20 ; *Aleksej Homâkov*, N.Y., 1959 ; *Iz russkoj kul'turnoj i tvorčeskoj tradicii*, Francfort, 1959 ; *O žizni preizbytočestvuûĉej*, Bruxelles, 1966 ; *Edinyj potok žizni*, Bruxelles, 1973 ; *O krasote v mire*, Madrid, 1974 ; *Dary i vstreči žiznennogo puti*, Francfort, 1974.

Études : Posvâĉaetsâ pamâti N. S. Arsen'eva, in : *Zapiski Russkoj akademičeskoj gruppy S.Š.A*, N.Y., 1979, XII ; Halizev V. E., « Arsen'ev kak filosof, kul'turolog i literaturoved », in : *Lit. obozrenie*, 1994, N° 1-2.

B. E. Khalizev / Trad. C. Bricaire

ASCÉTISME (ascèse, du grec 'άσκησις – pratique d'un art ou d'un sport, exploit) – principe de conduite basé sur la restriction de l'usage des biens terrestres en vue d'atteindre l'idéal religieux et moral chrétien, également lié à un système de conceptions, d'exercices à la fois spirituels et corporels. Dans la *Rous*** de Kiev et de M. l'A. a déterminé le développement d'une sagesse nationale, ce qui a autorisé Berdiaev* à considérer « l'orthodoxie ascético-monastique » comme l'une des bases de la « formation de l'âme russe ». Dans la philosophie orthodoxe, l'A. est avant tout considéré comme un moyen idéal pour faire naître une personnalité authentiquement humaine, douée d'une coexis-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tence concrète avec le monde divin, l'accent étant mis sur l'aspect de découverte de soi que comportent les exercices ascétiques, particulièrement dans les œuvres laissées par le métropolite de M., Platon* (Levchine). Il formule une conception originale de l'« être crucifié au monde », qui présuppose une résistance fondamentalement intérieure à la vie terrestre, alors que le moine vit extérieurement dans le monde. On perçoit une tendance à donner un rôle social actif à l'ascète, qui accomplit la prouesse* spirituelle du renoncement dans la vie commune, conformément à l'enseignement de Grégoire le Théologien et de Basile le Grand. Le XIXe siècle élargit sensiblement le cercle des personnalités marquantes parmi les penseurs orthodoxes (par ex. le métropolite Philarète* de M.). Boukharev* soutient que l'amour du moine pour les pécheurs est condition d'une « véritable imitation du Christ », s'efforçant de trouver une compréhension mutuelle jusqu'au sein de la rédaction de la revue *Sovremennik*, laquelle, à son sens, avait adopté un esprit ascétique d'amour pour la vérité, mais lui avait imprimé une direction mensongère. Cependant, comme l'activité sociale des ascètes n'apportait pas les résultats voulus et que la vie sociale de la Russie du XIXe siècle n'était pas inspirée par les principes chrétiens, force fut à la majorité des philosophes orthodoxes de revenir à la conception traditionnelle de l'A. – à une fuite non seulement intérieure, mais extérieure du quotidien, dans le cadre d'un « égoïsme transcendant » (C. Léontiev*). Au début du XXe s., Florenski* mit à nouveau l'accent sur le côté pneumatophore de l'ascèse, comme unique idéal chrétien accessible au plan individuel, dont le seul analogue social ne peut être que l'amitié personnelle. Plus encore il rappela le lien de réciprocité organique qui unit l'ascèse et la contemplation mystique, vécue en Église, de la « lumière** ineffable de la Trinité », mais nullement la contemplation du Christ lui-même. La même relation réciproque fut soulignée par Boulgakov*, champion d'une mystique orthodoxe dégagée de toute image, ce qui rend possible l'interprétation originale de l'expérience religieuse de chaque chrétien sur la base de l'A. I. Ilyine* a posé en principe « la tension créatrice impliquée par l'œuvre que constitue l'ascèse orientale orthodoxe ». Berdiaev, comme la plupart des représentants de la « nouvelle conscience religieuse »*, a combattu l'A. de l'orthodoxie, prônant l'activité créatrice comme sanctification spirituelle de la chair.

Études : *Korsunskij I. N., Svâtitel' Filaret, mitropolit Moskovskij*, H-kov, 1894 ; Feofan, episkop (Feofan zatvornik), *Put' ko spaseniû (Kratkij očerk asketiki). Načertaniâ hristianskogo nravoučeniâ*, M., 1908 (Reprint Bruxelles, 1962) ; Berdiaev N. A., *Filosofiâ svobody. Smysl tvorčestva*, M., 1989 ; Berdâev N. A., *Russkaâ ideâ*, in : *O Rossii i russkoj filosofskoj kul'ture*, M., 1990 ; Florenskij P. A., *Stolp i utverždenie istiny*, in : *Soč.*, M., 1990, I ; Buharev A. M., *O duhovnyh potrebnostâh žizni*, M., 1991 ; Il'in I. A., *Aksiomy religioznogo opyta*, M., 1993.

P. V. Kalitine / Trad. R. Marichal

ASMOUS Valentin (1894, Kiev-1975, M.) – philosophe, historien de la philosophie, logicien. Diplômé de la faculté d'histoire et de philologie de l'Univ. de Kiev (1919), docteur en philosophie (1940). À partir de 1927, travaille à l'Institut de formation des professeurs Rouges** ; à partir de 1939, professeur à l'Univ. de M. ; enseigne aussi à l'Acad. Kroupskaïa (Institut pédagogique socialiste) et au M.I.F.L.I.** (Institut d'histoire, de philosophie et de littérature de M.). Directeur de recherches à l'Institut de Philosophie de l'Acad. des sciences de l'URSS* (dès 1968) et à l'Institut de littérature mondiale (dès 1956). Membre actif du Collège international de philosophie de P. Son activité en philosophie débute à Kiev, où il publie *Les Tâches de la critique musicale* [O zadačah muzykal'noj kritiki] (1916), son premier ouvrage ; *Essai sur le développement de la méthode dialectique dans la philosophie moderne de Kant à Lénine* [Očerk

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

razvitiâ dialektičeskogo metoda v novejšej filosofii ot Kanta do Lenina] (1924), réédité sous le titre *Essais sur l'histoire de la dialectique en philosophie moderne* [Očerki istorii dialektiki v novoj filosofii] (M., L., 1929). Dans les années 1920 à 1940, il collabore aux revues *Pod znameniem marksizma, Vestnik kommounistitcheskoï akademii*, *Na literatournom postou*, *Sovietskaïa literatoura*, *Znamia*, etc. Dans son ouvrage *Marx et l'historisme bourgeois* [Marks i buržuaznyj istorizm] (1933), A. analyse plusieurs problèmes généraux de la philosophie de l'histoire, dont l'objet lui semble être d'élucider les conditions dans lesquelles la connaissance historique est possible, d'établir la spécificité de l'histoire comme science, de définir ses relations avec les autres sciences. Dans les années 1930-1940, il publie un ensemble d'articles critiquant les idéologues du national-socialisme, en particulier leurs tentatives pour s'inscrire dans la tradition de la philosophie allemande classique et présenter Kant, Fichte et Hegel – entre autres – comme les précurseurs de leur propre théorie (*La Falsification fasciste de la philosophie allemande classique* [Fašistskaâ fal'sifikaciâ klassičeskoj nemeckoj filosofii], M., 1942). Dans les années 1950-1970, il fait paraître des monographies consacrées à Démocrite, Platon, Descartes, Rousseau, Kant etc. Il est aussi l'auteur de plusieurs chapitres d'un *Abrégé d'histoire de la philosophie* [Kratkij očerk istorii filosofii] (M., 1960). Dans *Le problème de l'intuition en philosophie et en mathématiques* [Problema intuicii v filosofii i matematike] (M., 1963 ; 2e éd. 1965), A. cherche à mettre en évidence le sens et la fonction de la notion d'intuition dans certaines conceptions philosophiques concrètes, le rôle joué par l'intuition dans la résolution des grands problèmes d'épistémologie. Il montre comment son importance a évolué dans le rationalisme et l'empirisme des XVIIe et XVIIIe siècles, la philosophie allemande classique, les théories de Schopenhauer, Croce, Bergson. Un chapitre est spécifiquement consacré aux questions liées à l'intuition dans les mathématiques de la fin du XIXe et du début du XXe siècle (dans la théorie de Cantor, la philosophie des mathématiques de Poincaré, l'intuitionnisme*). A se passionne également pour les questions liées à l'histoire de la philosophie, de la littérature et de l'esthétique russes (il a étudié les œuvres de Tchaadaïev*, Tolstoï*, Tchernychevski*, Pouchkine*, Lermontov, Griboïedov, Plékhanov*, Chpet*), ainsi que pour la philosophie à la fin du XIXe siècle en Russie (« La lutte entre les courants philosophiques au sein de l'Université de Moscou dans les années 1870 » [Bor'ba filosofksih tečenij v Moskovskom universitete v 70-h gg XIX veka] ; « La philosophie à l'Université de Moscou dans la 2e moitié du XIXe siècle » [Filosofiâ v Moskovskom universitete vo vtoroj polovine XIX veka] ; « L'hégélianisme conservateur de la 2e moitié du XIXe siècle » [Konservativnoe gegel'ânstvo vtoroj poloviny XIX veka], cf. bibl.). A. analyse de manière approfondie les grandes questions de théorie et d'histoire de l'esthétique, russe ou non. Il compare l'esthétique russe aux esthétiques allemande et anglaise, pour dégager ses caractéristiques, telles que la relation étroite entre pensée esthétique et pratique vivante de l'art, le rôle éminent joué par la critique d'art dans l'évolution philosophique de la société, l'art regardé comme moyen de transformer la vie. A. s'est aussi attelé aux problèmes de l'esthétique musicale, à laquelle il a consacré plusieurs articles dans la revue *Sovietskaïa Mouzyka* dans les années 1940-1950. La logique a également tenu une place importante dans son œuvre. En 1947, il fit paraître *La Logique* [Logika]. Par la suite, il rédigea plusieurs chapitres d'un ouvrage collectif portant le même titre (M., 1956). Entre-temps, il avait aussi publié son *Enseignement de la logique sur la démonstration et la réfutation* [Učenie logiki o dokazatel'stve i oproverženii] (1954). À la fin des années 1960, il prit part à la préparation de recueils

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

et de manuels d'histoire de la philosophie. Il poursuivit ses recherches dans le domaine de la dialectique et de la philosophie allemande classique, et prépara également un ouvrage intitulé *L'histoire de la philosophie, telle qu'elle a été représentée et reçue par l'existentialisme russe* [Istoriko-filosofskij process v izobraženii i ocenke russkogo èkzistencializma]. Ses *Études sur l'histoire de la philosophie* [Istoriko-filosofskie ètûdy] ont été publiées à titre posthume : elles réunissent ses essais sur l'histoire de la philosophie occidentale de Platon à James.

Œuvres : *Izbrannye filosofskie trudy* v 2 t., M., 1969-1971 ; *Istoriko-filosofskie étûdy*, M., 1984 ; V. S. Solov'ev, « Opyt filosofskoj biografii », in : *Voprosy filosofii*, 1988, N° 6 ; *Nemeckaâ èstetika XVIII veka*, Editorial URSS, M., 2004.

Études : « V. F. Asmus – pedagog i myslitel' (k 100-letiû so dnâ roždeniâ) », in : *Voprosy filosofii*, 1995, N° 1, p. 31-51.

A. I. Abramov / Trad. C. Bricaire

ASTAFIEV Piotr (1846, village de Evguénevka, province de Voronèje-1893, SPb.) – philosophe, psychologue, juriste. De 1864 à 1868, études à l'Univ. de M. ; de 1872 à 1876, enseigne la philosophie du droit au Lycée Démidov** de Iaroslavl, spécialisé dans l'enseignement du droit ; à partir de 1881, il supervise les classes universitaires du lycée Tsarévitch Nicolas** ; à partir de 1885, il est censeur au comité de censure de M. ; à la fin de sa vie *privat-docent*** à l'Univ. de M. Ses principales œuvres ont été écrites au cours des années 80 et au début des années 90 ; il y soutenait une conception de la corrélation entre foi et savoir propre aux Pères de l'Église d'Orient, rejetait « l'idéalisme allemand » rationaliste et « abstrait », à commencer par Kant, ainsi que les tendances rationalistes apparues dans l'orthodoxie russe après les réformes d'Alexandre II ; critiquant une vision du monde « privée de subjectivité », l'idée d'une philosophie étudiant « le monde extérieur, les objets », le monde objectal, il développa une conception spiritualiste et personnaliste* d'après laquelle le principe de toute réalité, ce qui existe véritablement, est le monde subjectif, l'étude de la conscience du sujet apparaissant comme la première et la principale tâche de la philosophie ; le « moi » est ainsi pensé comme une monade, moment fini, limité et conditionné, acte d'une « volonté divine » transcendante, absolue, « créatrice » ; elle coexiste avec « d'innombrables myriades » d'autres monades extérieures au « moi ». Son travail philosophique, A. le concevait comme la participation à l'élaboration d'une philosophie russe nationale, appelée à réaliser « l'idéal authentique de la philosophie » par une synthèse de la raison, du sentiment et de la volonté, de la vérité, de la beauté et du bien ; sous ce rapport, A. plaçait très haut les idées des slavophiles*, le panpsychisme** de Kozlov*, le spiritualisme de Lopatine*, ainsi que les œuvres philosophiques de Vladislavlev** et Grot* ; parmi les philosophes occidentaux, A. prisait particulièrement Leibniz, insistant sur ses « origines slaves » et Maine de Biran. A. est l'un de ceux qui ont critiqué les positions de Tolstoï* et de Vl. Soloviov*, les voyant comme liées au réalisme et au positivisme*. En philosophie de l'histoire*, A. rejetait la foi dans la toute-puissance de la raison, dans les idéaux du progrès automatique, de l'égalité, dans « l'avenir radieux » du cosmopolitisme et de l'égalitarisme (à l'exemple de Spencer, Karéiev* et al.) mais aussi le pessimisme de Hartmann et de Schopenhauer ; tout comme C. Léontiev*, il voyait dans la « diversité » des caractères, des aspirations, des formes de vie, de culture, etc., la condition indispensable à une vie « normale » de la société ; le « mélange », le « nivellement », « l'uniformisation », de la vie humaine étaient pour lui les symptômes de la crise traversée par la société contemporaine. Dans les cénacles

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

libéraux, A. avait une réputation de rétrograde, et sa polémique avec Nordau, l'idéologue du sionisme, y contribua largement. La principale orientation de ses recherches en psychologie fut la psychologie des sexes, en particulier l'univers psychique de la femme ; il formula une loi, dite du « rythme psychique », selon laquelle les caractères spécifiques de la vie intérieure dépendent de la vitesse à laquelle se succèdent sensations, sentiments et aspirations.

Œuvres : *Monizm ili dualizm ?* Iaroslavl, 1873 ; *Psihičeskij mir ženčiny. Ego osobennosti, prevoshodstva i nedostatki*, M., 1881 ; *Ponâtie psihičeskogo ritma kak naučnoe osnovanie psikhologii polov*, M., 1882 ; *Stradaniâ i naslaždeniâ v žizni*, SPb., 1885 ; *Smysl istorii i idealy progressa*, M., 1885 ; *Čuvstvo kak nravstvennoe načalo*, M., 1886 ; *Vera i znanie v edinstve mirovozzreniâ. Opyt načal kritičeskoj monadologii*, M., 1893.

Études : Vvedenskij A. I., « Pëtr Evgen'evič Astaf'ev. Harakteristika ego filosofskih i publističeskih vzglâdov », in : *Bogoslovskij vestnik*, 1893, N° 6 ; Kozlov A., « P. E. Astaf'ev kak filosof », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1893, N° 3 (18).

V. F. Poustarnakov / Trad. F. Lesourd

ATHÈNES ET JÉRUSALEM [*Afiny i Ierusalim*] – un des ouvrages fondamentaux de Léon Chestov*. La première partie a été écrite en 1926 (publiée en 1932). Il est difficile de préciser quand le livre dans son ensemble a été terminé. La première édition complète est sortie à P. en 1951. Chestov se donnait pour objectif de montrer pourquoi la philosophie « spéculative » ne peut légitimement prétendre à la vérité ; parmi les « spéculatifs » il rangeait non seulement les rationalistes proprement dits (Socrate, Aristote, Spinoza, Hegel, etc.), mais aussi les philosophes religieux qui ne rejetaient pas radicalement la raison mais y recouraient comme à un moyen de preuve. Selon Chestov, la vérité n'a rien à voir avec les propositions générales et nécessaires de ces philosophes, qui rejettent les sens, la volonté et la foi personnelle en faveur de la compréhension objective. La vérité dépend entièrement du Dieu Créateur et de la foi libre et non rationnelle de l'homme. Au départ de la philosophie religieuse il y a précisément cette croyance que pour Dieu rien n'est impossible ; elle a pour but de vaincre la mort, de lutter pour le bien et la liberté première (celle dont jouissait l'homme au Paradis avant la Chute). Chestov dévoile l'indifférence des vérités nécessaires et le pouvoir qu'elles exercent sur l'existence et l'âme de chacun ; il juge indispensable de leur opposer une pensée existentielle (« l'homme veut penser selon les catégories qui sont celles de sa vie et non vivre selon les catégories dans lesquelles on lui a appris à penser… »). Dans son ouvrage, le philosophe révèle les insuffisances et le mensonge de la « pensée spéculative » (parties I et II), l'impossibilité de concilier connaissance et foi (partie III) et les mérites de la foi ou « deuxième dimension de la pensée » (partie IV). Dans la partie I, « Les sources des vérités métaphysiques (Parménide enchaîné) », il est question de l'arrachement, mystérieux et contre-nature, à ce qui est, pour l'homme, « le plus important », aux « sources et principes de la vie ». Les vérités claires et distinctes de la raison se trouvent ainsi privées de toute commune mesure avec le monde de l'homme et avec son vécu. La solution est dans la lutte « insensée » et « finale » de l'âme contre l'indifférence de la nécessité, contre les vérités qui asservissent l'homme et le soumettent aux coups du destin. Ainsi la pensée change de nature et apparaît cette « vision surnaturelle » dans laquelle ce que l'homme voit (par sa volonté) « devient ce qui est » et une transformation du monde s'opère, par l'entrée dans une nouvelle réalité de l'être, avec d'autres lois, soumises à l'homme. Le véritable philosophe va aux limites de la vie, fraye avec la mort, manifeste sa volonté et son pouvoir, communie à

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

la véritable liberté et avec un Dieu qui est prêt à donner tout son pouvoir à l'homme. Cependant la majorité des philosophes, même quand ils s'appuient sur l'intuition, n'aspirent qu'à convaincre « tous les hommes », c'est-à-dire qu'ils ne traitent que de ce qui est « normal », « raisonnable ». L'homme se retrouve alors dans un monde borné, avec toutes ses horreurs, privé d'espoir et d'un Dieu vivant. Dans la partie II, intitulée « Dans le taureau de Phalaris (Connaissance et libre arbitre) », Chestov concentre son attention sur des « hommes vivants » (Luther, Nietzsche, Kierkegaard), les « chevaliers de la foi » (Abraham, Moïse, Job) ainsi que sur le récit de la Chute, qui est au fondement de son ontologie et de son anthropologie. Dès le péché originel, génétiquement, le savoir est lié au mal et par nature il exclut la vérité, c'est-à-dire la foi. Effrayé par le néant* (le non-être), l'Adam d'après la Chute en fait une nécessité toute puissante puis une catégorie esthétique, qui enseigne à trouver la félicité jusque dans un instrument de torture comme le taureau de Phalaris. Chestov associe l'espoir de voir l'homme s'éveiller aux plus profondes intuitions, par exemple au sentiment d'une paralysie de la volonté (Luther), aux inspirations analogues à l'expérience des Anciens (Nietzsche), à la violation des lois « éternelles » (Orphée), à la révolte de Job contre les « faits » et contre Dieu lui-même. Au centre de la troisième partie, intitulée « Sur la philosophie médiévale (*Concupiscentia irresistibilis*) », est posé le problème de la relation d'Athènes, c'est-à-dire de la sagesse humaine naturelle des Grecs, adeptes des « vérités éternelles », avec Jérusalem, c'est-à-dire de la sagesse divine surnaturelle de la foi biblique et de la « philosophie biblique ». Chestov s'emploie ardemment à démontrer l'impossibilité de jeter un « pont » entre Athènes et Jérusalem comme avait commencé à le faire Philon d'Alexandrie et, à sa suite, nombre de philosophes médiévaux comme Augustin, Thomas d'Aquin, etc. Il estime que, jusqu'à présent, l'apologie de Jérusalem, des vérités des prophètes et des apôtres – c'est-à-dire de la philosophie judéo-chrétienne – telle qu'elle est présentée dans les œuvres de Pierre Damien et de Tertullien, puis de Nietzsche, Dostoïevski* et autres, a échoué, et que cet échec a pour causes la grande difficulté où se trouvent les Européens, élèves des Hellènes, de comprendre la parole de Dieu, leur désir de ne pas seulement croire mais aussi de savoir et leur foi non dans le bon plaisir que rien ne vient limiter du « Dieu d'Abraham, Isaac et Jacob », mais dans le Dieu rationnel des philosophes. Or, selon Chestov, la philosophie authentique est « une force créatrice inconcevable » qui « détermine et forme l'être », qui rend réelle la victoire avec l'aide du Créateur sur la mort et le mal du monde, qui guérit l'homme déchu et le restitue dans son intégralité. Chestov voit dans la formule de Tertullien « credo quia absurdum » un préambule à la philosophie judéo-chrétienne ou existentielle ; fondamentalement, elle nie, du point de vue biblique, tous les savoirs et morales d'Athènes et dépasse les évidences. La quatrième et dernière partie – « De la deuxième dimension de la pensée (Lutte et spéculation) » – est composée de divers aphorismes autour du thème de la « nouvelle dimension de la pensée ». Ce qui distingue cette partie, c'est le caractère paradoxal d'un questionnement qui est similaire à celui que « nos ancêtres » adressaient à Dieu. Affirmant l'insondable mystère de l'homme, Chestov conclut que, « passé une certaine limite » de l'âme et de la pensée humaine se révèlent les vérités particulières, indéfendues et indémontrables qui sont, pour l'homme, « ce qu'il y a de plus important ». On trouve dans A. et J. ce qui constitue l'essence même des conceptions de Chestov, de son combat sans relâche pour un homme libéré et semblable à Dieu, pour un monde « autre » d'une indéfinissable perfection et pour les merveilles fabuleuses mais réelles que découvre, selon lui, celui qui croit en Dieu.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Selon Zenkovski*, c'est précisément dans cet ouvrage que Chestov « va jusqu'au bout de l'idée » selon laquelle « …la véritable philosophie découle de l'existence de Dieu », et nous rapproche de « l'être authentique ».

ŒUVRES : *Athènes et Jérusalem*, P., 1951 ; Soč. v 2 t., M., 1993, I.

ÉTUDES : Chestov L., *Sur la balance de Job (Pérégrinations à travers les âmes)*, P., 1971 ; Chestov L., *Umozrenie i otkrovenie*, P., 1964 ; Berdâev N. A., « Drevo žizni i drevo poznaniâ », in : *Put'*, 1929, N° 18 ; Zenkovsky B., *Histoire…*, IV, chap. II, 9-11 ; Wernham J., *Two Russian Thinkers (An Essay in Berdyaev and Shestov)*, Toronto, 1968.

V. L. Kourabtsev / Trad. B. Marchadier

AVÉRINTSEV Sergueï (1937, M.-2004, Vienne ; sa tombe est à M.) – philosophe et traducteur, particulièrement des langues anciennes. Membre de l'Acad. des Sciences de Russie depuis 2003 ; président de la société biblique de Russie (depuis 1990), lauréat de différents prix décernés par l'État russe et la Fédération de Russie. Études en lettres classiques à l'Univ. Lomonossov de M. De 1969 à 1997, travaille à l'Institut de littérature mondiale de l'Acad. des Sciences de l'URSS, dirige le département de la littérature antique ; dans le même temps, enseigne l'histoire de la culture chrétienne et l'histoire de Byzance à l'Univ. Lomonossov ; à partir de 1991, il dirige le département de la culture chrétienne à l'Institut de la culture mondiale près l'Univ. de M. À partir de 1997, il enseigne la slavistique à l'Univ. de Vienne. Joignant un intérêt soutenu pour les textes et l'histoire à un esprit analytique très poussé, il a étudié différentes strates de la culture européenne, de l'Antiquité jusqu'à nos jours et avant tout l'histoire de la culture chrétienne, sans se détourner de l'histoire de la culture russe. Il a mis au point et fondé en théorie une série d'idées et de concepts généraux concernant l'histoire et la culture, remarquables par leur originalité et leur fécondité. Parmi ses recherches en histoire et théorie de la culture on peut retenir : *Plutarque et la biographie antique* [Plutarh i antičnaâ biografiâ] (1973), *Poétique de la littérature byzantine à ses débuts* [Poètika rannevizantijskoj literatury] (1977-1997), *Des rives du Bosphore aux rives de l'Euphrate. L'art littéraire syriaque, copte et araméen* [Ot beregov Bosfora do beregov Evfrata. Literaturnoe tvorčestvo sirijcev, koptov i arameev] (1987-1994) ; le premier de ces livres est une version élargie de sa thèse de *kandidat***, le second, de sa thèse de doctorat soutenue en 1977. Dans ses travaux sur la culture russe, il a étudié l'originalité du type spirituel que présente la civilisation russe, héritière de la tradition culturelle byzantine. Parmi les traductions d'A., on trouve les psaumes, le *Livre de Job*, les œuvres de saint Jean de Damas, saint Thomas d'Aquin, le *Timée* de Platon, etc. La philosophie de la religion* et l'histoire religieuse étaient au centre de ses préoccupations. Cette problématique est examinée dans de vastes cycles d'articles destinés à des encyclopédies et autres ouvrages de référence, au premier rang desquels l'*Encyclopédie philosophique* [Filosofskaâ ènciklopediâ], publiée à M. entre 1964 et 1970 (III-V), le *Dictionnaire encyclopédique de philosophie* [Filosofskij ènciklopedičeskij slovar'] (1982), et la *Nouvelle Encyclopédie philosophique* [Novaâ filosofskaâ ènciklopediâ] (M., 2000-2001, I-IV). Les articles composant ce cycle, « Nouveau Testament », « Révélation », « Patristique », « Orthodoxie », « Protestantisme », « Théisme », « Théodicée », « Théocratie », « Théologie », « Christianisme », « Eschatologie » etc., ont été rassemblés et publiés plus tard dans le livre intitulé *Religion et culture* [Religiâ i kul'tura] (1991). S'y rattachent également le livre *Religion et littérature* [Religiâ i literatura] (1981), la postface à l'œuvre de Bakhtine *Pour une philosophie de l'acte* [K filosofii postupka] (publiée dans la revue annuelle *Filosofia naouki i tekhniki*, 1986),

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

des articles et des tours d'horizon analytiques tels que « Notre philosophie : la patristique orientale des IVe-XIe siècles » [Naša filosofiiâ : vostočnaâ patristika IV-XI vv.], « Le christianisme au XXe s. : un style de vision du monde » [Hristianstvo v XX v. : mirovozzrenčeskij stil'], « La *Sophia* » [Sofiâ], etc. dans le livre *Sophia – Logos* [Sofiâ-Logos] (1999). Une place particulière dans tout cet ensemble revient à l'article de fond « La foi », qui analyse de façon approfondie le contenu et l'évolution historique de cette notion. Au point de départ, il y a l'idée que la foi occupe une position centrale dans la vision du monde proposée par de nombreuses doctrines religieuses et qu'en même temps elle représente une disposition psychologique impliquant tout d'abord l'acceptation d'un certain nombre d'affirmations (les dogmes) sur la nature de la Divinité, sur ce qu'est le bien et le mal pour l'homme, et l'obligation de s'en tenir à ces dogmes quels que soient les doutes qui peuvent surgir ; ensuite, une confiance personnelle en Dieu comme étant celui qui tient dans sa main la vie du croyant, qui le guide, l'aide et lui apporte le salut dans toutes les situations concrètes ; enfin, une fidélité personnelle à Dieu, que le croyant se consacre à servir. Au fur et à mesure que se développait la pensée théologique et philosophique, se sont constituées trois conceptions essentielles des rapports entre religion (théologie) et philosophie : ou bien les dogmes de la foi sont proposés à la raison comme des axiomes qui ne peuvent être sujets ni à démonstration, ni à critique, mais fournissent un point de départ pour une chaîne de déductions (la maxime de saint Augustin et d'Anselme de Canterbury, « credo ut intelligam »), ou bien des tentatives sont entreprises pour leur donner un fondement spéculatif en les traduisant dans la langue des constructions philosophiques et bien souvent en les réinterprétant dans un sens rationaliste (la maxime d'Abélard, « intelligo ut credam »), ou bien l'incompatibilité de la foi et de la raison humaine est proclamée (la maxime « credo quia absurdum » attribuée à Tertullien). La seconde position conduit à l'absorption de la théologie par la philosophie, la troisième à la rupture entre théologie et philosophie. C'est pourquoi les doctrines officielles des principales confessions chrétiennes partent en général de la première. Pour A., malgré toute l'importance de la notion de foi pour la *Weltanschauung* religieuse, il est malgré tout impossible d'assimiler foi et religiosité. Les religions telles que la religion gréco-romaine ou le paganisme hindouiste ignorent la foi comme disposition intérieure et ne demandent à l'homme que l'observation des prescriptions et des interdits rituels et ayant trait à la morale traditionnelle ; au contraire, dans le judaïsme et le christianisme, la notion de foi coïncide presque avec celle de religion. L'histoire de la philosophie a connu bien des tentatives pour repenser le contenu et le statut de la foi tels qu'ils s'étaient formés au début du premier millénaire. Ainsi, dans la philosophie de Kant, la position qui était celle de la foi est réexaminée comme étant celle de la raison qui accepte tout ce qui, n'étant pas démontrable logiquement, est indispensable pour fonder l'impératif moral. Au XXe s., un phénomène très répandu est une foi conçue comme dénuée « d'objet formulé de façon dogmatique », et elle a en général son origine et son fondement dans une philosophie non religieuse, par ex. dans certains courants de l'existentialisme* ; cette dernière conception peut être utilisée dans la polémique interconfessionnelle, par ex. entre le judaïsme et le christianisme, ou entre les confessions chrétiennes traditionnelles et le protestantisme (Article « Foi » [Vera] in : *Nouvelle encyclopédie philosophique* [Novaâ filosofskaâ ènciklopediâ], M., 2000, I).

Œuvres : *Problema literaturnoj teorii Vizantii i latinskogo srednevekov'â*, M., 1986 ; *Popytka ob"âsnit'sâ. Besedy o kul'ture*, M., 1988 ; Poèty, M., 1996 ; *Ritorika i istoki evropejskoj lite-*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

raturnoj tradicii, M., 1996 ; *Stihi duhovnye*, Kiev, 2001 ; *Sobr. soč. Perevody : Evangelie ot Matfeâ. Evangelie ot Marka. Evangelie ot Luki. Kniga Iova. Psalmy Davidovy*, Kiev, 2004 ; *Drugoj Rim*, SPb., 2005 ; *Sobr. soč. Svâz' vremën*, Kiev, 2005 ; *Sobr. soč. Sofiâ-Logos, Slovar'*, Kiev, 2006.

ÉTUDES : Gal'ceva R. A., « Opyt slovarnoj stat'i o Sergee Averinceve », in : *Lit. učeba*, 1997, N° 5-6 ; Rodnânskaâ I. B., « Govorâ ne naučno… », in : *Novyj mir*, 1997, N° 9 ; Gasparov M. L., « Iz razgovorov s S.S. Averincevym », in : *Novoe lit. obozrenie*, 1997, N° 27 ; *Sergej Averincev* / R. A. Gal'tseva Ed., M., 2004 ; Sudakova O. A., « Slovo Averinceva », in : *Kontinent*, 2004, N° 119 ; Čistâkov G. V., « O S. S. Averinceve », in : *Vestnik Evropy*, 2004, N° 11 ; Bibihin V. V., « Sergej Averincev », in : *Teologiâ i istoriâ*, M., 2004.

V. I. Kouraïev / Trad. F. Lesourd

AVTONOMOVA Natalia (née en 1945) – spécialiste en théorie de la connaissance, et en philosophie occidentale moderne ; docteur en philosophie, chevalier de l'ordre (français) du Mérite. Née à Riazan, elle est diplômée de la faculté des langues romanes et germaniques de l'Univ. de M. Elle a soutenu son doctorat en 1972 à l'Institut de philosophie de l'Acad. des sciences de l'URSS* (maintenant Institut de philosophie de l'Acad. des sciences de Russie). C'est là qu'elle travaille depuis 1973, et que depuis 2003 elle est directeur de recherches. Elle est également directeur de recherches à l'Institut des Hautes Études en sciences humaines de l'Univ. des Sciences humaines de M. (RGGU) depuis 1989, et de 1998 à 2004 elle a dirigé un programme au Collège international de philosophie (P.). De 1991 à 2007 elle a travaillé dans plusieurs établissements d'enseignement à l'étranger : Paris VII, Paris VIII, Paris X, Paris III, l'EHESS, Besançon, Orléans, Lyon, Lausanne). Dans sa première thèse (de *kandidat*** équivalent de notre ancienne thèse de 3e cycle), consacrée aux « Problèmes philosophiques de l'analyse structurale en sciences humaines » [Filosofskie problemy strukturnogo analiza v gumanitarnyh naukah], les idées de Foucault, Lacan, Derrida sont, pour la première fois en URSS, amplement développées. A. a consacré de nombreux travaux aux différents aspects philosophiques du structuralisme et du post-structuralisme, et à leurs principaux représentants. Sa thèse de doctorat, « La rationalité comme problème de théorie de la connaissance » [Racional'nost' kak teoretiko-poznavatel'naâ problema] traite de la rationalité comme non réductible aux paramètres du *Verstand* [rassudok], l'irrationnel y apparaissant comme une composante indispensable de la connaissance rationnelle, qui se manifeste par exemple dans les interrelations de l'inconscient et du langage, dans le phénomène de la compréhension, etc. A. a publié une série d'études sur la psychanalyse classique et contemporaine (dès les années 1970, époque où la psychanalyse n'avait pas encore été « réhabilitée » en URSS), sur les problèmes épistémologiques de la connaissance de l'inconscient (le statut scientifique des théories de l'inconscient, la corrélation entre le cognitif et l'affectif, la place de la psychanalyse parmi les sciences humaines, etc.). Plusieurs communications d'A. ont été prononcées lors des séances plénières de congrès internationaux : « L'inconscient, nature, fonctions, méthodes d'investigation » [Bessoznatel'noe : priroda, funkcii, metody issledovaniâ] (Tbilissi, 1979), « Lacan et les philosophes » (P., 1990) ; « Unconscious and Language » (Dublin, 1992), au XXe Congrès international de philosophie (1998, Boston), etc. Elle a traduit et présenté des textes fondamentaux de penseurs français contemporains tels que le *Vocabulaire de la psychanalyse* de Laplanche et Pontalis (M., 1996 ; 2e éd. revue et complétée M., 2009) ; *Les mots et les choses* de Foucault (M., 1977 ; 2e éd. 1994) ; *De la Grammatologie* de Derrida (M., 2000), etc. Ces derniers temps, ce qui est au centre de son attention, ce sont les relations historiques et ac-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tuelles de la philosophie et de la philologie, le développement du langage conceptuel de la philosophie russe dans son interaction avec la philosophie occidentale contemporaine, les difficultés que présentent la traduction des textes philosophiques et leur réception interculturelle. Deux de ses dernières monographies sont consacrées à ces sujets : *Connaissance et traduction. Expériences en philosophie de la langue* [Poznanie i perevod. Opyty filosofii âzyka], M., 2008 (Prix Leroy-Beaulieu), où elle montre que la traduction devient un problème philosophique, et *La structure ouverte : Jakobson – Bakhtine – Lotman – Gasparov* [Otkrytaâ struktura : Âkobson – Bahtin – Lotman – Gasparov], M. 2009, où il est question des transformations historiques subies par l'étude des structures en sciences humaines, et des perspectives actuelles.

Œuvres : « Koncepciâ "arheologičeskogo" znaniâ M. Fuko », in : *Voprosy filosofii*, 1972. N° 10 ; « Psihoanalitičeskaâ koncepciâ Žaka Lakana », *Ibid.*, 1973, N° 11 ; *Filosofskie problemy strukturnogo analiza v gumanitarnyh naukah. Kritičeskij očerk koncepcij francuzskogo strukturalizma*, M., 1977 ; *Rassudok. Razum. Racional'nost'*, M., 1988 ; « K sporam o naučnosti psihoanaliza », in : *Voprosy filosofii*, 1991. N° 4 ; « Lacan avec Kant : le problème du symbolisme », in : *Lacan et les philosophes*, P., 1991 ; « Psihoanaliz v dvuh proekciâh », in : *Psihoanaliz i nauki o čeloveke* ; M., 1995 ; « Philosophie oder Parodie auf die Philosophie ? », in : *Russisches Denken im europäischen Dialog*, Innsbruck-Wien, 1998 ; « Âkobson, slavistika i evrazijstvo : dve kon"ûktury (1929-1953) » [en collab.], in : *Roman Âkobson, Teksty, dokumenty, issledovaniâ*, M., 1999 ; « XX Vsemirnyj filosofskij kongress : vpečatleniâ iz Bostona », in : *Voprosy filosofii*, 1999, N° 5 ; « Zametki o filosofskom âzyke : tradicii, problemy, perspektivy », *Ibid.*, 1999, N° 11 ; « Bakhtin and "Anti-Bakhtin" : some contemporary approaches », in : *Challenges to theoretical psychology*, York : Captus Univ. Press. 1999 ; « Frejd v Evrope i v Rossii : paradoksy vtorogo prišestviâ », in : *Voprosy filosofii*, 2000, N° 10 ; « On the (Re)creation of Russian Philosophical Language », in : *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*, volume XII. Philosophy Documentation Center, Ohio, 2000 ; « Aktual'noe prošloe : strukturalizm i evrazijstvo » (Préf.), in : Serio P. [P. Sériot], *Struktura i celostnost'. Ob intellektual'nyh istokah strukturalizma v central'noj i vostočnoj Evrope*, M., 2001 ; « Pristavka kak filosofskaâ kategoriâ. Kak perevodit' Derrida ? Filosofsko-filologičeskij spor », in : *Voprosy filosofii*, 2001, N° 7 ; « Filosofiâ i filologiâ (o rossijskih diskussiâh 90-h godov) », in : *Uskol'zaûčij kontekst. Russkaâ filosofiâ v XX veke*, M., 2002 ; « The Quest for Self-Identity and the Shortage of Conceptual Language : Some Paradoxes of Post-Soviet Philosophy », in : *Theoretical Psychology. Critical Contributions* / N. Stephenson e.a. (Eds). Captus University Publications, 2003 ; « Žurnal Slavânskoe obozrenie – forma utveržděniâ "russkoj teorii" ? », in : *Russkaâ teoriâ 1920-1930 gody. Materialy 10-h Lotmanovskih čtenij*, M., 2004 ; « Paradoxes de la réception de Derrida en Russie (remarques du traducteur) », in : *Cahiers de l'Herne : Derrida*, 2004 ; « Pamâti Žaka Derrida », in : *Voprosy filosofii*, 2005, N° 4 ; « Traduction et création d'une langue conceptuelle russe », in : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2005, N° 4 ; « O filosofskom perevode », in : *Voprosy filosofii*, 2006, N° 2 ; « Sovremennyj ètnodeterminizm i puti ego filosofskoj kritiki », *Ibid.*, 2007, N° 9 ; « The Use of Western Concepts in Post-Soviet Philosophy. Translation and Reception », in : *Kritika : Explorations in Russian and Eurasian History*. Winter, 2008 ; *Poznanie i perevod. Opyty filosofii âzyka*, M., 2008 ; *Otkrytaâ struktura : Âkobson-Bahtin-Lotman-Gasparov*, M., 2009.

Trad. F. Lesourd

AVVAKUM (1620/1621, Grigorievo, gouvernorat de Nijni-Novgorod-1682, Poustoziorsk) – l'un des premiers guides spirituels et confesseurs de la Vieille Foi**, mort martyr sur le bûcher. À l'âge de 20 ans ordonné diacre. En 1643-1644, prêtre au village de Lopatitsa. Une foi profonde, sincère, alliée à une intolérance à l'égard des impies lui attachèrent ses paroissiens, suscitant en même temps le mécontentement et les persécutions des autorités locales dont il dénonçait les vices. A. est contraint de fuir à M., où il se rapproche du cercle des Zélateurs de la piété [Revniteli

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

blagočestiâ]** qu'avait rejoint le confesseur du tsar, Stéphane Vonifatiev, ainsi que l'archiprêtre Ioann Néronov. Les membres du cercle, qui se dénommaient les « Amis de Dieu » [Bogolûbcy], s'efforçaient d'établir une rigoureuse discipline liturgique dans l'Église russe. En 1652, A. devint archiprêtre de Iourévets Povoljsky, mais sa sévérité et son zèle pour la foi dressèrent ses ouailles contre lui et il fut contraint de se retirer l'année même à M., où il entra dans le clergé de la cathédrale de Kazan. En 1653, le nouveau patriarche Nikon, qui avait jadis fait partie des « Amis de Dieu », puis avait rompu avec eux, publia ses premiers décrets portant atteinte aux antiques coutumes ecclésiastiques. A. est un de ceux qui s'élèvent vigoureusement contre les innovations (cf. Raskol*). À la suite de quoi il est emprisonné et, en septembre 1653, déporté à Tobolsk et ensuite en Daourie. Après que Nikon ait abandonné le trône patriarcal, A. fut rappelé d'exil. Tout le long de la route de Sibérie à M., où il arriva en 1664, il dénonça activement la réforme nikonienne. La prédication d'A. eut un grand succès ; selon ses propres déclarations, il « vida les églises » des nouveaux-ritualistes. En même temps, le tsar et les autorités ecclésiastiques, tout en se démarquant de Nikon à titre personnel, n'avaient nullement l'intention de renoncer aux transformations entreprises. Aussi, la même année 1664, A. est exilé sur la Mézen (une rivière du nord). En 1666, il est condamné par le synode de M., destitué, frappé d'anathème et envoyé à Poustoziorsk, où il est incarcéré dans une « prison de terre », une casemate aménagée sous terre. Reclus pendant environ 15 ans, A. continua sa prédication dans ses lettres et ses adresses. En avril 1682 A. et ses compagnons de captivité furent brûlés sur le bûcher « pour grands outrages à la maison du tsar ». Le nombre total des écrits d'A., complets ou partiels, atteint plusieurs dizaines. Les chercheurs les divisent en trois catégories : 1) entretiens homilétiques ; 2) suppliques ; 3) lettres polémiques et didactiques. En détention, A. écrivit sa célèbre *Vie*, [Žitie] composée dans le genre des Vies de saints, et remarquable, non seulement comme source de renseignements sur les conceptions d'A., mais comme monument exceptionnel de la littérature vieux-russe. Dans ses conceptions théologiques, A. apparaît incontestablement comme défavorable à une vie ecclésiale « sans prêtres » (v. Vieux-croyants*). A. était un optimiste, profondément convaincu du succès du combat pour le rétablissement de l'« antique piété ». Pour cette raison, il ne partageait pas les enseignements des « sans-prêtres »**, selon lesquels les derniers temps étaient venus, l'Antéchrist et la fin du monde approchaient. Il pensait que l'authentique sacerdoce ne pouvait tarir dans le monde et, dans ses lettres il instruisait les vieux-croyants sur la manière de recevoir des prêtres passant de l'Église gréco-russe à la Vieille Foi, écartant vigoureusement la possibilité pour les laïcs de vivre sans prêtres. En même temps, répondant à la question de la confession, A. admettait la possibilité de se confesser à un laïc en cas d'absence de prêtres, tenant, comme les « sans-prêtres », cette confession pour un sacrement qui entraînait l'absolution des péchés. Les entretiens d'A. sur la Sainte Écriture sont rédigés dans une langue claire, expressive. S'adaptant au niveau de culture de ses ouailles, A. laissait passer parfois des comparaisons et des expressions grossières, réalistes. Ce fut un prétexte à lui reprocher des erreurs dans son enseignement sur la Sainte Trinité, l'Incarnation et la descente aux Enfers. Comme prêtre, A. eut un nombre considérable d'enfants spirituels : de cinq à six cents, selon ses propres paroles, parmi lesquels la célèbre boïarine Morozova. Durant son séjour à Poustoziorsk, A. leur adressait ses enseignements et ses conseils sous forme de lettres, et répondait à leurs questions. Bien que le nom d'A. fût connu de tous, que ses écrits fussent recopiés et répandus à

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

travers la Russie, il ne fut jamais une autorité universellement reconnue dans les questions théologiques et dogmatiques. Car d'une part toutes ses positions n'étaient pas acceptables pour les « sans-prêtres », d'autre part il n'a écrit aucune œuvre théologique fondamentale, systématique, et dans ses écrits, il a laissé des imprécisions dogmatiques, des inconséquences, des erreurs. A. a exercé une grande influence en tant que personne, inspirant les vieux-croyants par l'exemple d'une foi indéfectible, par sa fermeté dans les lourdes et longues années d'épreuves, comme prédicateur doué d'une langue magnifique et enflammée, capable de porter témoignage des convictions qu'il défendit jusqu'à monter sur le bûcher. A. a été « inscrit au catalogue des saints », comme prêtre martyr et confesseur par l'Église Orthodoxe Russe Vieux-ritualiste** (1916) et l'Église Russe Paléo-orthodoxe** (1988).

Œuvres : *Žitie protopopa Avvakuma, im samim napisannoe, i drugie ego sočineniâ*, M., 1934 ; M., 1960 ; « Avvakum. Poslaniâ, čelobitnye, pis'ma », in : *Pamâtniki literatury drevnej Rusi*, M., 1988 ; « Perepiska F. P. Morozovoj s Avvakumom i ego sem'ëj », *Ibid* ; *Pustozërskaâ proza*, M., 1989 ; *Žitie protopopa Avvakuma*, Arhangel'sk, 1990 ; *La vie de l'archiprêtre Avvakum écrite par lui-même*, trad. P. Pascal, P., 1960.

Études : *Materialy dlâ istorii raskola za pervoe vremâ ego sučestvovaniâ* / N. I. Subbotina Ed., M., 1874-1894. I-IX ; Borozdin A. K., *Protopop Avvakum*, 2e éd., SPb., 1900 ; Robinson A. N., *Bor'ba idej v russkoj literature XVII veka*, M., 1974 ; Pascal P., *Avvakum et les débuts du Raskol. La Crise religieuse au XVIIe siècle en Russie*, P., 1938. .

M. O. Chakhov / Trad. R. Marichal

AXELROD (pseud. Ortodox) Lioubov (1868, village de Dounilovitchi, province de Vilno-1946) – philosophe marxiste ayant pris part au mouvement révolutionnaire. En 1877 émigre en France. En 1892 intègre le groupe « Libération du Travail » [Osvobožděnie truda]**. En 1900, diplômée de philosophie (Univ. de Berne). En 1901-1902, collabore à la revue *Zaria* ; en 1901-1905, au journal *Iskra*. En 1903, rejoint les mencheviks partisans de Plékhanov*. En 1917, membre du CC du parti menchevik et du groupe de Plékhanov, « Edinstvo » (l'Unité). À l'époque soviétique, A. a travaillé à l'Institut de formation des professeurs Rouges**, à l'Institut de Philosophie scientifique du R.A.N.I.O.N.**, au G.A.KH.N.*. A. est l'une des rares activistes du mouvement révolutionnaire russe au tournant du siècle à s'être professionnellement consacrée surtout à la philosophie. Avant la révolution d'Octobre, elle a publié plusieurs ouvrages dans lesquels elle s'emploie à critiquer le néokantisme et l'empiriocriticisme* de certains S.D. (Sociaux Démocrates), ainsi que l'idéalisme de la philosophie russe du début du XXe s., où elle attaque ceux qui, dans leurs vulgarisations, réduisent la philosophie marxiste au matérialisme dialectique. Dans sa recension de *Matérialisme et empiriocriticisme* [Materializm i èmpiriokriticizm]*, paru en 1909, elle polémique avec Lénine*, en prenant le parti de Plékhanov, pour qui les sensations et les représentations de l'homme ne sont pas une réplique ou une image des choses, mais des signes conventionnels, des hiéroglyphes. Dans les années 1920, A. partage certaines idées dites « mécanicistes » (cf. Dialecticiens et mécanicistes*), mais non en tant que transposition des lois de la mécanique sur les phénomènes naturels, mais comme refus des principes créationnistes, de la téléologie ou du vitalisme. A occupe cependant parmi les « mécanicistes » une place particulière, qui la distingue nettement de ses grands promoteurs (A. Timiriazev – cf. Sciences* –, I. Skvortsov-Stépanov** – cf. Dalecticiens et mécanicistes*). Car loin de réduire la philosophie aux résultats apportés par les sciences concrètes, elle la voit comme une discipline autonome qui

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

s'applique à synthétiser des idées en utilisant les résultats des sciences naturelles et des sciences sociales. Comme Plékhanov, A. voyait la philosophie marxiste comme un système, une théorie philosophique, une vision du monde dont les composantes sont la méthode dialectique, une théorie du processus de la pensée, une philosophie de la nature et une philosophie de l'histoire. Ceci étant, la méthode dialectique est pour elle une méthode de connaissance, une dialectique subjective, un mode dialectique de pensée qui reflète le mouvement du monde objectif. Du reste, A. est plus proche de la tradition initiée par Plékhanov et d'une personnalité comme Déborine* que des « mécanicistes ». Mais à la différence de Déborine et de ses disciples, elle considère que la tâche des philosophes marxistes n'était pas tant d'élaborer un système philosophique, avec ses lois et ses principes dialectiques généraux que d'appliquer ces principes aux phénomènes concrets, à un travail de connaissance à la fois concret et scientifique des lois dialectiques qui se manifestent dans les différents domaines de la réalité.

Œuvres : *Filosofskie očerki. Otvet filosofskim kritikam istoričeskogo materializma*, SPb., 1906 ; *Teoriâ stoimosti i dialektičeskij materializm*, 1907 ; *K. Marks i nemeckaâ klassičeskaâ filosofiâ*, 1908 ; « Materializm i empiriocriticizm », in : *Sovremennyj mir*, 1909, N° 7 ; *Protiv idealizma. Kritika nekotoryh idealističeskih tečeniâh filosofskoj mysli*, Pg., M., 1922 ; *Karl Marks kak filosof*, H-kov, 1924 ; *Kritika osnov buržuaznogo občestvovedeniâ i materialističeskoe ponimanie istorii*, Ivanovo-Voznesensk, 1924, 1 ; *V začitu dialektičeskogo materializma. Protiv sholastiki*, M., L., 1928 ; *Idealističeskaâ dialektika Gegelâ i materialističeskaâ dialektika Marksa*, M., L., 1934.

Études : *Lûbov' Isaakovna Aksel'rod. K XXV-letiû naučno-literaturnoj deâtel'nosti*, M., 1926 ; Deborin A. M., « Revizionizm pod maskoj ortodoksii », in : *Pod znamenem marksizma*, 1927, N° 9, 12 ; Asmus V. F., « L. I. Aksel'rod i filosofiâ », *Ibid.*, 1928, N° 9-10 ; *Istoriâ filosofii v SSSR*, M., 1985, V, 1.

V. F. Poustarnakov / Trad. C. Bricaire

BAKHTINE Mikhaïl (1895, Oriol-1975, M.) – philosophe, spécialiste de littérature et d'esthétique, linguiste, théoricien de la culture. Études à l'Univ. de Novorossiïsk (Odessa) puis à l'Univ. de Petrograd. B. doit sa renommée internationale essentiellement à ses travaux sur Dostoïevski* et sur Rabelais. Dans les années 1930, B. est envoyé en relégation et verra ses travaux interdits de publication durant trente ans. Pour cette raison, trois ouvrages dont il est l'auteur ou l'auteur principal sont publiés sous le nom de ses amis et de ses collaborateurs. *Le freudisme : essai critique* [Freïdizm : kritičeskij očerk] (1927) et *Marxisme et philosophie du langage* [Marksizm i filosofiâ âzyka] (1929, 1930) ont paru sous le nom de V. Volochinov. *La méthode formelle en études littéraires. Introduction critique à la poétique sociologique* [Formal'nyj metod v literaturovedenii. Kritičeskoe vvedenie v sociologičeskuû poètiku] (1928) a paru sous le nom de P. Medvedev. Dans la biographie de B. on peut dégager trois périodes. La première correspond aux années 1920 et est dominée par la problématique philosophique. La deuxième va de la fin des années 20 au milieu des années 30 et se distingue par un plus grand éventail de préoccupations scientifiques. B. publie alors l'un des ses principaux travaux, le plus connu : *Problèmes de l'œuvre de Dostoïevski* [Problemy tvorčestva Dostoevskogo] (1929). Les éditions suivantes parurent sous le titre *Problèmes de la poétique de Dostoïevski* [Problemy poètiki Dostoevskogo]. B. y dévoile l'essence de la révolution esthétique opérée par le grand romancier avec l'invention du roman polyphonique ou dialogique. Dans l'un des trois ouvrages mentionnés ci-dessus et signés par les amis de B., le thème philosophique est projeté sur la problématique de la langue, étudiée dans une approche sociologique et dans le contexte de la polémique avec les

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

partisans de la linguistique structurale. B. met au point ce que l'on appelle aujourd'hui la sociolinguistique, en accordant une attention particulière à la pragmatique. L'autre ouvrage soumet à une analyse critique les idées de Freud. Le troisième ouvrage a pour contenu la polémique avec les représentants de l'école formelle (Jakobson*, V. Chklovski, etc.), auxquels B. oppose une conception sociologique et culturologique de la poétique et de la langue poétique. La troisième période de l'œuvre de B. commence au milieu des années 1930. Il se concentre alors sur les questions d'histoire et de théorie littéraires. Après une étude sur Goethe, conservée partiellement, il entreprend son second grand ouvrage : *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et à la Renaissance* [Tvorčestvo Fransua Rable i narodnaâ kul'tura srednevekov'â i Renesansa] (1940, publié en 1965), dans lequel, parallèlement à l'étude littéraire, une place importante revient à la culturologie et, plus particulièrement, à l'étude des fêtes populaires, du carnaval, du rire, etc. Durant la dernière année de sa vie, B. publie les *Questions de littérature et d'esthétique* [Voprosy literatury i èstetiki] (1975), où il inclut des écrits des années 30. *L'esthétique de la création verbale* [Èstetika slovesnogo tvorčestva], incluant des travaux de la première et de la troisième périodes (1979) et les *Articles de critique littéraire* [Literaturno-kritičeskie stat'i] (1986) seront publiés après sa mort. B. y expose les principes méthodologiques des études littéraires et des sciences humaines. La conception de B. est à la croisée de la phénoménologie, de l'existentialisme*, du marxisme, du néokantisme et du christianisme. La phénoménologie et l'existentialisme intéressent B. par l'attention constante qu'ils portent à l'homme. Au marxisme, B. emprunte la notion d'historisme, mais aborde la dialectique avec scepticisme, considérant qu'elle est sortie du dialogue pour y revenir à un niveau supérieur comme dialogue des personnes. Dans ce contexte, le dialogisme apparaît à la fois comme méthode, comme conception du monde et comme style artistique. Le néokantisme séduit B. par la distinction qu'il opère entre les sciences de la nature et les sciences de la culture. B. évite toutefois de les opposer radicalement. Les thèmes chrétiens (orthodoxes) sont liés chez B. au thème de l'amour du prochain, à l'image du Christ comme incarnation de la vérité et des valeurs absolues. B. fait cependant rarement allusion à la religion et s'en tient aux positions de la science et de la philosophie contemporaines, sans toutefois tomber dans l'excès de scientisme. L'influence la plus importante a été pour B. celle de Dostoïevski, avec qui il est spirituellement apparenté. Dans son ensemble, la conception de B. peut être définie comme une herméneutique originale qui revêt la forme d'un dialogisme ou d'une philosophie de l'homme perçu comme dialoguant sans cesse avec les autres et avec lui-même. Pour B., l'homme n'existe pas en dehors du texte et du contexte oral. Il constate que le moteur dramatique de toute l'œuvre de Dostoïevski est la lutte contre la réification de l'homme, de tous les rapports humains et des valeurs. Pour B., l'homme apparaît comme personnalité et individualité unique, comme sujet doué d'une conscience, d'une vision du monde et d'une volonté, qui pense, accède à la connaissance, agit et accomplit des actes, portant l'entière responsabilité de ce qu'il fait. Cependant, B. ne dote pas l'homme d'une existence centrée sur elle-même, il rejette l'individualisme et le subjectivisme. À la suite de Dostoïevski, il « s'oppose à la culture du solipsisme sans issue ». À la « subjectivisation », il oppose la « personnalisation », considérant que la première se limite au seul *moi*, alors que la seconde envisage le *moi* dans ses rapports avec les autres personnes, dans la relation entre le *moi* et l'autre, le *je* et le *tu*. L'humain repose sur l'interhumain, l'intersubjectif, c'est-à-dire le social. La nécessité des rapports humains apparaît dans

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

le simple acte de la perception qu'a l'homme des autres. Réunissant deux aspects, intérieur et extérieur, l'âme et le corps, *je* ne suis donné à moi-même qu'intérieurement et ne puis me voir de l'extérieur. Pour cela, j'ai besoin d'un miroir, ou bien du regard de l'autre, de son « horizon », de son « excédent de vision » qui réalise ma complétude. Deux êtres humains constituent le minimum de la vie et de l'existence. Pour l'homme, « être » signifie communiquer, être pour l'autre et, à travers l'autre, pour soi. Lorsqu'il parle de socialité, B. a à l'esprit non la socialité économique (« matérielle ») ou politique, mais la socialité spirituelle : morale, esthétique, philosophique et religieuse, au sein de laquelle se produit la communion aux valeurs suprêmes et grâce à laquelle les rapports humains deviennent les liens de la fraternité. Lorsqu'il élabore la méthodologie des sciences humaines, B. s'élève contre le scientisme positiviste qui, au nom de la rigueur et de l'exactitude scientifiques, est prêt à mettre à mort tout ce qui est vivant, à sacrifier « l'homme dans l'homme », en le transformant de sujet en objet ordinaire. Il reproche en particulier à la linguistique structurale de se limiter à l'étude de la structure grammaticale de l'énoncé en faisant abstraction du locuteur. Parallèlement, B. considère comme injustifiée l'opposition radicale des sciences exactes et des sciences humaines. Les unes comme les autres utilisent les deux formes de connaissance que sont l'explication et la compréhension, mais les premières reposent principalement sur l'explication, alors que les secondes sont surtout fondées sur la compréhension. L'originalité de la connaissance en sciences humaines est déterminée par la double nature de l'homme, à la fois sujet et objet, incarnant l'unité de la liberté et de la nécessité. Comme être social vivant, l'homme est impliqué dans des liens nécessaires et son comportement relève de l'analyse et de l'explication scientifiques fondées sur des lois sociologiques, psychologiques et biologiques, elles-mêmes soumises aux exigences de la rigueur et de l'exactitude. Lorsqu'au contraire il s'agit du sens et de la liberté, véhiculés par l'homme comme sujet, la connaissance porte alors sur l'individuel et a pour objet « ce qui exprime et ce qui parle ». Son critère sera non l'exactitude, mais la profondeur de la pénétration. La méthode de la connaissance est alors l'interprétation et la compréhension, qui revêtent la forme d'un dialogue des personnes. C'est précisément cette voie qui conduit à la compréhension de l'homme et du sens qu'il exprime, sens qui constitue « l'élément de liberté traversant la nécessité ». De ce point de vue, les études littéraires se rapprochent de la littérature elle-même telle qu'elle apparaît dans l'œuvre de Dostoïevski. Analysant cette dernière, B. y découvre un type de roman absolument nouveau : le roman dialogique et polyphonique. L'auteur n'y occupe plus une position extérieure à ses personnages (litt. l'*exotopie*, [vnenahodimost´]) et entre avec eux dans un dialogue d'égal à égal. « La multiplicité des voix et des consciences indépendantes les unes des autres, l'authentique polyphonie des voix à part entière », constituent pour B. la caractéristique principale des romans de Dostoïevski. Plus tard, B. amende sa conception en renforçant considérablement l'importance de l'auteur, auquel il rend certaines prérogatives antérieures, réaffirmant sa supériorité sur le personnage et restaurant la hiérarchie dans laquelle ils entrent. Il considère que l'auteur doit conserver sa position d'extériorité ainsi que l'« excédent de vision » et de compréhension qui en découle, en soulignant toutefois leur caractère dialogique. Il note également que l'auteur ne peut devenir un des personnages du roman, car il est une « nature créatrice » et non une « nature créée ». En évoquant les conceptions esthétiques de B., on ne saurait passer sous silence son rapport à l'école formaliste. On observe une certaine ressemblance : intérêt commun pour la langue, terminologie similaire (forme,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

construction, système), lien avec l'esthétique romantique. Néanmoins, on ne saurait rattacher B. à l'école formaliste. Les formalistes s'employaient à dégager une sorte de « poéticité » et de « littérarité » idéale, comme un ensemble de traits et de marques formelles communes transhistoriques. B. considère au contraire qu'en dehors du lien avec la culture et son histoire, la littérature n'existe pas. L'œuvre littéraire est l'« unité complexe d'un matériau, d'une forme et d'un sens », où l'élément organisationnel essentiel est l'aspect axiologique et sémantique, l'architectonique de l'œuvre. Parmi les recherches structuralistes et sémiotiques, qui constituent le prolongement des idées de l'école formaliste, B. retient les travaux dont les auteurs visent à comprendre la littérature dans « l'unité différenciée de toute la culture de l'époque ». Critiquant l'école formaliste, qui n'a pas trouvé une place digne pour l'homme, B. n'en demeure pas moins critique envers la tendance qui prend comme point de départ l'individu isolé, selon la formule « le style, c'est l'homme même », car, pour comprendre le style, il faut au moins deux hommes, et à la limite, tout le champ culturel né des relations intersubjectives entre les individus. B. est opposé à tout extrémisme, qui conduit soit au dogmatisme, soit au relativisme, parce qu'il « exclut également tout dialogue véritable, le rendant soit inutile (relativisme), soit impossible (dogmatisme) ».

Œuvres : *Problemy poètiki Dostoevskogo*, M., 1972 ; *Tvorčestvo Fransua Rable i narodnaâ kul'tura srednevekov'â i Renessansa*, M., 1965 ; *Èstetika slovesnogo tvorčestva*, M., 1979 ; *Voprosy literatury i èstetiki*, M., 1975 ; *Frejdizm*, Labirint, 2004 ; *Formal'nyj metod v literaturnovedenii*, Labirint, 2003 ; *Sobr. soč.*, I, Filosofskaâ èstetika 1920 gg, Russkie slovari, Âzyli slavânskoj kul'tury, 2003 ; *Avtor i geroj. K filosofskim osnovam gumanitarnyh nauk*, Azbuka, 2000 ; *Èpos i roman*, Azbuka, 2000 ; Bahtin M.M., *Besedy s V.D. Duvakinym*, M., 2002 ; Veselovski A., Bahtin M., Evnina E., Brandis E., Pinskij L., *Mir Rable* (3 t.), Terra, 2004 ; en franç. : *La poétique de Dostoïevski*, P., 1970 [rééd. dans la collection « Points Essais »] ; *Esthétique et théorie du roman*, P., 1978 [rééd. dans la collection « Tel »] ; *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, P., 1970 [rééd. dans la collection « Tel »] ; *Esthétique de la création verbale*, P., 1979 ; (V. N. Volochinov), *Le marxisme et la philosophie du langage. Essais d'application de la méthode sociologique en linguistique*, P., 1977 ; *Pour une philosophie de l'acte*, L'Age d'Homme, 2003 ; Pavel Medvedev-Cercle de Bakhtine, *La méthode formelle en littérature* (trad. Comtet R., Vautier B., postface de Iou. Medvedev), Presses universitaires du Mirail, Toulouse, 2008.

Études (aperçu) : Clark K., Holquist M., *Mikhail Bakhtin*, Cambridge, Mass., 1984 ; Emerson C., Morson G. S., *Mikhail Bakhtin. Creation of a Prosaics*, Stanford, 1990 ; Bibler V. S., *Mihail Mihailovič Bahtin, ili Poètika kul'tury*, M., 1991 ; Coll., *M. M. Bahtin kak filosof*, M., 1992 ; Coll., *M. Bahtin i filosofskaâ kul'tura XX veka*, SPb., 1991 ; Coll., *Bahtinologiâ*, SPb., 1995 ; Coll. *M. Bahtin, Pro et contra*, I-II, SPb. éd. Russkij put', 2002 ; en franç. : Todorov T., Mikhaïl Bakhtine. *Le principe dialogique*, P., 1981 ; Peytard J., *Mikhaïl Bakhtine. Dialogisme et analyse du discours.* Bertrand Lacoste, P., 1995 ; Depretto C., *L'héritage de Bakhtine*, Presses universitaires de Bordeaux, 1997 ; Haillet P.-P., Karmaoui G., et al., *Regards sur l'héritage de Bakhtine*, Université de Cergy-Pontoise, 2006 ; Coll., *Bakhtine, Volochinov et Medvedev dans les contextes européen et russe*, *Slavica Occitania*, Toulouse, 2007 ; une bibliographie très détaillée jusqu'en 1997 est donnée dans *L'héritage de Bakhtine* (Ed. C. Depretto).

D. A. Silitchev / Trad. Stéphane Viellard

BAKHTINE Nikolaï (1894, Oriol-1950, Birmingham) – philosophe, critique littéraire, frère aîné de Mikhaïl Bakhtine. Études secondaires au gymnase N° 1 de Vilnius. En 1912 installé à Odessa, il s'inscrit à la faculté de lettres et histoire de l'Univ. de Novorossiïsk (Odessa), en 1913 à celle de SPb. La Première Guerre mondiale l'empêche de terminer ses études. À la révolution de février, il sort de l'École de Cavalerie Nicolas**, et en oc-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tobre 1918, il s'engage dans l'Armée des volontaires. Il prend part aux combats et après la déroute de l'Armée Blanche, émigre. Enrôlé pour 5 ans dans la Légion étrangère, il combat en Algérie. Grièvement blessé en 1924, il quitte le service et s'installe à P. Là, il collabore à l'hebdomadaire (mensuel à partir du milieu de 1927) *Zvéno*, où il publie des articles de littérature, études littéraires, philosophie. En tant que philosophe, il est habituellement rangé parmi les « nietzschéens » et les « kantiens », mais lui-même notait l'influence de Ziélinski**, Husserl, il avait indubitablement éprouvé aussi celle de Valéry, et la culture hellénique avait joué un rôle important dans la formation de ses idées. L'expérience de la Légion étrangère fut déterminante, avec le risque encouru quotidiennement, les situations impliquant une prise de décision. La capacité à faire un choix, à avoir le courage de renoncer à de nombreuses possibilités en faveur d'une seule, tels sont les *leitmotive* de ses œuvres philosophiques et de sa critique littéraire. Ses sujets d'étude furent des penseurs du passé (Nietzsche, Léontiev*, Pascal) tout comme les courants philosophiques contemporains (le freudisme, le néothomisme, Spengler, etc.), les idées nouvelles en critique littéraire (particulièrement celles des formalistes, qui d'après lui ont leurs limites, pouvant permettre de dégager avec bonheur la structure d'un objet verbal, tandis que seule une élucidation philosophique globale de la nature du mot dans son intégralité offre un fondement ultime à toutes les méthodes particulières). B. consacra une série d'articles et d'interventions à la poésie contemporaine, d'après lui sujette à une crise dont les origines étaient à chercher dans les transformations de la conscience linguistique. À l'origine le mot poétique était incantatoire, proféré. L'ossature logique d'une telle poésie est plus distincte et plus ferme, et le matériau lui-même est réparti en différents moments, avec ses paroxysmes et ses retombées. La poésie moderne, plaçant au premier plan la « musique silencieuse » du mot, estompe par là même son organisation logique. La poésie devient « intimiste », se change en un art de subtiles fioritures, qu'il faut prendre le temps et le loisir d'entendre. Une telle poésie « toute dans la pensée », mettant le son à distance, amoindrit également le sens. Orphée, l'exorciste, s'est changé en artisan, qui façonne de petits bibelots pour un cercle étroit d'amateurs. À partir de 1926 dans les pages de *Zvéno* paraissent ses dialogues et ses « entretiens » : « Sur la modernité » [O sovremennosti], « Éloge de la mort » [Pohvala smerti], « Sur la contemplation » [O sozercanii], « Sur l'optimisme » [Ob optimizme], « Sur la raison » [O razume], etc. Sans aucun doute, dans le choix de ce genre on peut distinguer la volonté de suivre la tradition antique, encore que non moins évidente soit ici l'influence de la tradition russe (Les *Nuits russes* [Russkie noči] d'Odoïevski*, les *Trois entretiens* [Tri razgovora] de Soloviov*, « Au banquet des dieux » [Na piru bogov] de S. Boulgakov*, etc.). Parmi les héros de ces œuvres, on rencontre souvent le Poète, le Philosophe, le Critique littéraire, et, comme il était arrivé à B. de jouer ces rôles à différentes époques de sa vie, il est difficile de définir avec précision lequel d'entre eux expose les vues de B. lui-même. Dans leur ensemble, ces textes apparaissent comme les fragments d'un débat au long cours avec soi-même. Le point culminant de son travail créateur dans l'émigration, ce sont ses conférences « La modernité et l'héritage de l'hellénisme » [Sovremennost' i nasledie ellinstva] (1. « Histoire et mythe » [Istoriâ i mif], 2. « D'Homère à la tragédie » [Ot Gomera k tragedii], 3. « Triomphe et décomposition de la conception tragique du monde » [Toržestvo i razloženie tragičeskoj koncepcii mira], 4. « Sur la possibilité et les conditions d'une nouvelle Renaissance » [O vozmožnosti i usloviâh novogo Vozroždeniâ]), prononcées en février-mars 1927 (résumées dans les N°s des

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

20 et 27 mars 1927 de *Zvéno*). Ce cycle de conférences lui valut la popularité, et ses idées trouvèrent à s'exprimer dans ses travaux ultérieurs, qui représentent une sorte de bilan. Dans « Antinomie de la culture » [Antinomiâ kul'tury] (*Novy Korabl*, 1928, N° 3), B. met en évidence la tragédie de la conscience de soi. À ses yeux la culture est une protection contre les forces hostiles du chaos, face auxquelles l'homme est sans défense, et un instrument d'affirmation de soi : l'homme veut grâce à elle imposer son ordre à la nature, à un ordre des choses qui le dépasse, et par là même s'en libérer. Mais si, en perfectionnant la culture, il échappe à l'emprise des forces cosmiques élémentaires, en revanche il tombe sous une dépendance encore plus grande par rapport à la culture elle-même, et il n'est pas jusqu'à sa révolte contre elle qui ne soit prévue d'avance en elle et prise en compte. D'un instrument d'auto-affirmation, elle se change inévitablement en outil de négation de soi. Refuser la voie de l'acte créateur, refuser de créer cette culture qui porte en elle sa propre négation, l'homme ne le peut, et seule la fin de son existence peut mettre fin à cette antinomie. L'essai « Décomposition de la personne et vie intérieure » [Razloženie ličnosti i vnutrennââ žizn'] (*Tchisla*, 1930/31, N° 4) est le dernier travail de B. à avoir été publié en russe de son vivant. Il y traite du dédoublement vécu par l'homme moderne, dont la vie se déroule en même temps sur deux plans indépendants l'un de l'autre : extérieur (sommeil, nourriture, travail) et intérieur (pensées, sentiments). Si dans la nature vivante le désir, ou l'action exercée par le monde extérieur, et l'acte qui s'ensuit sont en correspondance parfaite, c'est-à-dire qu'il y a identité complète entre extérieur et intérieur, l'homme en revanche, doué de conscience, libre de choisir entre plusieurs actes également possibles (libre également de se dérober à tout choix actif) connaît un désaccord entre intériorité et extériorité. Son unité, son intégrité, il doit encore la conquérir. Mais ce n'est possible que si la conscience est un préliminaire à l'action. L'intégrité de la personne, c'est de savoir accomplir certaines des possibilités et d'avoir le courage de renoncer à d'autres, pour, dans l'action (physique ou mentale), parvenir à une identité créatrice entre extériorité et intériorité. En revanche, si la conscience devient un but en soi, l'homme se trouve plongé dans sa « vie intérieure », en l'alimentant avec des *ersatz* de vie réelle : art contemporain, journaux, alcool, renonçant par là même à son intégrité. Lorsqu'il se saisit avidement de toutes les possibilités contradictoires à la fois, ou abdique lâchement devant la nécessité de faire un choix, quand il cherche son « Moi » par l'auto-analyse et l'introspection (comme c'est le cas, par exemple, dans les romans de Proust), il ne trouve que des atomes, des bribes d'univers psychologique sans lien entre elles : lorsque l'identité vivante entre extériorité et intériorité est détruite, la personne disparaît. En 1932, B. s'installe en Grande-Bretagne (après avoir terminé ses études à la Sorbonne), où commence une nouvelle page de sa vie. Il obtient le titre de docteur ès lettres, enseigne à Birmingham. Quand commença la Seconde Guerre mondiale, il était devenu communiste. Son œuvre de la période anglaise a été rassemblée en un livre : Bachtin N., *Lectures and Essays*, Birmingham, 1963.

Œuvres : *Iz žizni idej. Stat'i. Èsse. Dialogi*, M., 1995.

Études : Adamovič G., « Literaturnye besedy », in : *Zveno*, 1927, 13 mars ; Adamovič G., « Pamâti neobyknovennogo čeloveka », in : *Novoe russkoe slovo*, 1950, 24 sept. ; Gribanov A. B., N. M. Bahtin v načale 1930 godov (K tvorčeskoj biografii), in : *Šestye Tynânovskie čteniâ*, Riga, M., 1992 ; Osovskij O. E., « Nikolaj Bahtin na straničah žurnala Zveno (1926-1928) », in : *Rossijskij literaturvedčeskij žurnal*, 1994, N° 4.

S. R. Fédiakine / Trad. F. Lesourd

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

BAKOUNINE Mikhaïl (1814, Priamoukhino, province de Tver-1876, Berne) – révolutionnaire, philosophe, polémiste, l'un des fondateurs du populisme et des théoriciens de l'anarchisme. Études à l'École d'artillerie de SPb. (1826-1832). Après deux ans de service il donne sa démission et s'installe à M., où il fait la connaissance de Stankévitch*, puis de Biélinski*, et participe activement aux travaux de leur cercle**. En 1840 il part pour l'étranger, d'abord en Allemagne, où pendant un certain temps il est étudiant à l'Univ. de Berlin. Mais bien vite il s'engage dans l'action politique et sociale et se lie d'amitié avec certains *leaders* révolutionnaires d'Europe occidentale, au nombre desquels Proudhon et Marx. Il prend part aux événements révolutionnaires de 1848-1849 et il est condamné à mort à deux reprises (par un tribunal de Saxe, puis par un tribunal autrichien). Livré en 1851 à la Russie, après une longue détention à la forteresse Pierre-et-Paul il est envoyé en Sibérie. Évadé en 1861, il se joint à nouveau au mouvement révolutionnaire. En 1864 il devient membre de la 1re Internationale, où sa propagande anarchiste influence fortement nombre de sections. En 1872 les marxistes réussissent à le faire exclure (Congrès de La Haye). La philosophie n'a pas toujours joué le même rôle dans la vie et l'action politique de B. Dans le cercle de Stankévitch et Biélinski le jeune B. est avant tout un philosophe doué d'un véritable talent pour la spéculation intellectuelle. Ses premiers articles (à propos des *Discours aux collèges* de Hegel « Discours aux collèges. Préface du traducteur », 1838, et « Sur la philosophie », 1839-1840) ont parfois été considérés comme des modèles de dissertation philosophique en langue russe. Lorsque B., dans les années 1840, rejoint les mouvements révolutionnaires d'Europe occidentale il rompt non seulement avec la philosophie mais avec la théorie quelle qu'elle soit et il place désormais ses espoirs dans la résolution par la pratique des problèmes sociaux et politiques. Dans les années 1860 la théorie philosophique retrouve de l'intérêt pour lui, ce dont témoigne la troisième partie de son ouvrage *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme* [Federalizm, socializm i anti-teologizm] (1867), ainsi que ses *Réflexions philosophiques sur le mirage divin, le monde réel et l'homme* [Filosofskie rassuždeniâ o božestvennom prizrake, o dejstvitel'nom mire i o čeloveke] (1870-1871), le plus important de ses ouvrages, laissé pourtant inachevé et longtemps inédit. Au début, il trouva un appui théorique à son romantisme dans les œuvres tardives de Fichte, de Goethe, de Schiller, de Jean-Paul (Richter), de Hoffmann. Au milieu de l'année 1836, il se plonge dans celles de Hegel : il y voit la « philosophie de la réalité effective » et le moyen de dépasser le romantisme. Pour l'essentiel, la position philosophique de B. à la fin des années 1830 et au début des années 1840 peut être définie comme un hégélianisme, à cette réserve près que dès ces années-là se dessinent peu à peu dans sa conception du monde des orientations politiques qui relèvent de l'hégélianisme de gauche. Dans les années 1860-1870 B. passe à un matérialisme proche du matérialisme anthropologique et à l'athéisme militant. Il subit l'influence notable d'Auguste Comte mais ne devient pas pour autant positiviste (cf. Positivisme*) : pour lui, la philosophie ne se réduit pas aux généralités tirées de la science, il n'est pas agnostique. Au centre de ses préoccupations philosophiques il y a la critique de la théologie et de la métaphysique (qui n'est pour lui qu'une forme « subtile » et « rationalisée » de la théologie). Il défend vigoureusement la thèse d'une matière « impétueuse », « éternellement en mouvement », « active », « féconde », « vivante », de lois qui régissent un monde « splendidement ordonné », d'un univers infini, d'une interaction entre le tout et la moindre de ses parcelles, de la causalité et de l'interdépendance à l'œuvre dans le monde, de la place qui y est dévolue

à l'homme, du rôle d'une science positive et rationnelle qui mène à la connaissance de la vérité. Pour B. le degré supérieur, le « couronnement » de la philosophie, c'est la sociologie. Il affirme que tout développement humain repose sur l'anthropologique et l'économique. Il estime que les lois de la société, les lois du « corps social », sont le prolongement des lois du « corps naturel ». L'histoire n'est rien d'autre que le rejet progressif par l'humanité de son animalité primitive. À la base de la vie en société il y a deux lois : la solidarité sociale et la liberté. La révolte est un des éléments constitutifs de la liberté : s'il est impossible pour l'homme de se révolter contre les lois de la nature, en revanche il peut en tant qu'être social se révolter contre ces deux institutions que sont l'Église et l'État. Le point nodal de l'anarchisme selon B., c'est sa théorie sur l'origine de l'État, sa destruction complète et l'instauration d'un régime politique anétatique, où la société s'auto-administrera. Pour lui l'État c'est le mal, mais ce mal est historiquement nécessaire ; la société et l'État ne sont pas une seule et même chose, l'État n'est que la forme passagère, historique, d'une société. B. n'est pas contre toute forme d'État, il est contre l'État quand celui-ci est fortement centralisé, autoritaire, fonctionnarisé et bureaucratique, consacré par le soutien de l'Église, et qu'il apparaît, selon lui, comme l'instrument d'un gouvernement despotique et de l'asservissement de la plus grande partie de la société par la minorité privilégiée au pouvoir. C'est pourquoi l'idéal pour lui est un système social fondé sur les principes de l'autonomie de gestion et où les individus, les communautés, les provinces et les nations puissent se fédérer librement. Cette société future reposera sur l'égalité et la justice, elle sera exempte de toute exploitation, c'est-à-dire socialiste dans sa nature même. L'un des postulats de base de B. peut se formuler ainsi : la liberté sans le socialisme, c'est l'injustice, mais le socialisme sans la liberté, c'est l'esclavage. Certes, il existe entre les idées philosophiques de B. et ses vues politiques et sociales une certaine corrélation logique, de nature historique, mais cela n'empêche pas ses œuvres philosophiques d'avoir dans une certaine mesure une valeur propre, indépendamment de ce qu'il y a de purement anarchiste dans sa vision du monde et dans son action politique. L'antithéologisme de B., son athéisme militant, son matérialisme restent une page importante dans la pensée des années 1860-1870, que ce soit en Russie ou en Europe occidentale.

Œuvres : *Izbr. soč.* v 5 t., Pg.-M., 1919-1921 ; *Sobr. soč. i pisem* v 4 t., M., 1934-1935 ; *Filosofiâ. Sociologiâ. Politika*, M., 1989 ; *Archives Bakounine, Herausgegeben im Auftrage des Internationaal Instituut voor sociale geschiedenis*, Amsterdam, 1961-1981, I-VII ; *Correspondance de M. Bakounine*, P., 1896 ; *Confession* 1857, Les éd. Rieder, 1932 ; *Le sentiment sacré de la révolte*, Éd. Les nuits rouges, 2004 ; *Correspondance*. Lettres à Herzen et à Ogareff (1860-1874), Elibron Classics, 2005 ; *Dieu et l'État*, Ed. L'Altiplano, 2008.

Études : Kornilov A. A., *Molodye gody Mihaila Bakunina, Iz istorii russkogo romantizma*, M., 1915 ; Steklov Û. M., *Mihail Aleksandrovitch Bakunin, ego žizn' i deâtel'nost', 1814-1876*. M., 1926-1927, I-IV ; Galaktionov A. A., Nikandrov P.F., *Ideologi russkogo narodničestva*, M., 1966 (sect. « M.A.Bakunin ») ; Pirumova N. M., *Bakunin*, M., 1970 ; du même auteur : *Social'naâ doktrina M.A.Bakunina*, M., 1990 ; Moiseev P. I., *Kritika filosofii M. Bakunina i sovremennost'*, Ir-sk, 1981 ; Grafski V. G., *Bakunin*, M., 1985 ; Pustarnakov V. F., « M. A. Bakunin kak filosof » in : *Bakunin M., Izbr. filos. soč. i pisma*, M., 1987 ; *Pamâti M. A. Bakunina*, M., 1990 ; *Istoriâ russkoj filosofii*, M. A. Maslin éd., M., 2007, p. 238-242 ; Catteau J., *Bakounine. Combats et débats*, I.E.S., P., 2001 ; Angaut J.-Ch., *Bakounine jeune hégélien. La philosophie et son dehors*, ENS éd., 2007.

V. F. Poustarnakov / Trad. J. Prébet

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

BAZAROV (Roudnev) Vladimir (1874, Toula-1939) – philosophe, économiste, polémiste. Études à l'Univ. de M. de 1892 à 1897 ; participe au mouvement social-démocrate à partir de 1896, à la frange de son aile gauche ; bolchevik à partir de 1904 ; se rapproche des mencheviks après 1905-1907, accueille la révolution d'Octobre avec hostilité. Réside à Kharkov durant la guerre civile, écrit dans la presse menchevik ; de 1922 à 1930 travaille au Gosplan, traduit des articles de philosophie et de littérature. Victime des purges staliniennes. La philosophie de B. présente une variante de la « philosophie de la lutte prolétarienne » (sous certains aspects, elle passe pour une « philosophie de la pratique », « une philosophie de l'action », une « philosophie du collectivisme »), comprise comme outil de connaissance dans l'interrelation avec la nature que supposent la production et le travail, dans la transformation du milieu social, y compris l'infléchissement du développement historique grâce à l'ingérence active de quelques individus, des partis et des classes. À partir de ces considérations générales sur les buts et la place de la philosophie, B. estime que la critique de la « métaphysique idéaliste », de « l'idéalisme abstrait », occupés à contempler ou à connaître le « général » (« l'absolutisme gnoséologique » de Kant et les théories de Soloviov*, Berdiaev*, P. Struve* et al.) est le « premier front » de sa lutte philosophique. Le second s'attaque au « matérialisme dogmatique » – dans un premier temps, le matérialisme « hiéroglyphique » de Plékhanov* et certaines idées de Engels, puis après la publication de *Matérialisme et empiriocriticisme**, les idées de Lénine*, et d'abord la théorie du reflet, que B. qualifie de « copie de soi-même ». Les principales autorités de B. sont les « positivistes critiques » E. Mach et P. Avenarius ; il s'appuie également sur les idées gnoséologiques de Bergson et sur le pragmatisme. La démarche philosophique de B., c'est d'envisager les questions théorétiques et cognitives du point de vue « pratique », la vocation de l'intellect n'étant pas la connaissance du monde mais sa transformation. Les instruments de connaissance sont tous plus ou moins conventionnels. Les concepts ne sont que des auxiliaires, des constructions fournissant des schémas pour faciliter la connaissance du monde ; le critère de la vérité, c'est la valeur, qui dépend du but fixé à telle catégorie cognitive. Se fondant sur la théorie « pas d'objet sans sujet », B. démontre que parler de la nature « en soi », de l'unité du monde, des formes objectives de son existence ou de ses lois de développement indépendamment de la pratique humaine n'a pas de sens. Vouloir s'assurer de la réalité du monde extérieur relève de ce qu'il appelle une « mystique » ; selon lui, l'espace et le temps ne sont que des « formes d'organisation de l'expérience humaine ». En philosophie de l'histoire* et en sociologie (cf. Pensée sociologique*), B. campe sur les positions du matérialisme historique, modifié par certaines idées positivistes et comprenant des éléments de biologisme et de social-darwinisme. Par ailleurs, B. traite abondamment du rôle des relations de production dans le processus historique, il affirme le caractère secondaire, dérivé, des superstructures en même temps que de leur rôle actif dans l'histoire etc. Dans les années 20, B. s'occupe d'économie politique, sans renoncer à son orientation générale positiviste. Il postule la nécessité d'aborder la sociologie sous « l'aspect énergétique », en intégrant les recherches sur les phénomènes sociaux à la « géophysique ».

Œuvres : *Trud proizvoditel'nyj i trud, obrazuûčij cennost'*, SPb., 1899 ; Avtoritarnaâ metafizika i avtonomnaâ ličnost', in : *Očerki realističeskogo mirovozreniâ*, SPb., 1904 ; *Anarhičeskij kommunizm i marksizm*, SPb., 1906 ; « Material kollektivnogo opyta i organizuûčie formy », in : *Očerki filosofii kollektivizma*, 1909, 1 ; « Bogoiskatel'stvo » i « bogostroitel'stvo »,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

in : *Veršiny*, SPb., 1909, 1 ; *Na dva fronta*, SPb., 1910 ; « Sud'by russkogo "idealizma" za poslednee desâtiletie », in : *Iz istorii novejšej literatury*, M., 1910 ; « O filosofii dejstviâ », in : *Sovremennik*, 1913, N° 6,7,10 ; Ènergetika i èkonomika, in : Bazarov V., *Kapitalističeskie cikly i vosstanovitel'nyj process hozâjstva* SSSR, M.-L., 1927, 16-39.

ÉTUDES : *Istoriâ filosofii v SSSR*, M., 1971, IV.

V. F. Poustarnakov / Trad. C. Brémeau

BERDIAEV Nikolaï (1874, Kiev-1948, Clamart) – philosophe, polémiste. Après des études secondaires au Corps des Cadets** de Kiev, il entre à la Faculté des Sciences de l'Univ. Saint-Vladimir (Kiev), d'où il passe au bout d'un an à la Faculté de Droit. À l'Univ. il entreprend, sous la direction de Tchelpanov*, des études très poussées de philosophie. Il adhère alors à la mouvance social-démocrate et milite activement pour le marxisme, ce qui lui vaut, lors de la liquidation de la section kiévienne de l'« Union du combat pour la libération de la classe ouvrière », en 1898, d'être arrêté et exclu de l'univ. Son ouvrage *Subjectivisme et individualisme dans les grands courants de la philosophie. Étude critique sur N. K. Mikhaïlovski* [Sub"ektivizm i individualizm v obĉestvennoj filosofii. Kritičeskij ètûd o N. K. Mihajlovskom] (1901), augmenté d'une préface de P. Struve*, consacre le virage décisif, en direction de l'idéalisme, de ceux qu'on désignait du terme de « marxistes critiques », virage confirmé, peu après, en 1902, par la participation de B. au recueil *Problèmes de l'idéalisme* [Problemy idealizma]*. De 1901 à 1903, il est placé en relégation administrative, d'abord à Vologda, puis à Jitomir, où il rompt avec la social-démocratie pour rallier l'Union pour la libération**, d'inspiration libérale. En 1904, il entre à la rédaction de la revue *Novy Pout* et, en 1905, il prend, avec Boulgakov*, la direction de la revue *Voprosy jizni*. Il devient alors journaliste d'idées et théoricien de la « nouvelle conscience religieuse »*. En 1908 il s'installe à M. et prend part au recueil *Les Jalons* [Vehi]* (1909). La recherche d'une doctrine capable de fonder un « néochristianisme » trouve son accomplissement dans *La philosophie de la liberté* [Filosofiâ svobody] (1911) et tout particulièrement dans *Le sens de l'acte créateur. Essai de justification de l'homme* [Smysl tvorčestva. Opyt opravdaniâ čeloveka] (1916), ouvrage qu'il considère comme la première expression originale de sa philosophie. Pour B., la Première Guerre mondiale est l'achèvement de la période humaniste de l'histoire marquée par la domination des cultures propres à l'Europe occidentale et par l'amorce d'une prédominance de forces historiques nouvelles prenant leur essor en Russie, investie de la mission de réaliser l'union de l'humanité sous la bannière du christianisme (cf. l'ouvrage *Le Destin de la Russie* [Sud'ba Rossii], 1918). B. salue le caractère proprement national de la révolution de Février et se dépense sans compter à son service (contribution aux revues *Rousskaïa svoboda*, *Narodnitchestvo*), soucieux de conjurer la « bolchevisation » du processus révolutionnaire et de lui faire prendre en même temps un « cours socio-politique ». La révolution d'Octobre fit sur lui l'effet d'une catastrophe nationale. Au cours des années passées sous le régime soviétique, B. fonde l'Acad. libre de culture philosophique et religieuse*, participe à la création du recueil *De profundis* [Iz glubiny]* (1918), rédige *Oswald Spengler et le déclin de l'Europe* [O. Sp. i zakat Evropy] (1923). Dans ces ouvrages, comme dans ceux qui parurent à l'étranger – *La philosophie de l'inégalité. Lettres à mes adversaires en philosophie sociale* [Filosofiâ neravenstva. Pis'ma k nedrugam po social'noj filosofii] (1923), *Le sens de l'histoire. Essai d'une philosophie concernant le destin de l'homme* [Smysl istorii. Opyt filosofii čelovečeskoj sud'by] (1923), *La conception du monde de Dostoïevski* [Mirosozercanie Dostoevskogo] (1923) – la révo-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

lution russe est vue comme le produit d'un développement issu de l'humanisme séculier propre à l'Europe occidentale et en même temps comme l'expression de la mentalité religieuse du peuple russe. En 1922, B. est expulsé d'Union Soviétique. Au cours des années 1922-1924, il réside à Berlin. La publication de son essai *Le nouveau Moyen Âge. Considérations sur le destin de la Russie et de l'Europe* [Novoe srednevekov'e. Razmyšlenie o sud'be Rossii i Evropy] (1924) lui acquiert la notoriété dans toute l'Europe. En 1924, B. s'installe à Clamart, dans les environs de P., où il reste jusqu'à la fin de sa vie. Son travail embrasse les domaines les plus larges de la culture et de la vie sociale où il intervient par ses écrits comme par son activité éditoriale. Les ouvrages qui donnent la meilleure idée de sa philosophie sont, à ses yeux, ceux qu'il a écrits au cours de ces années d'émigration forcée : *De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale* [O naznačenii čeloveka. Opyt paradoksal'noj ètiki] (1931) et *De l'esclavage et de la liberté de l'homme. Essai de philosophie personnaliste* [O rabstve i svobode čeloveka. Opyt personalističeskoj filosofii] (1939). Le livre qui, à ses yeux, exprime le mieux ses conceptions métaphysiques est celui qui a pour titre : *Essai de métaphysique eschatologique. Création et objectivation* [Opyt eshatologičeskoj metafiziki. Tvorčestvo i ob"ektivaciâ]* (1947). Sont parus après sa mort : *Connaissance de soi. Essai d'autobiographie philosophique* [Samopoznanie. Opyt filosofskoj avtobiografii], *Royaume de l'Esprit et royaume de César* [Carstvo Duha i carstvo Kesarâ] (1949) ainsi que *Dialectique existentielle du divin et de l'humain* [Èksistencial'naâ dialektika božestvennogo i čelovečeskogo] (1952). En 1954 est paru en langue française *Vérité et révélation. Prolégomènes à une critique de la révélation*, ouvrage qui n'a pas encore été publié en russe. B. prend part à l'activité éditoriale d'YMCA-Press, bien connue pour ses publications touchant aux questions philosophiques et religieuses russes, rédige des articles pour la revue *Pout**, organe de la pensée philosophique et religieuse russe. Il participe aux sessions de l'ACER (Mouvement chrétien des étudiants russes) [Russkoe studenčeskoe hristianskoe dviženie]*, à « l'Œuvre orthodoxe » [Pravoslavnoe delo]** de Mère Marie*, au mouvement de la « Cité nouvelle » [Novogradstvo]*, s'engage activement dans divers débats portant sur les questions socio-politiques ainsi que sur les problèmes du statut de l'Église qui agitent le milieu de l'émigration, en s'efforçant de faire le lien dans son œuvre entre la pensée philosophique russe et celle de l'Europe occidentale. Pendant les années de la Seconde Guerre mondiale il affiche ouvertement ses positions patriotiques, nourrissant l'espoir que la victoire sur l'Allemagne nazie entraînera une démocratisation de la vie intellectuelle en URSS, ce qui explique, en partie, son « patriotisme soviétique ». Ce parti pris a suscité une réaction négative de la part de l'émigration, résolue à ne pas transiger, et qui n'a cessé d'accuser chez B. le « gauchisme » de ses positions sociales et politiques. En 1947, l'Univ. de Cambridge lui décerne le titre de *Docteur honoris causa*. La philosophie de B est centrée sur le sens de l'existence humaine et, lié à ce dernier, sur le sens de l'être en général. Les problèmes ainsi soulevés ne peuvent être résolus que dans une perspective anthropocentrique, la philosophie « comprenant l'être à partir de l'homme et à travers lui ». Le sens de l'être se découvre à nous par le sens qui imprègne notre propre existence. Une existence pourvue de sens est une existence dans la vérité et elle ne peut se réaliser qu'en empruntant soit la voie du salut (fuite hors du monde) soit celle de l'action créatrice (qui renouvelle la face du monde par la culture et par la politique sociale). L'aptitude à créer, inhérente à l'homme, est d'ordre divin et c'est en quoi consiste la ressemblance de l'homme avec Dieu. Vue dans la perspective de Dieu, la nature

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

humaine trouve sa plus haute figure dans la personne de Jésus Christ, de Dieu qui a pris figure humaine ; dans la perspective de l'homme, elle la trouve dans son activité créatrice, dans la capacité à créer « du nouveau, ce qui n'a jamais été ». C'est dans *Le Sens de l'acte créateur* que le parti pris d'une anthropologie chrétienne placée sous le signe de la création se déploie dans toute sa force. Cette étape trouve son couronnement dans *La Philosophie de l'esprit libre. Problématique et apologie du christianisme* [Filosofiâ svobodnogo duha. Problematika i apologiâ hristianstva] (2 parties, 1927-1928). Ce qu'elle affirme comme étant le sujet de l'être, c'est la personne entendue comme « énergie et activité spirituelles dans leur originalité déclarée, comme centre d'énergie créatrice » (1° p., p. 42). La personne (l'esprit) est l'unité de deux natures, la nature divine et la nature humaine ; « le monde spirituel est le lieu où se rencontrent la nature divine et la nature humaine. C'est cette rencontre qui constitue le phénomène spirituel originaire » (*Ibid.,* p. 71) ; d'où la définition du christianisme comme religion du Dieu homme et de la Divino-humanité*. À ce stade de l'évolution de B, le sujet de l'être se trouve constitué par l'unité duelle de Dieu et de l'homme. Les œuvres ultérieures : *De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale* (1931), *Le moi et le monde des objets. Essai d'une philosophie de la singularité et de la communauté* [Â i mir ob"ektov. Opyt filosofii odinočestva i obĉeniâ] (1934) et *Esprit et réalité. Fondements d'une spiritualité divino-humaine* [Duh i real'nost'. Osnovy bogočelovečeskoj duhovnosti] (1937), voient se renforcer la signification de l'élément pneumatique (spirituel) reconnu comme le moment central. Pour exprimer ce changement du rôle joué par l'esprit personnel, B. emploie la méthodologie mise en œuvre par la philosophie de l'existence. Le rôle principal de l'être est dévolu à l'esprit entendu comme sujet existentiel. Quant à l'objet, il résulte des deux directions dans lesquelles s'engage l'esprit : intériorisation et extériorisation. La première marque l'orientation de l'esprit vers lui-même, i.e. « vers un monde détenteur de l'être authentique, vers le règne de la liberté » (*Essai de métaphysique eschatologique*, p. 61). Ici la vie de l'esprit fait l'expérience de sa pleine profondeur. La deuxième intention s'oriente « vers le monde asservissant de l'objectivité, vers le monde de la nécessité » (*Ibid.*) : par là se marque l'état « indu » de l'esprit qui donne naissance au monde des objets, à l'objectivation*, où c'est bien le même esprit qui se manifeste, mais dans un état de « déchéance », de « perte de liberté ». Les traits qui caractérisent le monde des objets sont, pour B, les suivants : « 1) l'objet devenu étranger au sujet ; 2) l'absorption de l'élément individuel, non soumis à la répétition, de l'élément personnel, dans un milieu universel commun et impersonnel ; 3) la tyrannie de la nécessité, d'une détermination issue du dehors, l'étouffement et le verrouillage de la liberté ; 4) l'adaptation au caractère massifié du monde et de l'histoire, à l'homme moyen, la socialisation de l'homme et de ses opinions qui anéantit l'originalité » (*Id.* p. 63). Entendue dans son aspect objectivant, la société représente la tyrannie du collectif dans lequel la situation de l'homme s'aligne sur des normes et des lois impersonnelles excluant une « libre intimité », et la relation d'homme à homme se trouve déterminée par sa relation au collectif. L'antipersonnalisme trouve sa manifestation suprême dans l'État qui a usurpé la place du sujet de la vie sociale. Estimant qu'il n'était pas de son ressort de résoudre le problème de la théodicée*, i.e. de concilier le mal présent dans le monde (objectivation) avec l'existence de Dieu, B. voit une source possible du mal dans la liberté irrationnelle antérieure à l'être même, liberté qui plonge ses racines dans un abîme sans fond, *Ungrund* – terme emprunté à Jakob Boehme, mystique allemand de la fin du XVIe et

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

du début du XVIIe siècle – abîme préexistant à l'être et au temps. Définissant la liberté comme une puissance créatrice totalement inconditionnée et comme la possibilité du nouveau, B. en déduit que l'acte créateur peut prendre son essor soit au nom du bien (son modèle étant alors le Fils de Dieu), soit au nom du mal. Dieu s'engendre dans l'*Ungrund*, et à partir de ce fondement de l'être qui préexiste à l'être même il crée le monde et l'homme. Susceptible de s'exprimer dans les termes d'une philosophie de l'existence, la métaphysique du Dieu homme fonde chez B. les autres aspects de son engagement philosophique : les questions concernant la théorie de la connaissance, la compréhension de l'histoire et de la culture, la nature de l'existence humaine. Il y a deux genres de connaissance : la connaissance libre, non objectivée (la foi) et la connaissance soumise à la contrainte de l'objectivation (la science). Le niveau suprême de la connaissance est d'ordre religieux et il n'est possible qu'au niveau le plus élevé atteint par la communion des esprits. Le rapport qu'entretient B. avec la religion le rend plutôt indifférent aux questions portant sur la dogmatique théologique et sur l'organisation de l'Église. Il se montre beaucoup moins soucieux de conserver le christianisme que de le réformer pour en faire une force réellement active chez ses contemporains, ce qui suppose la reconnaissance de la capacité créatrice de l'humanité. Une modernisation du christianisme n'a rien pour effrayer B. ; à ses yeux, « la religion dans le monde de l'objectivation est un fait social complexe » dans lequel le phénomène de la révélation, saisi dans sa pureté et dans son caractère originaire, a un lien étroit avec la réaction qu'exerce sur lui la collectivité humaine. Quant à la science, bien qu'elle « ait à connaître un monde déchu dans sa déchéance même », elle n'en garde pas moins son utilité, dans la mesure où elle favorise l'établissement d'une communauté humaine fondée sur la connaissance. Mais la communion suprême des hommes n'est atteinte qu'en Dieu. Elle prend la figure d'une conciliarité [sobornost']* entendue comme société spirituelle des hommes. L'anthropologie philosophique de B. repose sur l'idée de l'homme créé à l'image de Dieu et de l'humanisation de Dieu. L'homme est alors appelé à devenir co-participant de la création divine, l'histoire devenant la continuation de la création du monde. B. distingue entre l'histoire-chronique, terrestre, et l'histoire céleste, métahistorique. L'histoire terrestre, i.e. les événements qui s'enchaînent selon l'ordre nécessaire de la temporalité historique, est due au péché originel, catastrophe qui a entraîné la chute de la liberté originelle. La métahistoire s'incarne dans la réalité symbolique figurée par la mythologie biblique dont les événements principaux (péché originel, avènement de Jésus-Christ, Jugement Dernier) sont les moments en fonction desquels s'organise l'histoire humaine. Le problème du sens de l'histoire est étroitement lié à celui de la temporalité historique. Si celle-ci est sans terme assignable, elle est dépourvue de sens. Dès lors « l'histoire du monde comme celle de l'humanité n'ont de sens que pour autant qu'elles prennent fin » (*Essai de métaphysique eschatologique*, p. 198). La conception historiosophique de B. implique une position de principe concernant la fin de l'histoire, à condition de ne pas la concevoir comme une catastrophe cosmique ou sociale, mais comme une victoire sur l'objectivation, i.e. sur l'aliénation, la haine et l'impersonnalité. C'est pourquoi, tout en considérant que les forces qui régissent l'histoire sont Dieu, la nécessité historique et l'homme qui est le vecteur de la liberté, c'est à ce dernier que revient le rôle principal. Il « scelle l'accomplissement » de l'histoire chaque fois qu'il intervient de manière créatrice ; en lui insufflant de la nouveauté, il surmonte le mauvais infini de la temporalité historique, il lui donne un terme en rendant possibles en elle les conditions

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

d'une présence de sens et en y introduisant une « lumière irradiante ». L'eschatologie s'accomplit en permanence par la pleine transfiguration de la « chair » du monde quand il accède à un plan significativement nouveau d'existence, de « victoire » définitive « sur l'objectivation, i.e. sur l'aliénation, la nécessité, l'impersonnalité, l'hostilité » (*Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, p. 237). B. accorde une attention particulière dans l'histoire à deux moments-clés : l'apparition du christianisme et celle de l'humanisme. Le christianisme a gravé dans la conscience l'idée de liberté entendue comme action créatrice de bien et de mal. Il a toutefois succombé à l'objectivité, ce qui l'a fait percevoir comme la religion de l'obéissance à la nécessité. La plénitude de la révélation au sujet de l'homme en tant que principe créateur de l'histoire est demeurée étrangère à la conscience religieuse. L'époque moderne a vu le développement d'une conception du monde placée sous le signe de l'humanisme, i.e. de la foi dans les « forces autonomes » de l'homme « qui ne veut plus rien savoir d'une quelconque force supérieure ». Il en est résulté un décentrement de l'être de l'homme rabattu sur des centres fallacieux : les fondements et les moyens qui lui procurent sa nature organique et son outillage technique deviennent ses fins. Au XVIIIe siècle, une réalité nouvelle occupe le devant de la scène de l'histoire : la technique, qui bouleverse radicalement les conditions de l'existence humaine. Dans *L'Homme et la machine* [Čelovek i mašina] (1933), *Le Destin de l'homme dans le monde contemporain* [Sud'ba čeloveka v sovremennom mire] (1934), *De l'Esclavage et de la liberté de l'homme*, B. dresse un tableau impressionnant de l'aliénation et de la déshumanisation de l'homme. Il parle de l'accroissement de la solitude spirituelle de l'homme dans la trame même de sa vie sociale, des pouvoirs démesurés qu'exerce la société (le collectif) sur la personne, de la fétichisation de l'État et de la nation qui ont pris la place du christianisme. Le processus de déshumanisation de l'homme est allé tellement loin, estime-t-il, que la question de savoir si l'homme peut encore revendiquer ce nom est devenue terriblement actuelle. En raison de circonstances liées à la géographie, à l'histoire et à la religion, la Russie, le peuple russe sont, aux yeux de B., appelés à jouer un rôle singulier dans le processus apte à permettre de sauver l'humanité de la catastrophe qui la menace. En vertu du caractère antinomique (contradictoire) des traits qui caractérisent sa psychologie et de la voie qu'il a suivie dans l'histoire, le peuple russe a succombé à la tentation des principes bourgeois de la civilisation occidentale (doctrines marquées par le rationalisme et l'athéisme, marxisme inclus). La Russie est devenue le champ d'action où l'humanisme joue son va-tout. B. nourrissait l'espoir que la Russie postsoviétique verrait s'établir un autre régime social, plus juste que celui du monde bourgeois et qu'elle pourrait remplir la mission à laquelle elle est prédestinée : faire fusionner les principes orientaux (religieux) et occidentaux (humanistes) qui structurent l'histoire.

Œuvres : *Novoe religioznoe soznanie i obĉestvennost'*, SPb., 1907 ; *Sub Specie aeternitatis. Opyty filosofskie, social'nye i literaturnye*, SPb., 1907 ; *Poln. sobr. soč.*, P., 1983-1991, I : Samopoznanie. Opyt filosofskoj avtobiografii ; II : Smysl tvorčestva. Opyt opravdaniâ čeloveka ; III : Tipy religioznoj mysli v Rossii ; IV : Duxovnye osnovy russkoj revolûcii : stat'i 1917-1918. Filosofiâ neravenstva ; *N. Berdiaev o russkoj filosofii*, Sverdlovsk, 1991, 1-2 ; *Sud'ba Rossii*, M., 1990 ; *O naznačenii čeloveka*, M., 1993 ; *Filosofiâ svobodnogo duha*, M. 1994 ; *Carstvo Duha i Carstvo Kesarâ*, M. 1995. En franç. : *Cinq méditation sur l'existence*, P., 1936 ; *L'Idée religieuse russe* (in : *L'Âme russe*, coll.), P., 1927 ; *Au seuil de la nouvelle époque*, P., 1947 ; *Le Christianisme et la lutte des classes*, P., 1932 ; *Christianisme et réalité sociale*, P., 1934 ; *Christianisme, marxisme : conception chrétienne et conception marxiste de*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

l'histoire, P., 1975 ; *Le Communisme et les chrétiens* (coll.), P., 1937 ; *Constantin Léontieff: un penseur religieux russe du XIXe siècle*, P., 1938 ; Préface à *Crime et châtiment*, P., 1972 ; *De la destination de l'homme*, L'Age d'Homme, 1979 ; *De la dignité du christianisme et de l'indignité des chrétiens*, P. 1928 et 1931 ; *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, P., 1990 ; *De l'esprit bourgeois*, P., 1949 ; *De l'inégalité*, L'Age d'Homme, 1976 ; *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, P., 1947 ; *L'Esprit de Dostoïevski*, P., 1974 ; *Esprit et liberté. Essai de philosophie chrétienne*, P., 1933 ; *Esprit et réalité*, P., 1943 ; *Essai d'autobiographie spirituelle*, P., 1958 ; *Essai de métaphysique eschatologique : acte créateur et objectivation*, P., 1946 ; Préface aux *Frères Karamazov*, P., 1972 ; *L'Homme et la machine*, P., 1933 ; *L'Idée russe*, Tours, 1970 ; *Khomiakov*, L'Age d'Homme, 1988 ; *Le Marxisme et la religion*, P., 1929 ; *Étude sur J. Böhme*, in : *Mysterium magnum*, P., 1945 ; *Un (Le) nouveau Moyen Âge*, P., 1927, 1986 ; *L'Orient et l'Occident* (Cahiers de la quinzaine, 9 oct. 1933) ; *Problèmes du communisme*, P., 1933 ; *Royaume de l'esprit et royaume de César*, P., Neuchâtel, 1951 ; *N. Berdiaeff ou la révolte contre l'objectivation* (textes choisis), P., 1967 ; *Le Sens de la création : un essai de justification de l'homme*, P., 1955 ; Le Sens de l'histoire, P., 1948 ; *Les Sources et le sens du communisme russe*, P., 1938 ; *Spéculation et révélation*, P., 1982 ; *Le Suicide*, P., 1953 ; *Vérité et mensonge du communisme*, Louvain, 1991 ; *Vérité et révélation*, P. Neuchâtel, 1954.

ÉTUDES : Antonov N. R., N. A. *Berdâev i ego religiozno-obĉestvennoe mirosozercanie*, SPb. 1912 ; Poltorackij N. P., *Berdâev i Rossiâ. Filosofiâ istorii Rossii u N. A. Berdâeva*, N.Y., 1967 ; Kuvakin V. A., *Kritika èksistencializma Berdâeva*, M. 1976 ; Klepinine T., *Bibliographie des œuvres de N. Berdiaev*, P., I. E. S., 1978 ; *Actes* du colloque Berdiaev, P., I. E. S., 1978 ; Kuvakin V. A., *Religioznaâ filosofiâ v Rossii : načalo XX veka*, M., 1980 ; Ermičev A. A., *Tri svobody Nikolaâ Berdâeva*, M. 1990 ; Vadimov A., *Žizn' Berdâeva : Rossiâ*, Oakland, 1993 ; *N. A. Berdâev : Pro et contra*, Antologiâ, I : Russkie mysliteli o N. A. Berdâeve, SPb., 1994 ; Lowrie D.-A., *Rebellious Prophet. A Life of Nicolas Berdyaev*, N.Y., 1960 ; Segundo J.-L., *Berdiaeff. Une réflexion chrétienne sur la personne*, P. 1953 ; Stern H., *Die Gesellschaftsphilosophie N. Berdâjews*, Köln, 1966 ; Dietrich W., *Provokation der Person. N. Berdâjew in den Impulsen seines Denkens*, Gelnhausen, Berlin, 1974-1979. Bd. 1-5 (nouv. éd. en 1 vol., Hamburg, 2002).

A. A. Ermitchev / P. Caussat

BIBIKHINE Vladimir (1938, Bejetsk, région de Tver – 2004, M.) – penseur russe, spécialiste en langues et littérature, traducteur. Diplômé de l'Institut des langues étrangères de M. (1967), il enseigne les langues et la théorie de la traduction dans ce même institut et à l'Institut des Relations Internationales de M. (MIMO). Mais dès ce moment la philosophie et les lettres deviennent sa principale occupation. Il étudie les langues anciennes auprès d'A. Zalizniak, pour qui il a conservé toute sa vie un profond respect. Durant de longues années il a été l'assistant et le secrétaire d'A. Lossev*. Il a préparé son doctorat à la faculté des lettres de l'Univ. de M. Sa thèse de *kandidat*** portait sur le sujet : « les potentialités sémantiques du signe linguistique », dont les thèmes directeurs – les interrelations du mot et du monde, du mot et de la pensée, et la façon de les aborder – tentative d'approfondir la réflexion sur les fondements ontologiques de la langue, ont trouvé leur prolongement et leur développement dans le séminaire consacré à « la forme interne du mot », dans les cycles de cours consacrés à « la langue de la philosophie » et à « L. Wittgenstein ». À partir de 1972 et jusqu'à la fin de sa vie B. a travaillé à l'Institut de philosophie de l'Acad. des sciences de Russie*. De la fin des années 80 jusqu'en 2004 il a fait des cours et dirigé des séminaires à la faculté de philosophie de l'Univ. de M. et à l'Institut de philosophie. Il a également fait des conférences à l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Philarète et à l'Institut de philosophie, théologie et histoire Saint-Thomas. En eux-mêmes, les intitulés de ces cours : « Le monde », « La langue de la philosophie », « Connais-toi toi-même », « L'énergie », « La lecture de la philosophie », « La propriété », « Le visage

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

du moyen âge », « Le moment (temps-être) », « La vérité-justice [pravda] », « La forêt (hyle) », etc. en disent long sur l'attention constante que B. porte aux *choses* les plus simples, qui seules, à leur lumière, donnent la possibilité de voir, interroger, comprendre, être. Pour B. la philosophie n'est pas une « activité intellectuelle », un « domaine scientifique » ou une « sphère culturelle », et la langue de la philosophie n'est pas une « construction », une « information sur les choses », mais « la première ébauche d'une possibilité pour que le savoir sur elles puisse se constituer sur ses bases dernières, des bases qui soient d'une solidité inébranlable ». La philosophie est « la tentative – que rien ne garantit –, de rendre à ma vie, ma vie d'homme, ce que dès son début elle avait eu l'ambition d'être : un rapport au monde non comme à une image, mais comme à un événement » ; tentative, dans une parole désintéressée, de *donner* (permettre) à l'événement d'être, de se révéler être « un endroit où l'événement illumine, devient un *phénomène* », où on laisse ce qui est être ce qu'il est, au lieu de le mettre en chiffres et sous contrôle. À partir de 1967 B. traduit de l'espagnol, de l'italien, du latin, du grec, du français, de l'anglais, de l'allemand. Parmi les auteurs traduits : Comenius, Lorca, Mazzini, Pétrarque, Nicolas de Cues, Grégoire Palamas, Macaire l'Égyptien, Heisenberg, Sartre, G. Marcel, Humboldt, Freud, Wittgenstein, Heidegger, H. Arendt, Derrida, etc. Il a écrit une grande quantité de comptes-rendus, de commentaires de traductions, d'articles sur la théorie de la traduction (les meilleurs d'entre eux sont entrés ensuite dans la composition du livre *Le mot et l'événement* [Slovo i sobytie]). Les traductions de textes théologiques ont été publiées sous un pseudonyme, Veniaminov. B. est surtout connu comme traducteur de Heidegger, de ses articles et de son traité *Être et temps*. La pensée d'Heidegger a toujours été particulièrement importante pour B. Dans son cycle de cours « Le jeune Heidegger » (début des années 90), fait sur deux ans, les œuvres de jeunesse du philosophe allemand sont lues non comme quelque chose d'immature et de préliminaire, mais plutôt comme une sorte de commentaire à l'œuvre de la maturité. La majeure partie des cours et des séminaires est consacrée à la lecture et à l'explication d'*Être et temps*, de même que les derniers séminaires à l'Institut de philosophie de l'Acad. des sciences (automne 2004) et le dernier article. B. a été lauréat du Booker Prize pour son livre *La Nouvelle Renaissance* et son *Ludwig Wittgenstein* a été élu « livre de l'année » pour la philosophie.

Œuvres : *Âzyk filosofii*, M., 1993, 2002 (éd. revue et complétée), SPb., 2007 ; Mir, Tomsk, 1995, SPb., 2007 ; *Uznaj sebâ*, SPb., 1998 ; *Novyj renessans*, M., 1998 ; *Slovo i sobytie*, M., 2001 ; « Filosofiâ prava », « Filosofiâ i τέχνη », « Vladimir Solov'ev čitaet Rigvedu », « Rozanov, Leont'ev i monastyr' », in : *Al'manah. Žurnal nablûdenij*, N° 1, (« Iz nablûdenij domašnih ») ; *Drugoe načalo*, SPb., 2003 ; *Aleksej Fëdorovič Losev. Sergej Sergeevič Averincev*, M., Institut St Thomas, 2004, 2006 ; *Vitgenštein : smena aspekta*, M., Institut St Thomas, 2005 ; *Vvedenie v filosofiû prava*, M., 2005 ; *Vnutrennââ forma slova*, SPb. s. d. ; *Rannij Heidegger*, M., Institut St Thomas, 2009 ; *Grammatika poèzii*, SPb., 2009 ; *Čtenie filosofii*, SPb., 2009.

O. Lebedeva / Trad. F. Lesourd

BIBLER Vladimir (1918-2000) – Études à la Faculté d'histoire de l'Univ. de M., achevées en 1941. Son premier champ de recherches porte sur l'histoire des sciences, plus spécialement sur l'histoire de la mécanique classique (Descartes, Newton et au-delà). Mais l'histoire au sens usuel (évolution, transformation des concepts et des méthodes) devient un tremplin pour une réflexion philosophique qui le conduit à organiser, dans les années 60, un groupe de recherches informel regroupé sous la rubrique « cultu-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

rologie » (terme dont le sens sera précisé plus tard). Ce groupe se choisit comme patronyme *Arché* [Arhe] (terme directement pris au grec – origine, commencement – et qui a valeur de programme, comme on le verra un peu plus loin) ; il s'associe un certain nombre de jeunes chercheurs, entre autres, A. Akhoutine*, L. Toumanova, T. Dlougatch, Ia. Liakter, etc. Il mènera ses activités hors institution, « dans la cuisine », comme ce fut le cas de la recherche vivante en URSS du temps de Brejnev. B. a centré ses recherches sur la notion de « culture », couplée de façon dynamique et critique avec celle de science. En témoigne l'ouvrage sans doute le plus central dans sa production : *De la théorie de la science à la logique de la culture* [Ot naukoučeniâ k logike kul'tury] (1991), qui condense les réflexions poursuivies par l'auteur depuis son premier ouvrage marquant : *La Pensée comme travail créateur* [Myšlenie kak tvorčestvo] (1975). Le socle de ces réflexions est constitué par une méditation de ce qui a mobilisé les Temps modernes et qu'on désignera par le terme de « naoukooutchénié » [naukoučenie], transposition de l'allemand *Wissenschaftslehre*, terme consacré par Fichte mais qui renvoie aussi bien à Descartes qu'à Nietzsche et aux postkantiens. Tout le parcours de B. témoigne d'une liberté d'interprétation qui ne s'asservit pas à la lecture de surface (doctrinale) des textes. Ce concept implique un face à face exclusif entre un sujet (« Je ») et son objet (« chose », « matière », « mouvement », etc.) qui se justifient réciproquement jusqu'à leur quasi-fusion dans un savoir absolu (Hegel) où s'abolit la distance entre les deux pôles. Savoir et système coïncident rigoureusement. Or vu sous cet angle, il entre en déshérence au tournant du siècle (XIXe-XXe) où se cherche et s'invente un tout autre « régime », caractérisé pour l'essentiel par la pluralisation des pôles, avec la démultiplication conjointe des sujets (individus et groupes) et des objets. La physique elle-même entre en crise, ce dont témoigne la théorie de N. Bohr sur la complémentarité d'hypothèses divergentes ; il en va de même dans le domaine des « sciences humaines », avec la prise en compte problématique des univers multiples constitués par les traditions, les valeurs, les langages ; cette nouvelle constellation trouve son centre dans la notion de « culture », qu'il faut entendre ici comme le lieu d'interférences croisées, ambivalentes, conflictuelles qui conduisent à l'émergence d'une autre image du travail de la pensée, ressaisie comme « œuvre », « production » [proizvedenie], par quoi B. entend marquer que rien n'est reçu qui ne soit transformé, recréé, ou tout simplement créé, sur fond d'horizon ouvert et déplaçable. Bakhtine*, « découvert » dans les années 70, va permettre à B. d'ouvrir davantage encore son champ de recherches. Il figure en quelque sorte l'antonyme de Hegel, dans la mesure où, avec la découverte du « dialogique », il fournit une autre image du « sujet », démultiplié, divisé, en confrontation avec l'autre ; mais, au-delà de la transformation qui en découle pour l'idée de « conscience », c'est toute la théorie de la pensée qui se trouve inversée et renouvelée, c'est une autre « logique » qui entre en conflit avec le discours dont les Temps modernes se sont fait les champions. L'« idée » n'est plus la somme achevée des différents flux de pensée qui se recentrent et se transfigurent dans leur accomplissement même (Hegel), elle se montre désormais comme « le sens même de l'être, appelé à devenir réalité sous la forme du dialogue tendu à l'extrême entre deux (au minimum) cultures » (*Mikhaïl Bakhtine ou la Poétique de la culture* [M.M. Bahtin, ili Poètika kul'tury], p. 150). Deux cultures, ou deux sujets, ce qui est pratiquement équivalent : penser, c'est s'inventer soi, et réinventer le monde, dans l'affrontement d'intentions qui consonnent dans leur divergence même parce qu'elles sont investies de la même dignité. B. prend le risque de découvrir, sous le

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Bakhtine usuel, une figure autrement plus fondamentale pour la transformation de la logique tout entière, allant jusqu'à élargir à la poésie lyrique et à la philosophie, contre les assertions même de l'auteur, ce qui, chez ce dernier, reste cantonné à la théorie de la littérature (du roman). Cet élargissement suit deux directions : vers une lecture renouvelée de l'histoire et vers une réinvention de l'idée (et de la pratique) de la philosophie. Vers l'histoire, la crise qui caractérise le passage du XIXe au XXe siècle devient le paradigme des scissions qui scandent la suite des époques historiques, lues désormais non plus comme des étapes dans un devenir ordonné, mais comme des phases rythmées par des ruptures (du mythe et du tragique au *logos* logicisé chez les Grecs, du *logos* grec – néoplatonicien – à sa conversion suscitée par le recours à l'idée de création au Moyen Âge, de ce dernier moment à la « dérive » propre aux Temps modernes). Plutôt que crise il y a basculement, fracture, effondrement et reprise par invention de principes neufs, par instauration d'un nouveau commencement. Le terme, utilisé par B., de *transdouktsia* [transdukciâ] (traduction littérale : transduction), « pointe logique, transformation des logiques, conversion d'un universel (de raison) en un autre universel (de raison) » (in : M. M. Bahtin*…, op. cit.,* p. 161) signifie passage par inversion, commencement initiateur, ce que confirme le surgissement de « paradoxes » (bouleversements subis par la *doxa* hier dominante). Vers l'idée même de philosophie ensuite : celle-ci se concentre dans l'exigence adressée au sujet pensant d'inventer de nouveaux modes de pensée et, ce faisant, de s'inventer lui-même (ou mieux, se réinventer, apporter une réponse nouvelle à la question posée [pererešat']), par quoi il devient, ou peut devenir, philosophe, c'est-à-dire un créateur de soi comme sujet qui s'oblige à faire surgir un pensable-impensable. On n'est pas philosophe par profession ; on le devient par l'exercice d'une responsabilité qui se fait elle-même créatrice d'histoire, dans une présence au présent attentive à scruter les signes du temps en instance et en imminence (demain, le siècle qui frappe à notre porte). Par quoi histoire et philosophie s'entrelacent, se répondent et se fécondent réciproquement ; c'est cet entrelacement qui donne son sens au terme biblérien de « culture », production de nouveauté *in statu nascendi*, irréductible à une « culturologie » entendue comme science pseudo-objective de cultures exotiques. B. n'est pas un philosophe académique, c'est un philosophe d'invention, non d'institution, observateur engagé, indifférent aux théories proches qu'il tangente (l'herméneutique allemande, Kuhn, Foucault, les structuralismes européen ou américain), mais reconnaissant sans réserves les auteurs qui l'inspirent, souvent à la frontière entre philosophie et études littéraires (Bakhtine, Vygotski*, Chklovski) avec lesquels il pratique une lecture « dialogique », abordant leurs textes de manière diagonale, « de côté » [so storony], soucieux avant tout des interrogations qui lui en viennent et qu'il leur rend largement. B. a été un chercheur inspirant qui a fortement marqué ceux qui l'ont approché. On peut parler d'une « école » de B., mais au sens où il a fourni un élan créateur, une « poussée » [sdvig], à un certain nombre de philosophes russes actuels (Anatoli Akhoutine, Natalia Avtonomova*, Nelly Motrochilova*…) qui se réclament de son enseignement.

Œuvres : *O sisteme kategorij dialektičeskoj logiki*, D-bé, 1958 ; *Myšlenie kak tvorčestvo (Vvedenie v logiku myšlennego dialoga)*, M., 1975 ; *Mihail Mihajlovič Bahtin, ili Poetika kul'tury*, M. 1991 ; *Ot naukoučeniâ k logike kyl'tury. Dva filosofskih vvedeniâ v XXI vek*, M. 1991 ; *Na granicah logiki kul'tury. Kniga izbrannyh očerkov*, M., 1997 ; *Zamysly*, M., 2002.

Études : A. Ahutin, K dialogike kul'tury, in : *Povorotnye vremena*, SPb., 2005, p. 625-741.

P. Caussat

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

BIÉLINSKI Vissarion (1811 Sveaborg, aujourd'hui Suomenlinna, Finlande-1848, SPb.) – observateur de la société, critique littéraire et polémiste. En 1829-1832, en qualité de boursier, il est étudiant au département de littérature, à la faculté de philosophie de l'Univ. de M. Sa pièce *Dmitri Kalinine* (1830), un drame dénonçant le servage, est interdite de publication par le Comité de censure de M. En 1833 il se lie avec Stankévitch* et son cercle (C. Aksakov*, M. Bakounine*, Botkine**, Katkov** et bien d'autres), qui lui font connaître la philosophie allemande. En 1834-1836 il devient célèbre comme critique littéraire dans deux publications de Nadièjdine*, *Teleskop* et *Molva,* et il y fait paraître des œuvres qui lui valent une grande renommée, entre autres ses *Rêveries littéraires* [Literaturnye mečtaniâ] (1834). Ayant quitté M. pour SPb. il collabore aux *Otiétchestvennye zapiski* (1839-1846) et au *Sovremennik* (à partir de 1846). Dans ses articles et ses études il analyse avec beaucoup de profondeur l'œuvre de ses contemporains, Joukovski*, Pouchkine*, Lermontov, Gogol*, Dostoïevski*, celle de Tourguéniev, Nékrassov et bien d'autres, et il n'est pas sans influencer nombre d'entre eux. B. est le défenseur des grands principes du réalisme, de « l'école naturelle », dont Pouchkine et Gogol sont pour lui l'illustration la plus éclatante. B. a beaucoup de succès, surtout dans les milieux étudiants. Herzen*, dans *Le Développement des idées révolutionnaires en Russie* [O razvitii revolûcionnyh idej v Rossii] (1851), écrira : « Toute la jeunesse étudiante a été formée à ses articles ». De même I. Aksakov* dans ses souvenirs : « J'ai beaucoup parcouru la Russie : le nom de B. y est connu de tout jeune homme qui pense un tant soit peu… Il n'y a pas un professeur de lycée dans n'importe quelle ville de province qui ne connaisse par cœur la lettre de B. à Gogol » (*Ivan Serguéievitch Aksakov : lettres* [Ivan Sergeevič Aksakov v ego pis'mah], M., 1892, III, p. 290). L'évolution des conceptions philosophiques de B. fut complexe. Parti d'un grand enthousiasme pour l'idéalisme allemand et en particulier pour Hegel de la période dite de « réconciliation avec le réel » (1837-1839), il passa ensuite à une position de rejet de la réalité de son temps, à une attitude critique à l'égard de la philosophie hégélienne, qui le firent évoluer vers une vision du monde matérialiste, proche de celle de Herzen, telle que celui-ci l'expose dans ses *Lettres sur l'étude de la nature* [Pis'ma ob izučenii prirody] (1844-1845). Les conceptions sociales et philosophiques de B., ce qu'il dit sur l'homme, la société et l'histoire dans ses ouvrages des années quarante, tout cela présente un grand intérêt. Il envisage la société comme un organisme vivant (« une personne idéale »), et interprète l'histoire comme un processus nécessaire et légitime. À propos de la dialectique du développement de la société, B. souligne que la personne individuelle est à la fois la prémisse et le produit de l'histoire, le sujet du progrès historique. Le point de départ de sa réflexion sur l'homme et la société est son rejet du panlogisme de Hegel. Il proclame que l'individu doit s'affranchir de la « tutelle immonde d'une réalité irrationnelle » et critique la philosophie hégélienne de l'histoire. Selon B., le sujet, chez Hegel, « n'est pas à lui-même sa propre fin mais un moyen momentané d'expression de l'universel et cet universel hégélien est pour le sujet un véritable Moloch… » (*Œuvres complètes* [Poln. sobr. soč.], XII, p. 22). Pour B. en revanche le destin du sujet, de la personne, importe plus que l'universel hégélien. Tout en faisant de l'individu concret le sujet et le but de l'histoire, B. souligne l'énorme influence exercée sur l'homme par la société. « C'est la nature qui crée l'homme, écrit-il, mais c'est la société qui le développe et lui donne forme » (*Ibid.*, VII, p. 485). L'homme, selon lui, dépend de la société aussi bien sous le rapport de ses idées que sous celui de ses actions ; ce n'est pas en l'homme, mais dans la société, que se

cache le mal ; si « la personne, chez nous, commence à peine à sortir de l'œuf, d'où il résulte que ce sont les types gogoliens qui sont pour l'heure les plus représentatifs de la Russie » (XII, p. 433), la faute en est non pas à la nature mais à l'ordre social. B. s'intéresse à des concepts tels que « nécessité », « intérêt », « but », à ses yeux déterminants lorsqu'il s'agit de préciser sur quel principe se fonde la pratique de la personne agissante. L'homme, selon lui, tout en étant une partie de la nature, s'oppose activement à elle : « …dès lors qu'apparaissent en lui les premiers indices de la conscience, l'homme se sépare de la nature et l'art lui fournit l'instrument grâce auquel il ne cessera de lutter avec elle toute sa vie » (*Id.*, VI, p. 452). Le travail permet à l'homme de transformer ce qui lui a été donné par la nature, de se transformer lui-même et de devenir meilleur. Le comportement actif qui est le propre de l'homme à l'égard du réel est fondé sur la nécessité dans laquelle il se trouve de satisfaire ses besoins vitaux. Analysant *Les Mystères de Paris* d'Eugène Sue, B. note que le peuple ne fait preuve d'enthousiasme et d'énergie que lorsqu'il défend ses intérêts. Il souligne l'importance de l'idéal, du but à atteindre, dans l'activité développée par l'homme au sein de la société : « Sans intérêts à défendre pas de but à atteindre, sans but pas d'action, et sans action, pas de vie », les intérêts à défendre, les buts à atteindre, l'action sont la « substance même de la vie de la société » (*Id.,* XII, p. 67). B. remarque que ce sont des individus isolés qui les premiers prennent conscience que telle ou telle action historique est nécessaire ; ils en sont les initiateurs, en ce qu'ils indiquent le but de la transformation envisagée. D'où, chez lui, un intérêt soutenu pour la question des rapports entre le génie (l'homme d'exception) et le peuple dans le développement de la société. La liberté d'agir telle que la conçoit B. constitue un apport décisif à la problématique de la personne. Il part du fait que le domaine de la vie sociale où l'individu est le plus actif, est celui où il se sent vraiment homme, où il s'affirme en tant que personne. C'est pourquoi il ne peut s'accommoder d'une réalité qui le prive des moyens de développer ses capacités, c'est pourquoi il aspire avant toute chose à créer les conditions qui lui permettront de s'accomplir. De là B. déduit que seule une société libre de toute exploitation peut offrir à la personne les conditions normales pour se développer et agir ; il lie l'avenir de la Russie et de l'humanité tout entière au socialisme. En 1841, dans une lettre à Botkine (cf. Conservatisme*), il écrit : « Donc me voilà parti dans un nouvel excès, c'est l'idée du *socialisme*, qui est devenue pour moi l'idée première, la réalité première, la question première, l'*alpha* et l'*oméga* de la foi et du savoir » (*Id.,* XII, p. 66). B. polémique avec divers slavophiles* (« *Aperçu sur la littérature russe en 1846* » [Vzglâd na russkuû literaturu 1846 goda]), en particulier Khomiakov*, ainsi qu'avec Gogol (« *Lettre à Gogol* » [Pis'mo k Gogolû], 1847). B. estime hautement moral tout acte visant à défendre les intérêts des masses opprimées et se donnant pour but leur libération. Dans une recension sur les *Pauvres gens* de Dostoïevski*, il écrit : « Honneur et gloire au jeune poète dont la muse aime les gens qui vivent dans les greniers et dans les caves, et qui dit à ceux qui demeurent sous les ors des palais : "Savez-vous que ce sont aussi des hommes, vos frères !" » B. est l'un des premiers à avoir lancé une réflexion sur « la personne et l'Histoire », « la personne et la société », sujet qui par la suite suscitera chez les penseurs russes des analyses fouillées et pleines d'acuité. Par la suite, des auteurs aussi divers que Tchernychevski*, Dostoïevski, Plékhanov*, Berdiaev*, Rozanov*, Lénine*, Chpet*, Zenkovski* et d'autres souligneront l'importance de B. pour le développement de la pensée philosophique et des mouvements d'idées en Russie.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Œuvres : *Poln. sobr. soč.* v 13 t., M., 1953-1959 ; *Literaturnoe nasledstvo*, M., 1948-1951, LV-LVII.

Études : Černyševskij N. G., Očerki gogolevskogo perioda russkoj literatury, in : *Poln. sobr. soč.*, M., 1947, III ; Rozanov V. V., « V. G. Belinskij », in : *O pisatel'stve i o pisatelâh*, M., 1995 ; Plehanov V. G., Belinskij i razumnaâ dejstvitel'nost', in : *Izbr. filosof. proizv.* v 5 t., M., 1958, IV ; Lenin V. I., « Iz prošlogo rabočej pečati v Rossii », in : *Poln. sobr. soč.*, XXV ; Ivanov-Razumnik R. V., *Kniga o Belinskom*, Pg., 1923 ; Zenkovsky B., *Histoire…*, II, Chap. V ; Apryško P. P., « Belinskij kak ideolog russkoj revolûcionnoj molodëži i sovremennost' », in : *Sovremennaâ ideologičaâ bor'ba i molodëž'*, M., 1973 ; Lampert E., *Studies in rebellion*, L., 1957 ; *Russian Philosophy*, Chicago, 1965, vol. 1 ; Pomper Ph., *The Russian Revolutionary Intelligentsia*, N.Y., 1970 ; F. Venturi, *Les Intellectuels, le peuple et la révolution*, P., 1972.

P. P. Aprychko / Trad. J. Prébet

BIÉLY Andreï (pseudonyme de Boris Bougaïev) ; (1880, M.-1934, M.) – philosophe, théoricien du symbolisme*, poète, essayiste et spécialiste de littérature, il a posé les fondements d'une science nouvelle : la rythmologie. Fils du mathématicien Nikolaï Bougaïev*, qui fut doyen de la faculté de mathématiques et de physique de l'Univ. de M. Études de biologie puis de lettres à l'Univ. de M. Dans « La cantatrice » [Pevica], son premier article pour une revue, B. opposait déjà la géométrie plane (c'est-à-dire « plate » : le mot est le même en russe – N. du T.) de l'existence à une vision esthético-religieuse de celle-ci, enracinée dans la profondeur et la temporalité. Toutes les formes du savoir et de l'art reposent sur le principe créateur de la vie : B. s'est tenu avec une constance sans faille à cette idée, centrale chez lui. La « vie vivante » est celle « où, comme dans la liberté, la nécessité entre en fusion », ou encore, c'est « cette vie dont a totalement disparu la nécessité » (*Arabesques* [Arabeski], cf. bibl. : *Œuvres* [Soč.], p. 216). Par opposition au symbolisme littéraire, qui s'est posé en nouvelle école poétique, B. assigne au symbolisme des tâches nouvelles : « …le symbolisme ne sera pas une théorie mais une nouvelle doctrine philosophique et religieuse prédéterminée par tout le cours de la pensée de l'Europe occidentale » (*Le Symbolisme* [Simvolizm], p. 140, cf. bibl.). La crise de la civilisation européenne, affirme-t-il, peut être surmontée dès lors qu'on porte un regard radicalement nouveau sur l'art, le savoir et la conscience. La renaissance philosophico-religieuse russe du début du XXe siècle, en faisant passer au premier plan le problème de la conscience, traitait la question de diverses manières. B. se détourne de la voie de la théologie pour une voie sophianique (cf. Sophiologie*), capable d'élaborer une gnose qui doit dépasser l'antinomie entre la théorie du savoir et l'expérience religieuse. Seule cette voie-là permet de résoudre le divorce entre foi et connaissance, contemplation et action, liberté et nécessité. La *Sophia* sert en définitive à faire du savoir une « intelligence » des choses dans laquelle la pensée obéit aux lois de la liberté. L'élaboration d'une « doctrine de la pensée libre » est liée chez B. à un réexamen décisif du problème de la conscience tel qu'il a été traité jusqu'ici par la philosophie. Dans la philosophie européenne des Temps modernes, rationaliste, la con-science, cette « mise en correspondance des savoirs entre eux », était envisagée comme statique, comme une forme de la pensée (l'unité transcendantale de l'aperception chez Kant). L'ancien rationalisme se pensait comme « méthodologique », et sa « méthode » était comprise comme un procédé permettant de produire des données scientifiques. D'où la situation de domination dévolue à la science, et le cantonnement de la philosophie dans un certain type, scientifique et positif, de connaissance. Le philosophe symboliste, dit B., se donne pour tâche de faire tomber les prémisses cognitives de la conscience et, grâce à un savoir

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

intérieur (la sagesse), de se frayer une voie par-delà les gradations mécaniques des méthodes, des formes et des systèmes pour atteindre aux sources de la pensée vivante. Ce processus de rejet prend chez B. le nom d'« emblématisation du sens ». Il appelle nécessairement un nouveau type de rationalité, lié à la découverte en nous-mêmes du cheminement intérieur de la pensée. Seule l'intégration de ce nouveau « cheminement de la pensée », de cette « con-science-de-soi » peut déboucher sur un acte de pensée vivant, humain, permettre à la conscience d'acquérir sa propre histoire, sa physionomie. La dynamique de la pensée vivante se révèle non dans des lois logiques et formelles, mais dans celles, stylistiques et rythmiques, de pensées-formes musicales visibles. La découverte du cheminement intérieur de la pensée commence aussitôt qu'on prend conscience de ses fondements ontologiques, sophianiques. La philosophie est née comme un *Éros*, un élan vers la connaissance et la sagesse, vers la *Sophia*. En étrécissant la sphère de la pensée, en la cantonnant dans la connaissance rationnelle, la philosophie contemporaine a, pour B., coupé celle-ci de sa source vivante : « en elle, la raison "dépouillée", ou la raison kantienne… se jette dans les gouffres d'un sens détaché de l'existence » (« La Crise de la culture » [Krizis kul'tury] in : *Na perevale* [Au col], III. Cf. bibl.). C'est pourquoi cette pensée sclérosée, desséchée, est incapable de traiter les problèmes de la vérité, du sens, de l'existence de l'homme : « …Si le savoir est aussi savoir sur le sens de l'existence, la science n'en est pas encore un » (*Le Symbolisme*, p. 56). Quant à la tentative pour déduire du système des sciences exactes une vision du monde, elle a abouti à ce que le monde ne puisse plus faire l'objet que d'interprétations particulières et non universelles, « la philosophie en tant que science spécialisée est devenue, selon les époques, histoire de la philosophie, sociologie, psychologie voire même thermodynamique ; si ceci s'est produit, c'est parce qu'à différentes époques, les différentes méthodes propres à des sciences particulières ont voulu apporter des réponses à des questions sur le sens de la vie » (*Le Symbolisme*, p. 53). Les efforts de B. pour découvrir les fondements ontologiques et la place de la créativité individuelle dans toutes les formes de l'existence, du savoir et de la création artistique, l'ont convaincu que « le sens de la vie n'est pas dans son objet, mais dans la personnalité objectivée… La création qu'est la vie ressortit au mystère de la personnalité ; les fins objectives de l'existence (édifier la science, l'art, la société) sont les emblèmes extérieurs des mystères de la création vécus personnellement. La science du *vivre* est un acte de création individuelle, alors que les règles d'usage universel ne sont que les masques derrière lesquels se dissimule la personne » (*Arabesques*, p. 215). L'art et la philosophie actuels ont scindé l'unité du « Moi » humain entre l'homme des sens et de la sensibilité, et celui de la ratiocination, de la méthodologie. Pour B., l'histoire de l'homme vivant, de l'homme un, commence seulement quand celui-ci se saisit en tant que créature spirituelle. C'est dans la révélation de l'esprit comme plénitude en puissance de la tout-humanité que le sens vivant, créateur de l'existence humaine trouve son accomplissement. Quand il critique l'ancienne appréhension, rationaliste, de la conscience, B. critique en même temps radicalement le dogmatisme de l'Église chrétienne. La foi dans le Dieu « irrationnel » d'une Église agonisant dans ses rituels n'est pas capable de dégager l'impulsion spirituelle qu'engage l'enseignement du Christ. « Nulle part, a-t-il noté, la passion révolutionnaire n'a atteint une tension aussi grande que dans les invectives que la nouvelle conscience religieuse fait pleuvoir sur l'Église historique. Il n'est pas étonnant que dans leur effort pour prouver le bien fondé de leurs idées en matière de religion, ses tenants doivent

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

en appeler à la conscience humaine libre. Ils prennent l'homme et lui seul, indépendamment des préjugés de nationalité ou de classe » (« La Social-Démocratie et la religion » [Social-Demokratiâ i religiâ], in : *Pereval*, p. 28, cf. bibl.). Le dogme chrétien, par les paroles de l'apôtre Paul « Ce n'est pas moi, mais le Christ qui est en moi », a libéré le « moi » individuel en lui ouvrant la voie d'un perfectionnement infini. Les aspirations symbolistes de B. à élaborer une doctrine de la vie, de la pensée, de la conscience et de la culture vivantes coïncidaient avec les propositions fondamentales de l'enseignement anthroposophique de R. Steiner, dont B. avait fait la connaissance en Allemagne en 1912. Évoquant l'influence de R. Steiner, B. a fait remarquer que son propre symbolisme n'en faisait qu'être « plus symboliste encore ». B. a décrit l'évolution de sa pensée après sa rencontre avec l'anthroposophie** comme le passage de « l'idée d'organiser le savoir » à celle d'« organiciser l'organisation ». Ses travaux « La crise de l'existence » [Krizis žizni], « La crise de la pensée » [Krizis mysli], « La crise de la culture » [Krizis kul'tury] et « Lev Tolstoï et la crise de la conscience » [Lev Tolstoj i krizis soznaniâ], que B. a rédigés dans les années 1920, révèlent l'unité organique de la culture de la pensée que représente l'idée vivante de la conscience. Pour B., la culture, coupée de ses racines religieuses, devient dé-voiement, égarement démoniaque. Seule la découverte d'une unité universelle incluant l'humanité toute entière peut permettre à l'homme de réaliser l'aspiration qui le porte vers la vérité, le bien et le beau, et trouver le sens et le chemin de sa vie. Dans sa propre existence, B. essayait d'échapper à l'esprit de simplification, au souci de cohérence, à la volonté de démonstration, pour découvrir son « Moi » dans les multiples visages de la création. Qu'on tentât de le coucher sur le lit de Procuste d'une activité exclusivement littéraire, B. s'indignait vivement : « La vie d'écrivain que j'ai menée n'est qu'un des possibles pour moi, et pour ce qui est de mon moi d'écrivain, je l'ai toujours considéré de manière détachée, sinon à contrecœur, avec humour, et parfois même, avec une acrimonie évidente » (*Le « Moi »-épopée* [« Â »-Èpopeâ], in : *Carnets des rêveurs* [Zapiski mečtatelej], p. 45, cf. bibl.). Dans son aspiration à spiritualiser, à transfigurer la vie, B. s'est beaucoup investi dans la vie sociale de son temps. Il a présidé les Associations Libres de Philosophie de Leningrad (Volfila) et de M., puis de Berlin (1921-1922), le Département de théorie de l'Institut des sciences théâtrales de Leningrad (1920), il a été conférencier puis conseiller pour le *Proletkult* (M., 1918-1919), et a travaillé au Département du Patrimoine (1919).

Œuvres : « Social-Demokratiâ i religiâ », in : *Pereval*, M., 1907, N° 5 ; *Simvolizm. Kniga statej*, M., 1910 ; *Arabeski. Kniga statej*, M., 1911 ; *Lug zelenyj. Kniga statej*, M., 1910 ; *Na perevale*, Pg., 1918-1920, I-III ; *Rudol'f Štejner i Gete v mirovozzrenii sovremennosti*, M., 1917, rééd. M., 2000 ; *Revolûciâ i kul'tura*, M., 1917 ; *Hristos voskres*, Pb., 1918 ; « Â »-Èpopeâ, in : *Zapiski mečtatelej*, M., 1919, N° 1 ; *O smysle poznaniâ*, Pg., 1922 ; *Sirin učënogo varvarstva* (Po povodu knigi V. Ivanova *Rodnoe i vselenskoe*), Berlin, 1922 ; *Ritm kak dialektika i Mednyj Vsadnik*, M., 1929 ; *Simvolizm kak miroponimanie*, M., 1994 ; *Kritika. Èstetika. Teoriâ simvolizma*, v 2 t., M., 1994 ; *Duša samosoznaûcaâ*, M., 1999 ; *Sobr. soč.* v 6 t., M., 2003-2004.

Études : Močuls'kij K., *Andrej Belyj*, P., 1955 ; Dolgopolov L., « Neizvedannyj materik (Zametki ob A. Belom) », in : *Voprosy literatury*, 1982, N° 3 ; Coll. : *Andrej Belyj. Problemy tvorčestva*., M., 1988 ; Čistâkova È. I., « O simvolizme A. Belogo », in : *Vestnik MGU*. 7, Filosofiâ, 1978. N° 3 ; Čistâkova È. I., « Èstetičeskoe hristianstvo Andreâ Belogo », in : *Voprosy filosofii*, 1990, N° 11 ; *Vospominaniâ ob Andree Belom*, M. 1995 ; Lavrov A. V., *Andrej Belyj v 1900-e gody*, M., 1995 ; Spivak M., *Andrej Belyj. Mistik i sovetskij pisatel'*, M.,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

2006 ; Demin V., *Andrej Belyj*, M., 2007 ; Lavrov A. V., *Andrej Belyj. Razyskaniâ i ètûdy*, M., 2007 ; *Andrej Belyj : pro et contra*, M., 2004 ; Belous V. G., *Petrogradskaâ Vol'naâ Filosofskaâ Associaciâ (1919-1924) – antitotalitarnyj èksperiment v kommunističeskoj strane*, M., 1997 ; Mazaeva O. G., « G. G. Špet i A. Belyj : fenomenologičeskaâ tradiciâ v russkoj kul'ture », in : *Špetovskie čteniâ v Tomske*, Tomsk, 1991 ; Mazaeva O. G., « Mirovozzritel'nye poiski Andreâ Belogo », in : *Duhovnost'. Obrazovanie. Kul'tura*, Tomsk, 1996 ; Mazaeva O. G., « Iz arhiva Andreâ Belogo : problema znaniâ i poznaniâ », in : *Metodologiâ nauki. Netradicionnye metodologii,* Tomsk, 1997.

È. I. Tchistiakova / Trad. C. Bricaire

BITSILLI Piotr (1879, Odessa-1953, Sofia) – historien, culturologue, linguiste, l'une des figures du mouvement eurasien*. En 1905 finit ses études de lettres et d'histoire à l'Univ. de Novorossiïsk (Odessa). En 1910, élu *privat-docent*** au département d'histoire générale. Dans le même temps, enseigne aux Cours supérieurs féminins d'Odessa. En 1917, soutient à l'Univ. de Petrograd une thèse de magistère** sur « Salimbene. Esquisses de la vie italienne au XIIIe s. » (Cf. bibl.) ; enseigne à l'Univ. de Novorossiïsk. En 1920, émigre en Serbie, où il travaille comme instituteur. Ensuite, maître de conférences en histoire générale à l'Univ. de Skopje, puis, à partir de 1924, professeur d'histoire moderne et contemporaine à l'Univ. de Sofia. Il mène de front son activité d'enseignant-chercheur et une collaboration à différents périodiques russes de l'émigration – *Rousskie zapiski*, *Tchisla*, *Zvéno* –, à la revue annuelle de l'Univ. de Sofia et à *La pensée bulgare*. Il publie souvent dans les *Sovremennye zapiski*. Il se rallie au mouvement eurasien, dont il partage les idées de base. Mais à la fin des années 20, quand le mouvement s'engage dans une phase de crise et de scission, il publie un certain nombre d'articles très critiques à son égard (« Le national et l'humain : à propos des *Chroniques eurasiennes* » [Narodnoe i čelovečeskoe : po povodu *Evrazijskogo vremennika*] (1925) ; « Deux visages de l'eurasianisme » [Dva lika evrazijstva] (1927), etc.). Après la guerre, le nouveau pouvoir bulgare range B. au nombre des enseignants « d'orientation bourgeoise » et en 1948, il perd son travail à l'univ. Ensuite il ne publie pratiquement plus rien, à l'exception de son dernier travail scientifique, *Remarques sur certaines particularités dans le développement du russe littéraire* [Zametki o nekotoryh osobennostâx razvitiâ russkogo literaturnogo âzyka] (1953). Son étude de 1919 *Eléments de la culture médiévale* [Èlementy srednevekovoj kul'tury] définit le monde de l'homme médiéval, les formes et les catégories exprimant la façon dont sa conscience appréhendait et ressentait l'univers et la société de son temps. En cela il préfigurait l'approche de ces mêmes problèmes par Le Goff, Ariès, Gourévitch et autres. Dans ses *Esquisses d'une théorie de l'histoire* [Očerki teorii istoričeskoj nauki] (1925), B. a exposé et fondé sa méthode scientifique. Suivant les traditions de la méthodologie positiviste (Karéiev*, Klioutchevski*), B. critiquait la métaphysique sous-jacente à la philosophie de l'histoire*, estimant que les problèmes de théorie générale, en histoire, étaient la prérogative de la sociologie. Dans sa conception, l'histoire acquiert les attributs d'une science « idéographique ». Il propose un schéma original du processus suivi par l'histoire universelle. Dans son article « L'"Est" et l'"Ouest" dans l'histoire du Vieux Continent » [« Vostok » i « Zapad » v istorii Starogo Sveta] (1922), il présente le "Vieux Continent" comme un système complexe de civilisations à valeur locale reliées durant de nombreux siècles, malgré toute leur dissemblance, par des liens économiques, politiques et intellectuels. C'est en envisageant le problème Orient-Occident* sur le mode de l'intégration qu'il définit le rôle spécifique joué par la Russie dans le processus de l'histoire mondiale.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Œuvres : Salimbene : *Očerki ital'ânskoj žizni XIII veka*, Odessa, 1916 ; *Padenie Rimskoj imperii*, Odessa, 1919 ; *Èlementy srednevekovoj kul'tury*, Odessa, 1919 ; « "Vostok" i "Zapad" v istorii Starogo Sveta », in : *Na putâh. Utverždenie evrazijcev*, Berlin, 1922, livre 2 ; « Narodnoe i čelovečeskoe : po povodu "Evrazijskogo vremennika" », Berlin, 1925, livre 4, in : *Sovremennye zapiski*, 1925, N° 25 ; « Dva lika evrazijstva », *Ibid.*, 1927, N° 31 ; « Naciâ i narod », *Ibid.*, 111 928, N° 37 ; « Naciâ i gosudarstvo », *Ibid.*, 1929, N° 38 ; *Izbr. trudy po filologii*, M., 1996 ; *Mesto renessansa v istorii kul'tury*, SPb., 1996 ; *Tragediâ russkoj kul'tury*, M. 2000.

Études : Kaganovič B. S., « P. M. Bicilli i ego kniga Èlementy srednevekovoj kul'tury », in : P. M. Bicilii, *Èlementy srednevekovoj kul'tury*, SPb., 1995 ; Kaganovič B. S., « P. M. Bicilli i kul'tura renessansa », in : P. M. Bicilli, *Mesto renessansa v istorii kul'tury*, SPb., 1996 ; Vomperskij V. G., « Pëtr Mihajlovič Bicilli. Žiznennyj i tvorčeskij put' », in : Bicilli P. M., *Izbr. trudy po filologii*, M., 1966 ; Levčenko V. L., « Kul'tura kak duhovnyj kontekst èpohi v rabotah Bicilli », in : *Trudy seminara po germenevtike* (Germeneus), Odessa, 1999, 1 ; Vasil'eva M., « Put' intuicii », in : Bicilli P. M., *Tragediâ russkoj kul'tury*, M., 2000 ; Ždanova G. V., *Evrazijstvo. Istoriâ i sovremennost'*, Kaluga (Kalouga), 2004.

G. V. Jdanova / Trad. F. Lesourd

BLAVATSKI Hélène (1831, Ekaterinoslav, aujourd'hui Dniepropetrovsk-1891, Londres) – théosophe (cf. Théosophie*), femme de lettres, polémiste. Née dans une famille de militaires, élevée dans la religion orthodoxe, elle reçoit à la maison une solide éducation. À partir de 1848, elle voyage pendant 10 ans dans différents pays d'Europe, visite l'Égypte, la Perse, la Syrie, le Canada, le Mexique, l'Inde, Singapour, les États-Unis. C'est en 1851 qu'elle rencontre à Londres son maître, le *mahatma* Morya, descendant des souverains du Pendjab et chef de l'école philosophique ésotérique de la Confrérie blanche issue d'un monastère tibétain. B. commence alors à recevoir son enseignement, dont une des conditions nécessaires consiste à soumettre sa nature physique aux exigences du perfectionnement spirituel. Après de longues épreuves d'initiation, B. est admise à l'âge de 33 ans dans un *ashram* de la Confrérie blanche dans l'Himalaya. Pendant trois années, sous la direction de maîtres *mahatmas*, elle y reçoit l'enseignement nécessaire à la révélation de la doctrine secrète. En 1880, à Galle (Ceylan), elle sera initiée au bouddhisme ésotérique (« Doctrine du cœur »). Ses maîtres lui confient la mission d'être la première messagère de la doctrine secrète en Occident. C'est à cette fin qu'avec le colonel américain Henry Steel Olcott elle fonde à New York en 1875 la Société théosophique, dont le siège est transféré en 1879 en Inde, d'abord à Bombay puis à Adyar (dans la banlieue de Bombay), où il est resté jusqu'à ce jour. Les buts de la Société théosophique sont 1) de révéler les principes de l'unité spirituelle de l'humanité et de la fraternité universelle, 2) de promouvoir l'étude comparée des anciennes religions et de la philosophie pour reconstituer un système éthique unique, 3) d'étudier les phénomènes psychiques en vue d'empêcher la diffusion du spiritisme. Le développement du mouvement théosophique se heurta à l'hostilité des milieux cléricaux et des tenants du spiritisme. B. fut accusée de truquer les phénomènes psychiques qu'elle suscitait pour démontrer la vérité des idées théosophiques. En 1887 elle retourne à Londres, où elle fonde (1888) l'École ésotérique et une imprimerie pour publier la littérature théosophique. Elle expose sa doctrine ésotérique dans des ouvrages comme *Isis dévoilée* [Razoblačennaâ Izida] (deux vol., 1877), *La Doctrine secrète* [Tajnaâ Doktrina] (deux vol. 1888), *La Clef de la théosophie* [Klûč k teosofii] (1890) et dans des articles publiés dans des revues comme *The Theosophist*, *Pout**, *Lotus, Lucifer* [le « Porteur de lumière »]. Les fondements de la cosmogénèse et de l'anthropogénèse du point de vue de la théosophie sont exposés dans *La Doctrine secrète*. B. estimait

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

cependant qu'une partie seulement de l'enseignement ésotérique transmis était accessible à l'entendement – « ce n'est que le premier tour de clef ». Le second « tour de clef » dépend du niveau de développement spirituel de l'individu et de ses capacités de compréhension intuitive (de connaissance « par le cœur »). À la base de la doctrine de B. on trouve les thèses suivantes : 1) il existe une réalité impersonnelle, une, transcendante et dépourvue d'attributs, ou Absolu, qui est illimitée dans le temps et dans l'espace, comprend toutes choses et ne peut être décrite. Sur le plan de l'objectivité, l'unité absolue se manifeste comme Substance cosmique éternelle (*mulaprakriti*), et dans le monde de la métaphysique comme Esprit de l'univers, comme Pensée première cosmique ou *Logos*. Celui-ci constitue la base de l'aspect subjectif de l'être manifesté et est la source de toutes les manifestations de la conscience individuelle. « Le *Logos* est le miroir qui reflète la Raison divine, et l'Univers est le miroir du *Logos* » ; 2) Le Cosmos est régi par un principe hiérarchique et l'inférieur y est soumis au supérieur. Le *Logos* ou Principe créateur suprême est représenté par les Hiérarchies créatrices de l'Intelligence cosmique qui orientent dans le sens de la perfection les formes manifestées de l'Univers ; 3) Par comparaison avec l'Absolu, l'Univers est illusion (*Maïa*), même si celle-ci est en soi suffisamment réelle ; 4) Ce qui constitue le fondement substantiel de l'Univers, c'est l'unité de l'Esprit et de la Matière, que l'on retrouve à tous les niveaux de différenciation de l'Être cosmique. La conscience est matière sublimée et la matière esprit cristallisé. La conscience (esprit, énergie) est un principe de vie qui pénètre tout et qui, en spiritualisant la matière, l'amène à se manifester. De la sorte, toute forme de matière est douée d'une vie qui, lorsqu'une forme matérielle est détruite, passe à une autre. Le processus de différenciation de l'Esprit-Matière se réalise selon le principe du septénaire, auquel est soumis tout ce qui existe dans la nature. Il y a dans la nature sept plans de l'Être cosmique. À chacun de ces plans la matière est d'une densité donnée. C'est le plan physique qui est matériellement le plus dense. Les autres mondes, dits « finement matériels », sont pour la perception humaine divers états de conscience. Tous ces mondes s'interpénètrent et forment un seul et même cosmos. Selon la loi de l'analogie (« ce qui est en haut est comme ce qui est en bas »), la structure métaphysique de la personnalité reprend la structure septénaire de l'Univers et correspond aux plans de l'Être cosmique. La majorité des gens fonctionnent sur les trois plans inférieurs – le physique, l'astral et le mental – dont chacun, dans l'ordre, est constitué d'une matière à niveau de vibration croissant. Les deux plans suivants de l'Être cosmique, le spirituel *(Buddhi*) et le nirvanien (*Atma*) sont accessibles à ceux dont le développement spirituel devance celui du reste de l'humanité. Les deux derniers plans divins – l'*Anupadaka* (plan des êtres supérieurs engendrés par les sept rayons du *Logos*) et l'*Adi* (plan du *Logos* premier) – ne peuvent être compris que par les initiés ; 5) L'univers est en état de développement et de modification permanente de nature spiraloïde et cyclique. Son évolution est le dévoilement graduel, dans l'éternité, de l'unique réalité absolue qui se révèle dans ses manifestations. La loi de l'évolution suppose l'alternance perpétuelle des *Manvantara* (périodes de manifestation active de l'Univers) et des *Pralaïa* (périodes où l'univers existe sous sa forme non manifestée). Chaque éveil du Cosmos après une *Pralaïa* commence par la reproduction de l'état atteint au cours de la *Manvantara* précédente avant de se poursuivre comme processus unique. L'Univers crée à l'aide de monades, qui sont les vecteurs de l'unité de l'être et qui, substantiellement, correspondent à un rayon de l'Absolu. Avant de commencer à évoluer, la monade connaît une involution, c'est-à-dire qu'elle passe des plans cosmiques supé-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

rieurs aux plans inférieurs, ne se manifestant que sous des formes matérielles pour parvenir à la conscience de soi propre aux conditions de ce niveau de l'être. Enrichie de l'expérience ainsi acquise, la monade remonte ensuite vers les sphères supérieures de l'existence, se libérant par-là même des formes étroitement matérielles qui l'entravent pour les remplacer par des états plus subtils ; 6) L'évolution de l'homme est analogue à celle des autres règnes de la nature. Jusqu'alors, le développement de l'homme avait eu pour cadre les cinq Races fondamentales, qui avaient évolué en même temps que la planète. La branche descendante de l'évolution des quatre premières races fondamentales avait connu des modifications dans le sens d'une densification de la nature éthérée et du développement de la raison, ainsi que d'un affaiblissement de la vie spirituelle. La majeure partie de l'humanité actuelle en est au dernier stade de l'évolution de la cinquième Race fondamentale et se prépare à entrer dans la sixième. Comme la septième qui la suivra, elle sera plus spirituelle que la cinquième, dans laquelle le développement de l'entendement terrestre a trouvé sa manifestation la plus élevée. Pendant les trois prochains Cycles de l'évolution (il y en a sept en tout), l'humanité, comme la planète qu'elle habite, doit atteindre l'état spirituel le plus élevé qui soit possible dans l'évolution considérée ; 7) La signification ésotérique de l'Évolution cosmique est dans la réalisation de l'idée d'Unité spirituelle à tous les niveaux de l'être entre toutes les créatures de l'Univers étant donné que tout ce qui est dans la nature est un par son origine, par son mode d'évolution et par le but général de son développement. L'opinion russe de la fin du XIXe et du début du XXe siècles a accueilli de façons très diverses les idées de B., depuis les accusations de charlatanisme et d'hypocrisie (de la part de critiques littéraires comme Vsevolod Soloviov, Zinaïda Vengerova) jusqu'à la popularisation de ces idées par la Société russe de théosophie, en passant par une certaine reconnaissance des mérites de B. et de l'importance du savoir théosophique (Vladimir Soloviov*, Mérejkovski*, Viatcheslav Ivanov* et Berdiaev*). Elles ont trouvé un prolongement logique dans la doctrine de l'éthique vivante** (*Agni Yoga*) et ont exercé une influence sur le développement du cosmisme* et de l'anthroposophie** russes.
(La théosophie de B. s'inscrit dans le prolongement du vaste courant spiritualiste gnostique qui traverse tout le XIXe siècle et qui marquera la pensée et l'œuvre d'hommes aussi différents qu'Auguste Comte ou le peintre Rœrich*. Mais son œuvre, plus fascinante que profonde, est surtout une compilation d'éléments disparates assemblés par une érudition peu sûre et maçonnés en un ensemble qui tient surtout par la force de conviction et la fantaisie séduisante de son auteur. Même si la théosophie se veut le reflet d'une Tradition primordiale censée être à l'origine de toutes les religions, sa doctrine « réincarnationniste » est incompatible avec le judéo-christianisme. De fait, la théosophie est résolument antichrétienne, raison pour laquelle un Rudolf Steiner s'en détachera en 1913 pour fonder le mouvement anthroposophique. C'est essentiellement par l'action d'une proche disciple de B., l'Anglaise Annie Besant (1847-1933), que la théosophie prendra une dimension politique majeure, puisque Annie Besant inspirera vigoureusement l'activité du Congrès national indien (dont elle sera un temps la présidente) et lancera en Inde le mouvement féministe, contribuant ainsi de façon décisive à amener l'Inde à accéder à la modernité et à l'indépendance, occidentalisant les élites indiennes déjà anglicisées (Nehru avait été à l'école de la théosophie) et contribuant à répandre dans les esprits des Occidentaux ce syncrétisme d'*ashram* – fait d'orientalisme religieux, de parapsychologie, de végétarisme et d'utopie politique et sociale – qui est une des composantes de la modernité – N. du. T.).

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Œuvres : *Zakon pričin i posledstvij, ob"âsnâûĉij čelovečeskuû sud'bu* (Karma), L., 1991 ; *Iz peĉer i debrej Indostana*, M., 1991 ; *Klûč k teosofii*, M., 1993 ; *Novyj Panarion*, M., 1994 ; *Razoblačennaâ Izida* : I : Nauka ; II : Teosofiâ, M., 1992 ; *Svet na puti. Golos bezmolviâ. Sem' vrat. Dva puti. Iz « Knigi zolotyh pravil »* (obnarodovano Blavatskoj E. P.), Kiev, 1991 ; *Skrižali Karmy*, M., 1994 ; *Tajnaâ Doktrina*, I : Kosmogenesis ; II : Antropogenesis ; III : Net religii vyše Istiny, L., 1991 ; *Teosofiâ i praktičeskij okkul'tizm*, M., 1993 ; Les œuvres principales d'Hélène Blavatski sont disponibles en trad. franç. aux éditions Adyar, P.

Études : Solov'ev Vs., *Sovremennaâ žrica Izidy. Moe znakomstvo s E. P. Blavatskoj i « Teosofičeskim obĉestvom »*, M., 1994 (réed.) ; Teosofiâ i Bogostroitel'stvo (Stenografičeskij otčët zasedaniâ Religiozno-filosofskogo Obĉestva 24 noâbrâ 1909 g.), in : *Vestnik teosofii*, SPb., 1910, N° 2 ; *Vest' E. P. Blavatskoj*, Ed. L. N. Zasorin, L., 1991 ; Želohovskaâ V. P., *Radda-Baj. Pravda o Blavatskoj*, M., 1992 ; Nèf Mèri K., *Ličnye memuary E. P. Blavatskoj*, M., 1993 ; *Elena Petrovna Blavatskaâ, Biografičeskie svedeniâ*, H-kov, 1991 ; Pazilova V. P., *Sovremennaâ li « žrica Izidy » ?*, M., 1991 ; « E. P. Blavatskaâ i predskazanie naučnyh otkrytij XX veka », in : *Vestnik teosofii*, M., 1992, N° 1 ; Solov'ev Vl., « Zametka o E. P. Blavatskoj », in : *Œuvres*, Foyer oriental chrétien, Bruxelles, 1966, VI, p. 394-398.

L. I. Krachkina / Trad. B. Marchadier

BLOK Alexandre (1880, SPb.-1921, Pg.) – les liens du symbolisme* avec la philosophie sont particulièrement manifestes dans l'œuvre de B. à ses débuts. Il faisait partie de la « jeune génération » des poètes symbolistes, avait reçu sa formation à l'époque où, selon ses propres termes, « un colosse faisait son entrée dans l'immense arène de la philosophie : Vl. Soloviov ». « Les fleurs inconsistantes du positivisme se fanaient et le vieil arbre de la pensée toujours insoumise reverdissait et se couvrait à nouveau des fleurs de la métaphysique et de la mystique ». Dès l'univ., il « s'était senti très proche de la philosophie ». Les idées platoniciennes dans lesquelles il se trouvait plongé donnèrent l'impulsion première à sa création poétique, comme en témoigne son premier cycle de poèmes, *Ante lucem*. Les idées de Platon sur les deux univers, l'esprit et la chair, « l'âme du monde », l'œuvre divine de création, tout cela apparaît dans d'autres cycles poétiques de jeunesse, inédits, intitulés « Poème philosophique. Trois suppositions premières » (1900) et « Dernière partie du poème philosophique » (1901). Ces idées étaient perçues à travers les théories de Vl. Soloviov* sur la Féminité Éternelle ([Večnaâ ženstvennost'] – nous avons préféré garder l'équivalent exact du russe – N. du. T.) comme harmonie de la beauté et du bien. B. essaya même de « jeter les fondations d'une philosophie mystique, de mettre en évidence, à sa base, comme son principe le plus stable, un principe féminin ». Mais en tant que système de déductions logiques, la philosophie l'attirait peu, et c'est dans sa poésie (particulièrement les « Vers sur la Belle Dame » [Stihi o Prekrasnoj Dame]) que les idées de Soloviov furent mises en œuvre, réfractées à travers le prisme de la vision mytho-poétique. Ses « Vers sur la Belle Dame » l'introduisirent dans le cercle de la « jeune génération » symboliste. Ils avaient en commun une même admiration pour Vl. Soloviov, et, en plus de ce dernier, les mêmes sources : Platon et les néoplatoniciens, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Wagner. À la suite de Soloviov, ils se réclamaient du principe intuitionniste* en gnoséologie, voyant la poésie comme une forme de connaissance. La caractéristique des théories symbolistes (de B. en particulier), c'était le panesthétisme, l'idée d'une synthèse de tous les phénomènes spirituels et intellectuels, de la théurgie*, une foi dans la puissance de l'art capable de transfigurer le monde, et la figure de l'artiste démiurge. B. a apporté sa contribution à l'esthétique des « correspondances » qui reposait sur l'idée platonicienne des deux univers. Mais, malgré ses liens étroits avec le symbo-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

lisme comme courant littéraire et philosophique, B. était loin de tout admettre dans ce que produisait son entourage littéraire le plus proche. Il était offusqué par « les schémas sans vie qu'on voulait imposer, comme les parallèles entre le monde païen et le monde chrétien, Vénus et la Mère de Dieu, le Christ et l'antéchrist », qu'il qualifiait « d'occupation digne de clercs ou de cadavres » et de « grand péché devant des gens moralement épuisés et désorientés ». Ce qui l'attirait, c'était « l'idée synthétique et flamboyante » sur laquelle reposait la pensée russe des XVIIIe-XIXe s., « cette intrication prodigieuse de la question fondamentale de notre ère – la question sociale –, avec la spéculation, avec les questions les plus graves, celles de la personne, et les questions les plus profondes concernant Dieu et le monde ». La révolution de 1905, selon ses propres termes, a été décisive pour l'écarter d'une « mystique puérile ». Elle a inauguré son passage à une thématique sociale (le cycle poétique « La ville » [Gorod], les drames lyriques « L'inconnue » [Neznakomka], « Le roi sur la place » [Korol' na ploĉadi], « Le petit théâtre de foire » [Balagančik], 1906). Dans les années 1907-1908, il est chargé de la partie « critique littéraire » pour la revue *Zolotoe rouno*. Dans ses articles, les problèmes qu'il aborde sont : les rapports du peuple et de l'intelligentsia*, de la Russie et de l'Occident, l'histoire de la culture et sa situation du moment, le progrès qui conduit à un univers de « machines » et la faille ouverte entre l'homme et la nature, la mission de l'artiste. Cette conception nouvelle de l'art et du rôle de l'artiste l'entraîne à critiquer les positions de « l'art nouveau », à faire référence à l'héritage humaniste de la littérature russe du XIXe s., à affirmer la nécessité de se rapprocher du réalisme. Les symboles panthéistes de l'« Âme du monde », de la « Féminité éternelle », sont remplacés par l'« Élément », l'« Esprit de la musique » et plus tard l'« Orchestre du monde », la « Musique de la révolution », qui renvoient à ceux du début, mais libérés de la dogmatisation mystique. Aux principes « antimusicaux », mécanicistes, qu'il voit s'affirmer dans la vie, le poète opposait l'activité de l'artiste, dynamisme créateur de la culture. Les recherches de l'intelligentsia russe, le conflit entre « culture » et « civilisation », entre le principe de la musique et le principe antimusical dans le monde, entre l'esprit de création et celui d'une existence machinale privée de spiritualité devient le noyau non seulement de sa prose philosophique, mais également de sa poésie (les grands poèmes « Chanson du destin » [Pesnâ sud'by], « Châtiment » [Vozmezdie], le drame « La Rose et la croix » [Roza i krest] ; le cycle « Sur le champ de Koulikovo » [Na pole Kulikovom], le poème « L'artiste » [Hudožnik], etc.). En la personne de B., le symbolisme apporte son tribut à la poésie philosophique* russe. Ses méditations lyriques traitent du mouvement des mondes, de la course des astres, de la place de l'homme et de son âme dans l'infini de l'espace et du temps ; non seulement elles sont des modèles de lyrisme philosophique, mais elles font aussi partie du cosmisme* russe. B. a été de ceux, dans l'intelligentsia russe, qui ont accepté la révolution d'Octobre. Après la révolution, B. a écrit le premier grand poème révolutionnaire, « Les Douze » [Dvenadcat'] (1918), et divers articles dans lesquels il invitait l'intelligentsia à construire une culture nouvelle, « synthétique », lui-même s'impliquant directement dans cette construction. Dans ce contexte historique, il était resté fidèle aux idées de l'époque antérieure – la force élémentaire comme fondement premier de tout phénomène de la vie, l'énergie vivifiante de l'art capable de transfigurer le monde, la recherche d'un art véritablement national, capable de surmonter la rupture entre l'artiste et le peuple.

Œuvres : *Poln. sobr. soč. i pisem* v 20 t., M., 1997-2003, I-VII ; *Sobr. soč.* v 8 t., M., 1960-1963 ; *Zapisnye knižki*, M.-L., 1965 ; *Ob iskusstve*, M., 1980 ; *Andrej Belyj i Aleksandr Blok.*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Perepiska, 1903-1919, M., 2001 ; *Quatre Poètes russes*, avec Les Douze de Blok, traduits par Armand Robin (1949), rééd. Le Temps qu'il fait, 1985 ; Blok, in : *Anthologie de la poésie russe, la Renaissance du XXe siècle*, par N. Struve, P., 1970 ; *Œuvres en prose* (1906-1921), trad. et préface J. Michaut, L'Age d'Homme, 1974 ; *Œuvres dramatiques*, trad. et présentation G. Abensour, L'Age d'Homme, 1982.

ÉTUDES : *Literaturnoe nasledstvo. Aleksandr Blok*. Novye materialy i issledovaniâ v 4 t., M., 1980-1987, XC, 1-4 ; Mašbic-Verov I. M., *Russkij simvolizm i put' Aleksandra Bloka*, Kujbyšev, 1969 ; Spivak R. S., *A. Blok. Filosofskaâ lirika 1910-h godov*, Perm, 1978 ; Maksimov D. E., *Poèziâ i proza Al. Bloka*, L., 1981 ; Gromov P. P., *A. Blok, ego predšestvenniki i sovremenniki*, L., 1986 ; Krohina N. P., « Mifopoètizm Al. Bloka v kontekste simvolistkogo mifomyšleniâ », in : *Izvestiâ A. N.* Ser. literatury i âzyka, 1990, XLIX, N° 6 ; Isupov K. G., « Istorizm Bloka i simvolistskaâ mifologiâ istorii », in : *Aleksandr Blok. Issledovaniâ i materialy*, L., 1991 ; Smirnova G. A., « A. Blok. K opisaniû "kartiny mira" », in : *Poètika i stilistika*. 1988-1990, M., 1991 ; Belyj A., *O Bloke*, M., 1997 ; Magomedova D. M., *Avtobiografičeskij mif v tvorčestve A. Bloka*, M., 1997 ; Minc Z. G., *Poètika Aleksandra Bloka*, SPb., 1999 ; Prihoďko I. S., *Aleksandr Blok i russkij simvolizm : mifopoètičeskij aspekt*, Vladimir, 1999 ; *Aleksandr Blok. Pro et contra*. Ličnost' i tvorčestvo Aleksandra Bloka v kritike i memuarah sovremennikov. Antologiâ, SPb., 2004 ; cf. également *Histoire de la littérature russe*, Le XXe siècle, Fayard, 1987.

L. A. Sugaj / F. Lesourd

BLONSKI Pavel (1884, Kiev-1941, M.) – psychologue, philosophe et pédagogue. Étudiant à la faculté d'histoire et de philologie de l'Univ. de Kiev, il traduit les textes de Platon et d'autres philosophes grecs de l'Antiquité. Son mémoire de magistère** porte sur la philosophie de Plotin. Il publie à Kiev *Problèmes de la réalité chez Berkeley* [Problemy real'nosti u Berkli], *La Question éthique chez E. Hartmann* [Etičeskaâ problema u Èd. Gartmana], et des ouvrages dédiés à la philosophie de la fin du XIXe et du début du XXe siècle. Dans ses travaux sur la philosophie antique, il réfute un certain nombre d'idées communément admises sur Parménide (sa contribution anticonformiste au Congrès de la Société de psychologie, à M. en 1916, déclencha un vaste débat), sur Héraclite et les néoplatoniciens. On lui doit des réflexions originales sur Descartes, Spinoza, J.-J. Rousseau. Élève de Tchelpanov*, il manifeste un intérêt profond pour la psychologie. En 1907, il suit Tchelpanov à M. C'est là, parallèlement à la philosophie, qu'il se consacre activement à la psychopédagogie et à l'histoire de la didactique, expérimentant nombre de leurs théories dans son travail d'enseignant. En 1913, il est *privat-docent*** à l'Univ. de M., tout en enseignant à l'Univ. de Chaniavski** certaines disciplines du cycle de socio-pédagogie. D'abord proche du parti S.R., il se rallie aux bolcheviks après février 1917. Il défend un système d'enseignement fondé sur des principes démocratiques, qu'il croit possible de promouvoir dans une perspective socialiste. Avant octobre 1917, il avait publié des brochures intitulées « Pourquoi tous les travailleurs doivent devenir socialistes », et « L'école et l'ordre social ». En 1919, il fonda l'Acad. d'instruction publique de M. (de 1921 à 1924 : Acad. d'Éducation sociale) dont il fut recteur. De 1930 à 1941, il travailla à l'Institut de psychologie, où il conduisit des expériences dans le domaine de la psychologie de la mémoire et de la psychologie du désir. Il s'est intéressé à la pédologie avant son interdiction, au début des années 1930, défendant une approche globale et systématique dans l'étude de l'enfant et par conséquent, la pratique de l'enseignement ; pour ce faire, il envisageait les processus de cognition et d'apprentissage à la lumière de la philosophie. C'est ainsi qu'il proposa une théorie génétique de la mémoire (dite « théorie des stades ») selon laquelle des stades mémoriels se succèdent au fur et à mesure que se développent

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

l'homme et sa pensée, ce qui n'est pas sans influer aussi sur son rapport à la réalité. Sa conception propre de la pédologie a donc été marquée en profondeur par l'analyse philosophique et la culture classique (historique, littéraire et philosophique), et par là même humanisée, à la différence des approches instrumentaliste et behaviouriste qui caractérisent beaucoup de chercheurs occidentaux. Les recherches de B. en pédologie gardent l'empreinte originale de ses travaux sur le néoplatonisme, dans lesquels il avait examiné comment apparaissent une chose ou une qualité nouvelles. On le sent également dans la définition qu'il donne de la pédologie comme « science des symptômes qui marquent les âges de l'enfant, les phases de sa croissance » (« Pédologie des âges », in : *Encyclopédie de pédagogie* [Pedagogičeskaâ ènciklopediâ], I, p. 154). Au cours de sa vie, les conceptions philosophiques de B. ont subi un retournement complet : de l'idéalisme (dans l'esprit de Platon et de Plotin), il est passé au mécanicisme (dans l'esprit de Descartes), puis au volontarisme (sous l'influence de son travail en psychologie) ; il a aussi adhéré au marxisme, bien qu'il n'ait rien écrit sur le matérialisme. Ses recherches en histoire de la philosophie ont ceci de précieux que B. s'est attaché à revenir aux origines de la philosophie, c'est-à-dire à la pensée grecque antique. Ainsi, dans *La Philosophie de Plotin* [Filosofiâ Plotina] (1918), les conceptions philosophiques de Plotin et de ses héritiers sont déduites de la mythologie, qui est ainsi présentée par B. comme le fondement de la philosophie contemporaine (la philosophie idéaliste), qui « apparaît précisément comme une mythologie modernisée » (*Mes souvenirs* [Moi Vospominaniâ], p. 131, cf. bibl.). C'est en référence à la philosophie que B. analyse les problèmes concrets de la pédagogie et de la psychologie, qu'il étudie les particularités du développement en fonction de l'âge, celles du caractère, et celles de l'instruction et de l'éducation considérées dans leur nature sociale.

Œuvres : *Sovremennaâ filosofiâ*, M., 1918-1922, I-II ; *Filosofiâ Plotina*, M., 1918 ; *Očerk naučnoj psikhologii*, M., 1921 ; Pedologiâ, M., 1925 ; *Pamât' i myšlenie*, M., 1935 ; *Psikhologičeskij analiz pripominaniâ*, M., 1940 ; *Psikhologiâ i želaniâ*, M., 1965 ; *Izbr. ped. proizv.*, M., 1961 ; *Izbr. psihol. proizv.*, M., 1964 ; *Moi Vospominaniâ*, M., 1971 ; « Vozrastnaâ pedologiâ », in : *Pedagogičeskaâ ènciklopediâ*, M., 1927.

I. E. Zadorojniouk / Trad. C. Bricaire

BOBROV Evguéni (1867, Riga-1933, Rostov-sur-le-Don) – philosophe religieux, écrivain, vulgarisateur et critique. Illustre l'influence de Leibniz en Russie. A été élève de Teichmüller et adepte du panpsychisme** de Kozlov*. Il a traduit en russe la *Monadologie* (cf. *Actes de la société de psychologie de M.* [Trudy Moskovskogo psikhologičeskogo obĉestva], 1890, IV), a consacré une série de travaux à la philosophie de Leibniz. Après des études à l'Univ. de Dorpat (Iouriev, aujourd'hui Tartu), où il travaille sous la direction du professeur Teichmüller, il soutient une thèse intitulée « Rapports de l'art à la science et à la morale » (1895), est nommé *docent*** dans cette même univ. Après 1898, date à laquelle il obtient le grade de *kandidat*** en lettres russes pour une thèse sur Vénévitinov*, il devient professeur de l'Univ. de Kazan, puis à partir de 1906, de Varsovie. Après 1917, il est professeur à Rostov-sur-le-Don. Ses principaux travaux sont consacrés à la vulgarisation du personnalisme* et du panpsychisme, mais ses commentaires sur les idées de Teichmüller et Kozlov ne l'empêchent pas de développer son propre système, « l'individualisme critique ». L'idée de l'individualisme y est prioritaire, car c'est dans sa propre conscience de soi que l'homme, selon B., se trouve soi-même, d'abord en qualité d'essence particulière, ou d'individualité. Ainsi, le point de départ de son panpsychisme est la notion de personne. En

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

même temps il accorde une grande place à l'analyse des problèmes ontologiques, car « la question de l'être est la question centrale de toute la métaphysique » (*Existence individuelle et existence en coordination* [Bytie individual'noe i bytie koordinal'noe], p. 98, cf. bibl.). Aux différents types d'existence – idéale, réelle et substantielle selon Teichmüller –, il ajoutait l'existence en coordination, celle-ci en étant la forme suprême. Tout, au monde, existe en interrelation, les éléments individuels – substances séparées, actes de l'âme et éléments de la conscience, etc., ne faisant qu'un. « La pensée est la coordination des éléments de la conscience. La personne est la coordination des fonctions entre elles et avec le « moi ». L'univers est la coordination des êtres entre eux et avec Dieu » (*Ibid.*, p. 154). Dans son œuvre intitulée *Sur la notion d'art* [O ponâtii iskusstva] (Iouriev, 1894), où il analyse la création artistique, B. établit qu'elle ne coordonne pas les éléments de la conscience en correspondance avec les catégories, et pour cette raison n'est pas une activité de pensée. B. est l'auteur d'une quantité de travaux concernant l'histoire de la philosophie (cf. Historiographie de la philosophie russe*) et des lettres russes. Il a publié un ensemble de 6 recueils intitulé *La philosophie en Russie. Matériaux, investigations et observations* [Filosfiâ v Rossii. Materialy, issledovaniâ i zametki] (1899-1902). Pour lui, l'évolution de la philosophie russe suit deux axes principaux : le premier étant la « philosophie scolaire », enseignée dans les univ. (cf. Universités*), les lycées, les acad. de théologie* et les séminaires, et comprenant des orientations telles que la scolastique, le wolffianisme*, diverses nuances de l'universalisme, le second étant constitué par les courants populaires dans l'intelligentsia* russe. Ce rôle d'une « philosophie de tous les gens instruits » était joué au XVIIIe s. par le matérialisme (le voltairianisme*), le mysticisme et l'esprit de la franc-maçonnerie*, dans la seconde moitié du XIXe s. par le matérialisme, le socialisme, le positivisme* et le spiritisme. Ces doctrines trouvaient leur expression dans les périodiques et étaient débattues dans des cercles**. B. définit également l'œuvre des différents penseurs et donne des bibliographies détaillées.

Œuvres : *Novaâ rekonstrukciâ Monodologii Lejbnica*, Iouriev [Ûr'ev], 1896 ; *O samosoznanii*, Kazan, 1898 ; *O ponâtii bytiâ*, Kazan, 1898 ; *Bytie individual'noe i bytie koordinal'noe*, Iouriev [Ûr'ev], 1900 ; *Filosofiâ v Rossii*, Kazan, 1899-1902, I-VI ; *Filosofskie ètûdy*, Varsovie, 1911, I-IV ; *Istoričeskoe vvedenie v logiku*, Varsovie, 1913 ; *Istoričeskoe vvedenie v psikhologiû*, SPb.-Varsovie, 1913 ; *Zametki po istorii russkoj literatury, prosveĉeniâ i kul'tury*, Varsovie, 1913 ; *Istoriâ novoj filosofii*, Varsovie, 1915.

L. V. Firsova / Trad. F. Lesourd

BOGDANOV (pseudonyme de Malinovski) Alexandre (1873, Sokolka, région de Grodno-1928, M.) – philosophe et penseur de la société, naturaliste, homme politique, médecin de formation. Étudiant, B. prend part au mouvement révolutionnaire, d'abord sous l'étiquette populiste, puis sous celle de social-démocrate à partir de 1896. En 1903, il rejoint l'aile bolchevique. Il est élu au comité central du IIIe au Ve Congrès du parti. Dans un premier temps, il collabore étroitement avec Lénine*, malgré des divergences philosophiques essentiellement liées à l'attrait qu'exercent sur B. l'énergétisme de W. Ostwald puis l'empiriocriticisme* de Mach. Bientôt, ces dissensions prennent aussi une coloration politique. À la tactique éminemment pragmatique et donc souple de Lénine, B. oppose le principe de la pureté « psycho-idéologique » du prolétariat, ce qui le conduit à se prononcer contre la participation des révolutionnaires aux organisations légales. Le divorce définitif avec Lénine est précipité par la création d'écoles du parti fondées par B. à Capri et Bologne, celles-ci

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

devant former les cadres de la faction bogdanoviste. Dans *Matérialisme et empiriocriticisme**, Lénine « exclut » B. du marxisme, avant d'obtenir, en 1909, son exclusion du parti. L'influence exercée par B. ne se rétablit qu'après Octobre 1917, quand il devient le principal théoricien du *Proletkult*, un organisme doté de ramifications et relativement important (en 1920, il compte quelque 400 000 membres) qui revendique le rôle de gardien exclusif de la « culture prolétarienne » dans ses formes les plus achevées, c'est-à-dire libérées de l'influence bourgeoise. Toutefois, après les interventions très critiques d'un Lénine inquiet de voir le *Proletkult* prendre son indépendance par rapport au parti, B. voit les portes de la carrière politique se fermer pour lui : dès lors, il se consacre exclusivement à l'activité scientifique. Il prend part aux travaux de l'Acad. communiste, poursuit ses recherches en sociologie et en sociophilosophie, et apporte une contribution majeure au développement de l'hématologie et de la gérontologie. En 1926, il met sur pied et prend la direction du premier Institut de transfusion sanguine de l'histoire de l'humanité. Il décède d'ailleurs des suites d'une expérience conduite sur lui-même. En tant que penseur, B. a assez rapidement montré la volonté d'élaborer un système philosophique universel, total. Il trouve le fondement de cette synthèse philosophique dans le « matérialisme social » de Marx, tout en ayant une vision bien à lui de sa théorie, qu'il appréhende comme une matrice alimentée par « les derniers courants de pensée ». La philosophie d'Avenarius représente aux yeux de B. « l'expression la plus achevée et la plus cohérente de l'esprit de la critique dans sa vocation à connaître la réalité » (*L'Empiriomonisme* [Èmpiriomonizm]*, M., 1905). Mais B. demeure insatisfait dans la mesure où cette pensée n'a pas réussi à se débarrasser de l'opposition entre physique et psychique. Cherchant à abolir cette dualité, il suggère de regarder les deux plans comme identiques par la substance et ne se distinguant que par leur type d'organisation. Il aborde l'ordre physique comme celui de l'« expérience sociale organisée », alors que l'ordre psychique doit être selon lui considéré comme celui d'une expérience personnelle, individuelle, qui ne s'est pas encore intégrée organiquement aux systèmes de représentations élaborés par la collectivité. Le concept d'« expérience sociale organisée » conduit B. à formuler le problème du caractère historiquement et socialement conditionnel de la connaissance, et à conclure à la nécessité d'utiliser l'appareil conceptuel du marxisme. Se référant à Marx, il regarde le processus de la connaissance comme une succession de formes idéologiques. Dans ce processus, l'idée d'une homogénéité de principe entre les expériences physique et psychique pose le collectivisme en principe fondant l'appréhension du monde propre au prolétariat, par opposition à l'expérience sociale individualiste de la bourgeoisie, centrée autour du Moi personnel. Ceci fait de l'activité de théoricien de B. une tentative pour développer le marxisme tout en lui demeurant extérieur. Ce faisant, B. n'est pas simplement en train d'« étendre » ou de « compléter » les propositions marxistes à l'aide de celles de Mach : il paraît se situer simultanément dans l'un et dans l'autre de ces deux « univers théoriques ». Le rôle de chaînon entre le marxisme proprement dit et une interprétation bien déterminée de celui-ci est assuré par la notion d'organisation, qui semble exister chez lui sous deux hypostases : en tant que catégorie de « la critique de l'expérience » et en tant que définition globalisante de la réalité historique et sociale de l'individu. B. considère son travail comme la réalisation du programme marxien d'une philosophie révolutionnaire capable d'appréhender la réalité sous la forme d'une pratique vivante et concrète. Il pensait que Marx avait rempli cette mission

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

dans le domaine de la connaissance sociale, mais qu'il fallait désormais la remplir « à l'échelle d'une philosophie universelle » susceptible d'inclure aussi la connaissance de la nature. Pour B., ce rôle revenait à la théorie empiriomoniste (cf. Empiriomonisme*) qu'il avait élaborée. Il était convaincu qu'étudier le monde des phénomènes comme pratique sociale revenait à voir celui-ci comme le champ du travail collectif, le lieu de l'affrontement entre l'activité humaine et les obstacles naturels constitués par les objets existant de manière objective. Ce schéma universel de la réalité, que B. caractérise comme un point de vue organisationnel, devait permettre, une fois développé, de réorganiser l'univers dans l'intérêt de l'humanité. Quand ces principes organisationnels généraux se constituent en philosophie de l'homme « organisante », régulatrice, la théorie de B. fait émerger le problème de la culture, terme par lequel il entend les modes d'organisation du travail et ceux de la communication, de la connaissance et de la logique tels qu'ils ont été élaborés et reconnus par les grands groupes sociaux (ou classes). Il y a là une identification directe entre les formes culturelles et les formes sociales qui fait disparaître les phases de développement de la culture où des valeurs se succèdent ou deviennent universellement partagées. À vrai dire, B. n'a pas poussé ici le raisonnement à l'extrême comme ont pu le faire les adeptes de la « culture prolétarienne » : il a montré la nécessité de préserver et de transmettre le patrimoine culturel aux générations suivantes. Mais lui aussi avait bien du mal à admettre que la culture portât également pour les « classes sortantes » un caractère d'héritage. Dans son évolution, B. est parti de l'empiriomonisme comme d'une philosophie exprimant un point de vue spécifiquement « organisationnel » pour aller vers l'élaboration d'une « science universelle de l'organisation » : la tectologie*. Par l'ambition de ses généralisations et l'ouverture de ses horizons, celle-ci s'apparente à la philosophie, même si elle est marquée par son caractère et ses méthodes expérimentales. C'est la seule science qui doive mettre au point ses propres méthodes en même temps qu'elle les recherche et les explique, ce qui ferait d'elle le sommet du cycle scientifique. Selon B., la tectologie est appelée à devenir un facteur de réorganisation de toute l'activité cognitive (dépassement de la spécialisation des sciences au fil de leur progrès, à partir des concepts généraux qu'elle aura formulés), ainsi que des relations sociales (passage à un ordre social « intégral » dans lequel le désordre qui se manifeste à travers la lutte des classes, les crises et le chômage entre autres disparaîtra devant une « planification rigoureusement scientifique »). De là découlent les constructions théoriques que B. considérait comme « l'idéologie du progrès technique d'aujourd'hui », et qui constituent l'ultime degré du rationalisme européen en ce que celui-ci aspirait à une « société rationnelle » conçue d'après un plan bien pensé. De ce point de vue, B. doit être regardé comme un penseur dont les thèses, indépendamment de ses intentions, ont été l'une des sources du totalitarisme technocratique. Les dernières années de sa vie, B. a tenté d'interpréter le processus social à la lumière de l'expérience révolutionnaire européenne (cf. « Les lignes de la culture des XIX et XXe siècles » [Linii kul'tury XIX i XX vekov], article resté inédit.) À l'heure actuelle, estime-t-il, le prolétariat n'est, en matière d'autonomie culturelle, pas encore prêt à « percer le mur » de la réalité bourgeoise et à créer des formes de vie radicalement nouvelles ; c'est pourquoi l'avenir historique proche dépend du capitalisme, lequel prendra toutefois un caractère différent. La classe dominante sera constituée par une nouvelle élite issue d'une intelligentsia* de chercheurs et d'ingénieurs et de cadres formés en école à la gestion administrative. Dans ces réflexions de B., on aper-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

çoit le pressentiment lointain des processus de développement du capitalisme qui ont reçu en Europe le nom de « révolution des élites dirigeantes ». La plupart des travaux de B. qui analysent, après Octobre 1917, les processus révolutionnaires du premier quart du XXe s. dans le monde, n'ont pu être publiés à l'époque. Cependant ses travaux en philosophie, sociologie, économie et culture antérieurs à la prise du pouvoir par les bolcheviks ont été réédités plusieurs fois et ont longtemps fait autorité dans les milieux intellectuels marxistes. B. a exercé un ascendant idéologique, quoiqu'à des degrés variables, sur Gorki, Lounatcharski*, M. Pokrovski**, I. Skvortsov-Stepanov** et Boukharine* entre autres. L'identification de l'idéologie à la culture, idée constante chez B., est devenue la première prémisse méthodologique pour la sociologie de la culture et l'esthétique sociologique des années 1920 et du début des années 1930 (celle-ci est également qualifiée de « sociologisme vulgaire » par les historiens). Par la suite, cette idée a été reprise, indépendamment de B., par l'idéologie de l'intelligentsia occidentale de gauche de la fin des années 1960 et du début des années 1970 (L. Goldmann, etc.). Avant la révolution, B. avait également écrit des œuvres de fiction, décrivant des utopies collectivistes : *L'Étoile rouge* et l'*Ingénieur Menni*.

Œuvres : *Kratkij kurs èkonomičeskoj nauki*, M., 1897, 2007 ; *Osnovnye èlementy istoričeskogo vzglâda na prirodu*, SPb., 1899 ; *Poznanie s istoričeskoj točki zreniâ*, SPb., 1901 ; M., 1999 ; *Iz psikhologii obĉestva*, SPb., 1904 ; *Èmpiriomonizm* (3 vol.), M., 1904-1906 ; *Revolûciâ i filosofiâ*, SPb., 1905 ; « Strana idolov i filosofiâ marksizma », in : *Očerki po filosofii marksizma*, SPb., 1908, p. 215-242 ; *Padenie velikogo fetišizma. Vera i nauka*, M., 1910 ; *Vseobĉaâ organizacionnaâ nauka (tektologiâ)*, SPb., 1913-1917 (1-2), Berlin, Pg., M., 1922 (3) et M., 1989, 2003 ; *Filosofiâ živogo opyta*, M., 1913, 1990 ; *O proletarskoj kul'ture*, L.-M., 1924 ; « A. A. Bogdanov o G. V. Plehanove i V. I. Lenine », in : *Istoričeskij arhiv*, 1994, N° 4 ; *Neizvestnyj Bogdanov* (3 t.), M., 1995 ; Bogdanov A. (Malinovskij), *Stat'i, doklady, pis'ma i vospominaniâ 1901-1928 gg*, I, M., 1995 ; Malinovskij A. (Bogdanov), *Tektologiâ. Teoriâ sistem. Teoretičeskaâ biologiâ*, M., 2000 ; Malinovskij A. (Bogdanov), « Ot filosofii k organizacionnoj nauke », in : *Voprosy filosofii*, 2003, N° 1 ; trad. franç. : *La Science, l'art et la classe ouvrière*, traduit du russe et annoté par Blanche Grinbaum, P., (Maspéro) 1977 ; *L'Étoile rouge et L'Ingénieur Menni*, L'Age d'Homme, 1990.

Études : Plehanov G. V. « O tak nazyvaemyh religioznyh iskaniâh v Rossii (Stat'â pervaâ – O religii) », in : *Soč.*, XVII ; « Materialismus militans. Otvet t. Bogdanovu », *Ibid.* ; « Materializm i empiriocriticizm », in : *Poln. sobr. soč.*, XVIII, p. 237-244, 342-351 ; Aksel'rod L., *Filosofskie očerki*, M., 1925 ; Scherrer J., « Bogdanov e Lenin : il bochevismo al bivio », in : *Storia del marxismo*, Einaudi, II, Turin, 1979 ; Biggart Dž., « Aleksandr Bogdanov i teoriâ "novogo klassa" », in : *Sociologičeskie issledovaniâ*, 1993, N° 7, p. 139-150 ; Mehrâkov V. D., « Tvorčeskoe nasledie A. A. Bogdanova : formirovanie âzyka konceptual'no-grafičeskogo modelirovaniâ mehanizmov dinamiki global'nyh i lokal'nyh social'nyh sistem i processov », in : Mehrâkov V. D., Puh V. I., *Tektologičeskij al'manah*, M., 2000, p. 200-216 ; Parmenov V. K., « Istoki organizacionnogo monizma Bogdanova i sud'ba organizacionno-tektologičeskoj paradigmy », *Ibid.*, p. 126-145 ; Kazarinov M. Û., « Tektologiâ A. A. Bogdanova i formirovanie sovremennoj vseobĉej organizacionnoj nauki kak obĉenaučnogo èvolûcionnogo mirovozzreniâ », *Ibid.*, p. 146-151 ; Klebaner V. S., « A. Bogdanov i ego nasledie », in : *Voprosy filosofii*, 2003, N° 1, p.105-110 ; *Idei A. A. Bogdanova i sovremennost'* : materialy tret'ej mežvuz. nauč-prakt. konf. molodyh učenyh, posvâĉ. 130-letiû so dnâ roždeniâ A. A. Bogdanova, M., 2004, 263 p. ; Âgodinskij V. N., *Aleksandr Aleksandrovič Bogdanov*, M., 2006 ; *Filosofy XX veka*. Aleksandr Bogdanov. XII Respublikanskie čteniâ, Minsk, 2007 ; *Istoriâ russkoj filosofii*, M. Maslin éd., M., 2007, p. 553-558 ; Scherrer J., « Les écoles du parti de Capri et de Bologne. La formation de l'intelligentsia du parti », *Cahiers du monde russe*, 19/3 févr. 1978 ; Georges Haupt et Jutta Scherrer, « Gor'kij, Bogdanov, Lenin. Neue

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Quellen zur ideologischen Krise in der bolschewistischen Fraktion, 1908-1910 », *Ibid.*; Scherrer J., « Gor'kij-Bogdanov. Aperçu sur une correspondance non publiée », *Cahiers du monde russe*, 29/1 ; K.M. Jensen, *Beyond Marx and Mach, Aleksandr Bogdanov's Philosophy of Living Experience*, Dordrecht (D. Reidel) 1975 ; Gabriele Gorzka, *A. Bogdanov und der russische Proletkult. Theorie und Praxis einer sozialistischen Kulturrevolution*, Frankfurt / N.Y. (Campus) 1980 ; Dieter Grille, *Lenins Rivale : Bogdanov und seine Philosophie*, Köln, 1966.

A. L. Andreïev / Trad. C. Bricaire

BOLDYREV Dmitri (1885, SPb.-1920, Irkoutsk) – philosophe et polémiste. Études en lettres et histoire à l'Univ. de SPb., nommé ensuite comme enseignant-chercheur dans cette même univ. Séjours d'études en Allemagne (Heidelberg et Marburg). En 1918, il enseigne à l'Univ. de Perm (Mordovie), en qualité de *privat-docent***. En 1919 nommé directeur du centre de presse dans le gouvernement de Koltchak. Mort du typhus dans un hôpital de prison, après son arrestation par les forces révolutionnaires. Sa seule œuvre importante, restée inachevée (*Le savoir et l'être* [Znanie i bytie]) a été publiée en 1935 à l'étranger. Il y développe la théorie gnoséologique de « l'objectivisme », qu'il met en relation avec les courants progressistes dans la philosophie du début du XXe s. qui « surmontent l'esprit mortifère du subjectivisme » et libèrent la vision scientifique du monde des diverses stratifications psychologiques qui la recouvrent. C'est l'intuitionnisme* qu'il considérait comme l'orientation la plus « prometteuse » de la mouvance antisolipsiste. Développant les idées de N. Losski* et de Frank* sur l'unité sujet-objet, la nature du savoir, qui relève de l'évidence immédiate, et la structure organique du monde, B a formulé et fondé en théorie ce principe, que l'être porte en lui-même la possibilité de sa propre connaissance ; le contenu rigoureusement objectif de tous les phénomènes de la connaissance humaine, y compris l'imagination, la fantaisie, l'illusion et les hallucinations, à l'exclusion d'une étroite frange, celle des sensations ; il a élaboré la théorie de la grandeur changeante dans les domaines de l'ontologie* et de la gnoséologie. Le principe de l'objectivité absolue, ou, pour reprendre sa terminologie, de « l'évidence » de tout l'ensemble de l'expérience humaine, il l'étayait grâce à une cosmisation (cf. Cosmisme*) extrême de la notion de sujet, tout en proclamant que la faculté même de la connaissance, réductible à son tour à la connaissance que l'Absolu a de lui-même, était une particularité universelle, attributive, « native » de l'être. « Le seul et unique sujet, détenteur du savoir, est son objet », c'est-à-dire le monde entier. C'est pourquoi le savoir, l'évidence, est un trait constitutif du monde lui-même, et non le fruit de la création d'individus donnés, « en aucune manière il n'est psychique ». Dans une approche aussi globale, les frontières entre expérience intérieure et extérieure s'estompent, « le monde s'y appréhende lui-même de l'intérieur, et non de l'extérieur », « ce qui est contemplé est aussi connu ». « En d'autres termes, le monde se connaît lui-même en personne, ou simplement, il se connaît », de la même manière qu'il se repose, qu'il se meut, qu'il se développe… À la différence du mécanicisme (cf. Dialecticiens et mécanicistes*), qui fragmente le monde en une série d'éléments discontinus, séparés par du vide, B., suivant en cela les traditions du néoplatonisme, estimait que les choses « proviennent d'une seule et même racine commune » – le Premier principe unique, qui représente un flux intarissable, bien que se condensant (se matérialisant) peu à peu, d'énergies lumineuses d'une finesse extrême, dont les facultés de pénétration font que « toute discontinuité existe toujours sur l'arrière-plan d'une certaine continuité », en d'autres termes, « tout existe en tout ». Et qu'« entre nous et la totalité du monde », il n'y ait pas non plus de

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

« frontière », cela signifie que dans les représentations humaines tout « se connaît tel qu'il existe », c'est-à-dire dans ses « qualités authentiques ». Au rang des formes absolument objectives, « extra-corporelles » et « extra-subjectales » de la connaissance, B. mettait les perceptions des sens, premières (« sons, couleurs, odeurs ») et secondes (« la fermeté, le mouvement, l'étendue »), les abstractions mathématiques (« les figures géométriques, le nombre, la loi, les quantités, etc.), mais également « toutes les images » créées par l'imagination et la fantaisie, comme par ex. « celles d'un dragon ou d'un centaure ». La prémisse d'une pareille ontologisation de l'expérience, c'était la théorie selon laquelle l'existence des objets possède une « intensité de grandeur », se réduisant au fur et à mesure que s'accroît la distance spatio-temporelle entre ces derniers et le sujet qui les perçoit. Partant de l'idée que l'émanation, c'est-à-dire « une répétition de soi qui va en s'affaiblissant par degrés ininterrompus et innombrables est propre non seulement à l'Absolu, mais à chaque chose particulière », B. émet l'idée que n'importe quel événement un jour survenu, aussi insignifiant et fugitif semblât-il, possède une présence réelle en tous lieux, une pérennité et une omniprésence jusque « dans les recoins les plus éloignés de l'Univers ». « Chaque objet », fût-il « mort et figé » comme la pierre inerte, demeure « en tous les points » de l'espace du monde, « les nimbes de ses répétitions » le diffusent « en tous lieux à différents degrés de force » se réduisant à l'infini, tendant vers le zéro. Le passé, pour B., se conserve à tout jamais. À la manière des « étoiles éteintes », les choses « une fois mortes », « continuent d'émettre leur lumière, c'est-à-dire qu'elles laissent à leur suite leur répétition affaiblie… Leur écho, leur trace, leur parfum…, nous ne cessons de les rencontrer à différentes profondeurs dans les objets qui nous entourent ». Le problème de l'image issue de la connaissance était résolu par lui dans un esprit objectiviste radical. Cette image n'était pas un « je ne sais quoi à caractère subjectiviste ». « Entre l'image et l'objet, il n'y a fondamentalement pas de différence, et l'image est ce même objet, seulement à un degré affaibli » de son existence, et c'est pourquoi « il n'y a pas de différence dans leur caractère objectif ». Le don de voir, d'entendre, de toucher les choses à distance est une conséquence logique du fait que les objets sont en diffusion partout à travers le monde, ou plus exactement du caractère continu des images et des objets. La conclusion ultime de B. concernant l'opposition relative de l'être et du savoir en tant qu'ils sont deux aspects arbitrairement distincts d'une seule et unique réalité est la suivante : « le savoir est le degré le plus faible de l'être. Et inversement "l'être" est le degré le plus fort du savoir ». Ce qui intéressait également B., c'était le fondement à donner au caractère objectivement vraisemblable de la fantaisie. À son avis, la fantaisie est le jeu des images, « l'iridescence des objets séparés qui se reflètent les uns dans les autres ». Ainsi par ex. le « faune mythique est une étape intermédiaire entre le bouc et l'homme, mais seulement, bien sûr, coupé de ses limites extrêmes ». Sous cette figure se dissimule un type historique réel, celui du « berger primitif des montagnes ». Les conceptions socio-politiques de B. avaient une coloration chrétienne manifeste. C'était un partisan convaincu des traditions et de l'orthodoxie russe, qu'il voulait inébranlable, et il dénonçait les épidémies modernistes qui se donnaient pour but de la « mettre au goût du jour », de même que les tentatives pour « ramener l'Église à la simplicité primitive », voyant en elles des variantes mal déguisées d'une Réforme dans l'esprit baptiste ou luthérien. Toutes les révolutions survenues en Russie au XXe s., B. les considérait comme le déchaînement collectif, convulsif comme une crise d'épilepsie, des instincts sectaires les plus extrêmes [hlystovĉina, équivalent russe de

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

« flagellants »], causé par l'affaiblissement de l'esprit national et de l'orthodoxie, et fomenté par la tribu révolutionnaire des internationalistes « sans feu ni lieu ». La démocratie et ses conquêtes, B. les considérait avec ironie, comme un théâtre de foire. L'absolutisme autocratique ne lui inspirait d'ailleurs pas plus de sympathie : il avait étouffé dans son étreinte intéressée l'âme vive de l'orthodoxie, accablée sous les redevances. L'idéal russe d'organisation étatique, élaboré au cours de l'histoire et perdu après Pierre le Grand, c'était selon lui « une certaine forme de théocratie, fondée non sur la conjonction, mais sur la séparation, de l'Église et du pouvoir temporel, dans laquelle la première conserverait une primauté spirituelle, toute paternelle, et le second se soumettrait non au prêtre, mais à sa dignité ». Selon B., l'Église de « l'orthodoxie revivifiée » devait être le « guide spirituel » du pouvoir temporel qui entretiendrait avec elle des « rapports filiaux ».

Œuvres : « Ognennaâ kupel' », in : *Russkaâ mysl'*, 1915, N° 11-12 ; « Golos iz groba », in : *Russkaâ svoboda*, 1917, N° 4 ; « Cerkovnye vpečatleniâ », *Ibid.*, N° 9 ; « Zolotoj vek Avgusta », *Ibid.*, N° 12/13 ; « Zalivy i prolivy », *Ibid.*, N° 14/15 ; « Oficial'naâ revolûciâ », *Ibid.*, N° 24/25 ; *Znanie i bytie*, Kharbine [Harbin], 1935.

Études : Losskij N. O., Predislovie, in : Boldyrev D. M., *Znanie i bytie*, Kharbine [Harbin], 1935 : Vejdle V., « Pamâti D. V. Boldyreva », in : *Poslednie novosti*, P., 1936, 2 janv.

N. N. Startchenko / Trad. F. Lesourd

BOLOTOV Andreï (1738, bourg de Dvorianinovo, gouv. de Toula-1833, même lieu) – historien, économiste, agronome, philosophe. De 1755 à 1762 sert dans l'armée, prend part à la Guerre de Sept ans. Il passe ensuite la majeure partie de sa vie dans sa propriété rurale, est en relations avec toute une série de personnalité russes connues, en particulier avec Novikov*, qui édite ses œuvres principales : *Le villageois* [Sel'skij žitel'] (1778-1779) et le *Pêle-mêle économique* [Ekonomičeskij magazin] (1780-1789) ; à partir de 1794, il est membre de la société économique de Leipzig. Les conceptions sociopolitiques de B. reflètent l'idéologie d'une noblesse occidentalisée qui, en certains points se démarquait de l'idéologie officielle. Les projets relatifs à la question paysanne qui se discutaient en Russie ne satisfaisaient pas B. Il insistait sur la nécessité de rationaliser l'économie et de combattre « l'ignorance extrême de nos agriculteurs », expliquant que, sans instruction, propriété de la terre et indépendance à elles seules n'aboutiront à rien, et que « l'éducation » alliée à « l'amour du travail » est le seul gage de succès. B. fut violemment hostile à la révolte de Pougatchov et à la Révolution française. Séjournant à Königsberg, il fut d'abord attiré par la philosophie du professeur Gottsched, wolffianiste (cf. Wolffianisme*), et spécialement par les idées de Sulzer, se retrouvant, de son propre aveu, « à mi-chemin entre foi et incroyance ». Mais bientôt il rallia la critique « droitière » de la philosophie de Leibniz et de Wolff et d'abord les idées du théologien et philosophe allemand Crusius. Ses positions philosophiques se fondaient sur trois certitudes : il fallait 1. Concilier la philosophie avec l'Écriture sainte ; 2. Ne pas se limiter à la seule foi, mais s'appuyer aussi sur des « déductions claires et des arguments philosophiques affûtés » et conforter les thèses religieuses par une saine philosophie ; 3. Connaître et étudier, en lien avec la théologie naturelle, la « science du monde », c'est-à-dire la « physique », qui englobait, selon les idées qui avaient cours en Russie, toutes les sciences de la nature, sans oublier que cette physique devait aider à reconnaître la « raison », la « sagesse » et la « providence » de Dieu dans la nature, la « divine harmonie » et la beauté de la nature. Par là même, B. rejoignait les idées de *Natur-théologie*, *Physico-théologie*, *Astro-théologie*, *Cosmo-théologie*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

en honneur dans l'Europe occidentale de la première moitié du XVIIIe siècle, qui essayaient de concilier raison et foi, philosophie et théologie, prenant en compte les acquis contemporains des sciences de la nature. La connaissance de Dieu, de l'homme et du monde était, selon B, ce qu'il y avait de plus nécessaire parmi les connaissances humaines. Au centre de sa philosophie se trouve « ce qui est commun à tout » – l'être de Dieu, l'organisation de la nature créée, l'ordre qui y a été établi par Dieu. Dans l'esprit du théocentrisme, l'homme était déclaré « cendre et néant » devant Dieu. Ce qui ne l'empêchait pas de se sentir concerné par les problèmes de l'anthropologie, en particulier de l'éthique ; il essayait de « conjuguer la physique comme science et l'enseignement moral ». Il estimait à cet égard qu'en morale s'exerce non seulement la « loi de la sincérité », mais aussi celle « de la nature créée et du droit naturel ». Rejoignant dans son fond le rigorisme éthique du christianisme orthodoxe et, dans une certaine mesure, le stoïcisme, l'éthique de B. en transgressait néanmoins les limites sur nombre de points. Rejetant catégoriquement toute accusation d'épicurisme, B. allait pourtant bel et bien dans ce sens, quand il défendait sa conception de la « réjouissance » comme moyen de chasser la tristesse, le mécontentement, l'ennui, soulignait le prix du désir premier et fondamental – le désir de perfection. Malgré son pessimisme, B. était enclin à la bienveillance. Sa pensée témoigne d'une émancipation continue, en Russie, de la philosophie par rapport à la théologie et à un théocentrisme extrême ; elle témoigne d'une humanisation de la philosophie dans l'esprit de la Renaissance, mais aussi d'une réaction conservatrice – amorcée à la fin du XVIIIe siècle – contre la diffusion en Europe occidentale et en Russie d'idées rationalistes et matérialistes, et également de l'idéal des Lumières*, qui entraient en contradiction avec l'idéologie officielle dominante, celle de l'orthodoxie.

Œuvres : Zapiski, SPb., 1871-1873, I-IV ; *Detskaâ filozofiâ, ili Nravoučitel'nye razgovory meždu odnoû gospožoû i ee det'mi*, M., 1776, 1 ; *Čuvstvovaniâ hristianina pri načale et konce každogo dnâ v nedele, otnosâčiesâ k samomy sebe i k Bogu*, M., 1781 ; *Putevoditel' k istinnomy čelovečeskomu sčastiû, ili Opyt nravoučitel'nyh i otčasti filosofičeskih rassuždenij o blagopolučii čelovečeskoj žizni i o sredstvah k priobreteniû onogo*, M., 1784, 1 – 3.

Études : Šklovskij V. B., « Kratkaâ i dostovernaâ povest' o dvorânine Bolotove », in : *Krasnaâ Nov,* 1928, N° 12 ; Morozov I., Kučerov A., « Bolotov – publicist », in : *Literaturnoe nasledstvo*, M., 1933, N° 9-10.

V. F. Poustarnakov / Trad. R. Marichal

BORANETSKI Piotr (vers 1900-après 1965) – philosophe, polémiste. Après avoir passé la frontière soviétique à la fin des années 1920, il s'établit à P., où il apparaît comme le *leader* d'un groupe de populistes messianistes. Repoussant l'idéologie du bolchevisme, il proclamait la nécessité d'une « nouvelle étape constructive de la Révolution », appelée à faire déboucher la Russie, et avec elle toute l'humanité, sur « l'ère de l'après-Révolution authentique, celle de la Paix, de la Liberté et de l'Édification des nouvelles formes supérieures de la vie ». La force motrice de la « Troisième révolution Populaire nationale », il la voyait dans la paysannerie – « élément vierge, plein d'une puissance organique », à l'opposé du prolétariat *lumpenisé,* dévasté et en pleine décomposition, produit de la « civilisation capitaliste occidentale ». Entre 1932 et 1939, il publie une revue, *Tretia Rossia*, (qui se voulait l'expression d'un courant d'idées, la « Troisième Russie ») « chargée d'exprimer les recherches d'une nouvelle synthèse ». À la différence des autres courants surgis après la révolution – les eurasiens*, la Cité nouvelle* [Novogradstvo], nationalistes maximalistes qui fondaient sur

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

le christianisme et la philosophie religieuse russe (les doctrines de la divino-humanité*, du christianisme actif, de l'histoire comme « travail pour le salut ») leur idée d'une troisième voie, ni communiste ni capitaliste, pour la Russie, B., lui, la voyait dans une rupture avec la tradition chrétienne, qui de son point de vue avait irrémédiablement fait son temps, s'était discréditée dans l'histoire, avait été incapable de donner à l'homme un plan et un projet d'action édificatrice. Pour faire contrepoids à la « vision théologique du monde », qui forme l'homme à l'esclavage, le fait douter de ses propres forces et ne lui promet le paradis que dans l'au-delà, le *leader* de la Troisième Russie formulait une nouvelle conception du monde, prométhéenne, titanesque, portée par l'enthousiasme de l'homme créateur, inspiré et, par sa puissance, organisant le monde et l'histoire. Les constructions de B., proclamant l'idée du « Dieu à venir », du « Nouvel Homme Supérieur » appelé à atteindre l'immortalité et la toute-puissance, reflétait d'une manière originale la philosophie des Constructeurs de Dieu* de Gorki et de Bogdanov*, celles de la poésie prolétarienne de la fin des années 1910 et du début des années 1920, les théories des bio-cosmistes sur l'immortalité. Après la Seconde Guerre mondiale, B. a vécu à P., développant sa philosophie : le prométhéisme.

Œuvres : *Filosofiâ tehniki. Tehnika i novoe mirosozercanie*, P., 1947 ; *Cennost' i čelovek. Princip sohraneniâ cennosti*, P., 1948 ; *O dostoinstve čeloveka. Osnovaniâ geroičeskoj ètiki*, P., 1950 ; *Religiâ, materializm i prometeizm. Osnovaniâ sintetičeskogo mirosozercaniâ*, P., 1953 ; *O samom važnom. Konečnoe naznačenie čeloveka*, P., 1956 ; *Osnovnye načala. Ontologiâ tvorčeskogo mirosozercaniâ*, P., s.d. ; *Social'nyj ideal. Osnovy social'noj filosofii*, P., 1965.

A. G. Gatcheva / Trad. F. Lesourd

BOUGAÏEV Nikolaï (1837, Douchet, région de Tiflis-1903, M.) – mathématicien et philosophe, professeur de mathématiques, recteur de la faculté de mathématiques et physique de l'Univ. de M., père d'André Biély*. Est connu comme mathématicien pour sa théorie des « fonctions discontinues » (l'arithmologie**) qui fait sens en philosophie aussi. Il divise les mathématiques en fonctions continues non-séquentes et fonctions discontinues séquentes (l'analyse mathématique et l'arithmologie). La discontinuité, selon lui, se manifeste là où apparaît une individualité indépendante, quand surgit la question de la finalité et que se posent les questions de l'esthétique et de l'éthique. L'approche arythmologique, écrit-il, prouve que « le bien et le mal, la beauté, la justice et la liberté ne sont pas une pure illusion née de l'imagination humaine » mais que ces notions plongent « leurs racines dans l'essence même des choses » (*Mathématiques et représentation philosophique et scientifique du monde* [Matematika i naučno-filosofskoe mirosozercanie], p. 16-17, cf. bibl.). L'arithmologie inventée par B. a été ensuite développée par les mathématiciens Nékrassov*, Florenski*, et al. B. est à l'origine d'une variante originale de la monadologie envisagée dans son évolution, que de « nombreuses particularités essentielles » distinguent de celle de Leibniz et des théories du monisme contemporain. Par monade, B. entend une individualité autonome et indépendante, une entité inaltérable, indécomposable, dotée d'un contenu psychique potentiel. La vie d'une monade consiste en une série de transformations dans son organisation, ayant toutes une cause et une fin. Comme exemples de monades de différents ordres, on trouve : l'homme, l'humanité, l'État (monade sociale), la cellule (monade biologique), l'atome (monade physique). L'ordre des monades, tant ascendant que descendant, s'étend à l'infini. Entrant en relation les unes avec les autres, les monades forment des monades complexes en se pliant à deux lois : celle de la stagnation (de l'inertie) et celle de la solidarité. La première signifie qu'une monade ne peut entière-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ment modifier son contenu psychique de par sa seule activité, en dehors d'une relation avec les autres, la seconde exprime le fait que les monades ne peuvent développer certains aspects de leur existence qu'en corrélation avec d'autres monades. Les monades conservent et « capitalisent » (thésaurisent) aussi bien leur propre passé que celui du conglomérat de monades avec lequel elles sont liées. Une monade complexe se décompose, mais sans disparaître, en continuant d'exister dans la monade centrale dudit conglomérat. Grâce à ce principe, le contenu psychique et l'énergie vont croissant dans le monde. Ce qui appartient à une monade appartient également aux autres potentiellement. La vie et l'activité d'une monade ont une base éthique : aller vers la perfection et ouvrir aux autres monades le chemin de la perfection. La force motrice de ce processus est l'amour. L'activité d'une monade a pour but final de faire disparaître la différence qui subsiste entre elle et le monde conçu comme ensemble de toutes les monades. Et l'homme, du point de vue de la monadologie en évolution, est d'une part un individu, de l'autre un système social de monades, dont l'unité n'est pas seulement organique mais également une unité de fins et de missions à réaliser. Son apparence concrète n'est pas un assemblage fortuit d'atomes, mais un édifice artistique où l'esprit est à l'œuvre. L'homme est un temple vivant où se réalisent, en acte, les buts supérieurs et les principaux objectifs de la vie universelle.

Œuvres : *Matematika i naučno-filosofskoe vozzrenie* (Reč', pročitannaâ v psikhologičeskom občestve 17 oktâbrâ 1898 goda), M., 1899 ; « Osnovnye načala evolûcionnoj monadologii », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1893, XVII ; « K voprosu o svobode voli », in : *Trudy Moskovskogo psikhologičeskogo občestva*, M., 1899, III.

V. V. Vantchougov / Trad. C. Brémeau

BOUKHAREV Alexandre (archimandrite** Fiodor) (1824, Fedorovskoe, gouv. de Tver-1871, Péreslavl-Zalesski) – écrivain religieux, critique, théologien. Fils de diacre. En 1846 achève ses études à l'Acad. de théologie* de M. Peu avant la fin de ses études, sur les instances du recteur, il reçoit la tonsure monastique et est ordonné prêtre. Il enseigne à l'Acad., au département de langues anciennes et d'études bibliques. En 1853, promu à la dignité d'archimandrite**. Élève de Goloubinski*, grâce auquel il découvre la philosophie allemande et la théosophie*, il subit également l'influence de Biélinski* et tire de ses articles des idées philosophiques qu'il transposera « sur une autre base » c'est-à-dire dans la perspective du Christ. Aux *Passages choisis de la correspondance avec ses amis* de Gogol*, il répond par *Trois lettres à N. V. Gogol écrites en 1848* [Tri pis'ma k Gogolû, napisannye v 1848] (1860) dans lesquelles il étudie le lien interne de cette dernière œuvre de Gogol avec ce qui l'avait précédée, voyant dans *Les Âmes mortes* « poindre la joie née de la résurrection » et démêlant les contradictions et les imprécisions dogmatiques dans la *Correspondance* de Gogol. À M., B. commença son œuvre de longue haleine *Recherches sur l'Apocalypse* [Issledovanie Apokalipsisa]. Initialement approuvé par le métropolite Philarète*, ce travail fut, en 1862, sur l'initiative du même, interdit de publication par le Synode (publ. Serguiev Posad, 1916). De 1854 à 1858, B. est professeur ordinaire à l'Acad. de théologie de Kazan ; de 1858 à 1861, censeur au Comité de SPb. pour les livres religieux. Durant cette période paraissent ses livres *Quelques articles sur l'apôtre Paul* [Neskol'ko stat'ej o sv. apostole Pavle] (SPb. 1860), *De l'orthodoxie dans ses rapports avec le monde contemporain* [O pravoslavii v otnošenii k sovremennosti] (SPb., 1860). Ce dernier offrit l'occasion au journaliste orthodoxe V. Askotchenski (1813-1879), rédacteur de *Domachniaia beseda* (dont le censeur était B.), de l'accuser de déviance par rapport au magistère de l'Église et d'hé-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

gélianisme. À la suite de cela, B. dut abandonner son poste de censeur et s'installer au monastère Saint-Nicétas de Péreslavl, puis, après la condamnation des *Recherches sur l'Apocalypse*, il demanda à quitter la vie monastique ; en 1863 l'autorisation lui en fut accordée, avec privation de son rang ecclésiastique et de son titre de théologien. B. s'établit à Péreslavl, se maria, et vécut dans l'état conjugal jusqu'à sa mort, dans une pauvreté extrême. Les revues ecclésiastiques refusaient de publier ses articles et il les édita en volumes séparés ou dans la revue *Syn Otetchestva* (la plupart des articles entrèrent dans le recueil *Les besoins actuels de la pensée et de la vie spirituelles, spécialement en Russie* [O sovremennyh duhovnyh potrebnostâh mysli i žizni, osobenno russkoj], 1865, cf. bibl.). Le centre du système de B., c'est l'amour rédempteur du Fils de Dieu, qui a pris sur lui, par son incarnation et ses souffrances, tous les péchés du monde et du genre humain, y compris ceux qui sont encore à venir. Il insiste sur le fait que l'essentiel est le sacrifice du Christ pour l'homme et pour le monde et non le sacrifice de l'homme et du monde à Dieu. Réfléchissant sur le mystère de l'incarnation divine, B. essaie de lui appliquer les procédés de la recherche philosophique. Parlant de la pensée humaine du Sauveur, il estime que le Dieu Homme reconnaissait dans les objets extérieurs ses propres pensées créatrices, qui se trouvent à la base de tout ce qui est et que, de cette manière, l'être subjectif et l'être objectif apparaissent en lui comme identiques. D'un autre côté, assumant la faute de toutes les errances de notre esprit, épuisé jusqu'à la mort, lui, qui est le fondement de toute existence, a manifesté une certaine identité de l'être et du non-être. La pensée philosophique, de l'avis de B., l'avait pressenti, mais elle avait rapporté cette idée directement à l'homme, donnant naissance aux systèmes de Fichte, Schelling, Hegel. Selon B., l'esprit humain, la philosophie, les sciences, les arts doivent être ramenés au Christ, trouver en lui un développement dans toutes leurs dimensions ; à cet égard le monde, l'époque contemporaine, relèvent de l'incarnation en eux de l'esprit du Christ. Alors, « le Seigneur lui-même… se manifestera comme assumant la pensée de l'homme, son cœur, son imagination et d'un mot toute la nature de l'homme, avec sa volonté et son agir, se chargeant de toutes les fautes humaines, aussi bien dans la sphère des relations que dans celle des énergies ». C'est surtout l'idée boukharévienne d'un rachat par le Christ de tous les péchés, y compris les péchés philosophiques, intellectuels, qui avait suscité les protestations d'Askotchenski. La position théologique de B. explique son intérêt pour la culture profane, ses recensions de romans : *Que faire ?* de Tchernychevski*, *Pères et fils* de Tourguéniev, *Crime et châtiment* de Dostoïevski*, ses analyses du tableau d'Ivanov *L'apparition du Christ au peuple*, de revues profanes et religieuses. Florovski* estime que l'essentiel dans la vision du monde de B. est une très vive sensibilité à l'œuvre du salut, le sentiment que la victoire sur le péché pouvait être proche, ce qui entraînait un « optimisme débordant, la joie sans mesure de la réconciliation ». Florovski considérait B. comme un penseur attardé, reflétant le mysticisme de l'époque d'Alexandre Ier. Pourtant, sa justification du monde et de la création profane se trouva en accord avec la pensée religieuse et philosophique du début du XXe siècle (Rozanov*, Berdiaev*, Florenski*).

Œuvres : *O duhovnyh potrebnostâh žizni*, M., 1991.

Études : Berdâev N. A., *Russkaâ ideâ*, VIII, « O Rossii i russkoj filosofskoj kul'ture », M., 1990 ; Znamenskij P. V., *Bogoslovskaâ polemika 1860-h gg. ob otnošenii pravoslaviâ k sovremennoj žizni*, Kazan', 1902 ; Znamenskij P. V., *Istoriâ Kazanskoj duhovnoj akademii*, Kazan', 1891-1892, I, p. 124-136 ; II, p. 205-221 ; Lavrskij V., « Moi vospominaniâ ob arhimandrite Feodore », in : *Bogoslovskij vestnik*, 1905, N° 7, 8 ; 1906, N° 5, 7-9, 11 ; Rozanov V. V.,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

« Askočenskij i arhimandrit Feod. Buharev », in : *Okolo cerkovnyh sten*, M., 1995, p. 241-262 ; Florovskij G., *Puti russkogo bogosloviâ*, P., 1981, p. 344-349.

A. P. Kozyrev / Trad. R. Marichal

BOUKHARINE Nikolaï (1888, M.-1938) – homme politique, économiste et philosophe. Études au département d'économie de la faculté de droit de l'Univ. de M. En 1911, arrêté et exilé. En émigration, B., qui souscrit aux idées des bolcheviks, prend une part active au mouvement révolutionnaire. Il rentre en Russie après la révolution de Février 1917. De fin 1917 à 1919, il est rédacteur en chef de la *Pravda*. En 1924, élu membre du Politburo, il assume des fonctions dirigeantes au sein du Comité Central, du Comité Exécutif Central d'URSS [C.I.K.], et du Comité exécutif du Komintern, dont il prend la présidence en 1926. Il a travaillé à l'Institut de formation des professeurs Rouges [Institut Krasnoj Professury]**, à l'Acad. communiste, à l'Institut Marx et Engels. Il intègre l'Acad. des Sciences de l'URSS en 1929. Entre 1934 et 1936, au Conseil Suprême de l'Économie Nationale (V.S.N.Kh.), il prend la direction de l'Institut d'histoire des sciences et de la technique, et entre à la rédaction de la revue *SoReN* (*La reconstruction socialiste et la science* [Socialističeskaâ rekonstrukciâ i nauka]), fondée à son initiative. Accusé d'activités contre-révolutionnaires, il est exclu du P.C.(b.). Arrêté en 1937, il est fusillé en 1938. Réhabilité en 1988. Passionné par les idées de Pissarev*, B. se tourne vers le marxisme, dont la logique exemplaire le séduit. Les premiers travaux théoriques qu'il consacre aux questions d'économie (*L'Économie politique des rentiers* [Političeskaâ èkonomika rant'e], 1914 ; *L'Économie mondiale et l'impérialisme* [Mirovoe hozâjstvo i imperializm], 1915 ; *Pour une théorie de l'État impérialiste* [K teorii imperialističeskogo gosudarstva], 1915, etc.) et qui présentent sa vision de l'impérialisme et de la politique impérialiste, étudient les perspectives d'une révolution socialiste. Après la révolution de 1917, acquis à la thèse de l'arriération politique et économique de la Russie, il prêche l'internationalisation de la révolution socialiste. L'idéologie du « communisme de guerre » prend corps dans l'ouvrage qu'il rédige avec E. Preobrajenski*, *L'Alphabet du communisme* (1920) [Azbuka kommunizma]. Dans *L'Économie de la période de transition* [Èkonomika perehodnogo perioda], étudiant la possibilité d'édifier le socialisme, B. s'écarte de la conception marxiste d'un socialisme engendré par le capitalisme, afin d'adapter la théorie de Marx aux conditions d'une Russie arriérée. Pour lui, l'édification du socialisme doit se baser sur un travail prolétarien organisé et planifié, et dont le ressort lui semble être, à ce moment-là, la violence révolutionnaire, la coercition vue comme un moyen de façonner une humanité communiste à partir de la matière humaine effectivement disponible. Le plus célèbre ouvrage de philosophie sociale de B. est la *Théorie du matérialisme historique* [Teoriâ istoričeskogo materializma] (1921). Le matérialisme historique y est regardé comme une théorie scientifique capable de produire une connaissance de la société. En systématisant ses catégories fondamentales, B. interprète de façon inédite et novatrice pour le marxisme orthodoxe le rapport entre nature et société, pris comme principal facteur déterminant l'évolution de la société en général, les forces productives, la base économique, la superstructure, et leur incidence mutuelle. Il opère une distinction entre les concepts de « superstructure » et d'« idéologie », qu'à l'époque la majorité des marxistes confondent. Il étudie les multiples occasions où les superstructures viennent interférer dans les rapports de base ; il introduit le concept de *culture matérielle*. Nombreuses sont les hypothèses de B. (sa perception du « mécanique » et de l'« organique », sa définition de la méthode dialectique à partir de la théo-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

rie de l'équilibre etc.) à avoir nourri les débats philosophiques des années 1920. Après 1917, B. manifesta un intérêt croissant pour les fondements philosophiques des questions d'organisation, de politique et d'économie que lui-même soulevait. B. n'adhéra pas aux interprétations qui avaient cours dans les années 1920, que ce soit celle d'une orientation exclusivement politique de l'œuvre de Lénine – cette lecture qui opposait un Lénine théoricien au Lénine de la pratique révolutionnaire –, ou encore celle qui identifiait le léninisme au marxisme. Pour B., Lénine est un penseur, mais « sa valeur en tant que penseur original d'une puissance intellectuelle majeure et qui plus est d'une intelligence d'un genre nouveau (…) dans l'histoire, est loin d'être claire » (« Lénine, un modèle de penseur » [Lenin kak tip myslitelâ], in : *Pravda,* 23/04/1926). Les sympathies politiques et idéologiques de B. ont aussi déterminé l'évolution de ses théories. Vers le milieu des années 1920, B. suggère une alternative à la voie proposée par Trotski* pour l'édification du socialisme, celle de la coercition politique et du socialisme imposé. Il insiste sur l'importance des méthodes économiques dans la gestion des processus de l'économie, et voit dans la coopération* le prototype de l'économie socialiste, tout en soulignant le rôle du progrès scientifique et technique pour consolider la gestion socialiste. B. ne demandait pas d'abolir le slogan de la lutte des classes, mais d'en abandonner les formes militaires (politiques) pour des formes pacifiques (économiques). Durant les dernières années, l'intérêt de B. s'est focalisé sur l'organisation et l'histoire de la science, la technique et la culture. Son œuvre philosophique fait l'objet d'appréciations diverses. Certains chercheurs, et notamment D. Lukacs, K. Korsch ou A. Gramsci, voient dans sa pensée philosophique et sociale une apologie de l'objectivisme, du mécanicisme (cf. Dialecticiens et mécanicistes*), du déterminisme économique dans l'acception marxiste du terme. D'autres (S. Cohen, A. Mayer, K. Tarbuck, U. Stehr) la regardent comme un développement de la théorie, un apport du bolchevisme, et l'une des ultimes manifestations de pluralisme dans la pensée des marxistes russes. Quand il formule son rapport au marxisme, B. part de l'idée que « le marxisme est une idéologie de classe…, une doctrine révolutionnaire », mais dans son analyse de la société, il tient pour essentiel ce triple principe : équilibre, esprit de système et globalité de la démarche. La loi générale de base, c'est la tendance des systèmes à atteindre un équilibre, c'est-à-dire en premier lieu la correspondance des éléments du système entre eux, mais aussi celle du système avec son environnement. La rupture de l'équilibre intérieur ou extérieur entraîne un rétablissement du niveau précédent (ce qui amène un « équilibre stable ») ou bien un équilibre nouveau, supérieur ou inférieur au précédent (progrès ou régression), auquel cas on parle d'« équilibre mouvant ». La société est un système ouvert en développement, qui pratique des échanges de matière et d'énergie avec le milieu extérieur – la nature – et qui, par conséquent, connaît un équilibre fluctuant. « Celui-ci s'établit pour se rompre aussitôt, il se rétablit à un niveau nouveau, avant que ne survienne la rupture suivante etc. » (*Théorie du matérialisme historique,* p. 75). La société progresse quand l'échange avec la nature se fait à son profit, qu'elle semble « aspirer » l'énergie accumulée dans la nature. Cet échange inégal qui passe par la rupture de l'équilibre entre la société et la nature et son rétablissement n'est autre que ce développement des forces de production qui constitue la base de la société. À l'aide de certaines catégories scientifiques génériques (la causalité, le système, l'équilibre), B. cherche d'une part à fonder l'aspect proprement matérialiste du matérialisme historique (le caractère premier de l'économie, des forces productives), et d'autre part, à mettre en lumière ses mécanis-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

mes dynamiques, à révéler la nature de l'évolution des sociétés. Pour lui, le concept d'équilibre (coïncidences, rapports de proportions), précède celui de contradiction, puisque cette dernière est une rupture de l'équilibre à l'intérieur ou à l'extérieur du système. B. regarde le matérialisme historique comme équivalent à une théorie sociologique. Pour étayer sa réflexion sur la structure de la société, le déterminisme social et les corrélations existant entre facteurs matériels et idéels dans l'évolution de la société, il s'inspire des principaux sociologues non marxistes : E. Durkheim, M. Weber, R. Michels, V. Pareto. C'est précisément ce qui lui a permis de fournir une analyse de la société essentiellement basée sur l'analyse fonctionnelle des systèmes. B n'utilise pas le concept de « formation socio-économique ». Il parle de « formes » et de « systèmes » sociaux. Il regarde le développement de ces formes – capitalisme, féodalisme, etc. – comme « une série de maillons formant une seule chaîne, chacun étant solidaire du précédent et du suivant » (*Ibid.*, p. 72). Le régime politique de la Russie à cette époque lui semble être une forme sociale en elle-même, qui fait office de maillon entre le capitalisme et le socialisme. De là l'idée d'une « croissance naturelle » de ce régime, pour donner la société de l'avenir, le socialisme. B. pense que la société est structurée par le rapport des hommes à la nature (forces productives), par leurs relations mutuelles (rapports de production et autres liens sociaux), et par la conscience collective. C'est la rupture de l'équilibre entre ces composantes qui détermine, en définitive, le mouvement observé par tout système de société. L'une des questions majeures traitée par B. a été le problème de la science en tant que connaissance rationnelle des lois objectives. Cette façon de définir la science découlait de son appréhension de la causalité. Du point de vue de l'explication causale, la science de la société ne se distingue pas, dans son principe, des sciences de la nature. Les réflexions de B. en matière de philosophie sociale sont dominées par l'idée que la nécessité historique est universelle, ce qui rend ses conceptions proches de celles des partisans du déterminisme économique. Cependant, le primat de la pratique étant pour lui un point de départ (pour B., « le problème du monde extérieur » revient « au problème de sa transformation ». Cf. *Théorie et pratique du matérialisme historique*, p. 8), il a pris position contre une absolutisation de la pensée logique et « un départ radical, mécanique, entre les sphères fermées des sentiments d'un côté et de l'intellect de l'autre, ou entre celles du conscient et de l'inconscient, ou encore entre l'immédiatement sensible et ce qui procède de la logique. Ce ne sont pas les moments distincts de catégories abstraites. Ce sont plutôt des grandeurs dialectiques formant une unité » (*Poésie, poétique et questions de création poétique en URSS* [Poèziâ, poètika i voprosy poètičeskogo tvorčestva v SSSR], M., 1934, p. 11). Quand on évoque l'apport de B. à la théorie de la société, on parle d'une originale « philosophie de la N.E.P. » (Cohen S., p. 385), construite sur la théorie de l'équilibre. Ce dernier suppose l'harmonie sociale, la stabilité et la paix civile, alors que le bolchevisme orthodoxe prétend viser à l'accentuation des antagonismes de classe et à la liquidation des couches non prolétariennes de la société. La théorie de l'équilibre a fourni une base pour l'interprétation et la conceptualisation des changements sociaux dans le monde des années 1920-1930. C'est elle qui permet à B. d'élaborer ses propres théories de l'impérialisme, de la révolution et de la modernisation de la société. Elle a constitué la plateforme de B. dans ses débats avec l'opposition de gauche puis avec Staline (cf. Pouvoir*), démontrant que la société pouvait avoir un développement économique, équilibré, raisonnable. Aujourd'hui, la théorie boukharinienne de l'équilibre est considérée par de nombreux chercheurs

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

comme un instrument d'analyse de la société actuelle et comme une méthode pour résoudre les problèmes liés à la modernisation des pays dits « du Tiers-monde ».

Œuvres : *Teoriâ istoričeskogo materializma*, M., 1921 ; « Enčmeniada (K voprosu ob ideologičeskom vyroždenii) », in : *Krasnaâ nov'*, 1923, N° 6 ; « K postanovke problem teorii istoričeskogo materializma », in : *Vestnik Socialističeskoj akademii*, 1923, III ; *Ataka* : Sb. teoretičeskih statej, M., 1924 ; « Sud'by russkoj intelligencii » in : *Pečat' i revolûciâ*, 1925, III ; *Tri reči (k voprosu o naših raznoglasiâh)*, M., L., 1926 ; *Leninizm i problema kul'turnoj revolûcii*, M., L., 1928 ; « Gejne i kommunizm », in : *Bol'ševik*, 1931, N° 9 ; *Bor'ba dvuh mirov i zadača nauki*, M., L., 1931 ; *Teoriâ i praktika istoričeskogo materializma*, M., L., 1931 : « Gete i ego istoričeskoe značenie », in : *Socialističeskaâ rekonstrukciâ i nauka*, 1932, 4 ; *Darvinizm i marksizm*, L., 1932 ; « Učenie Marksa i ego istoričeskoe značenie », in : *Socialističeskaâ rekonstrukciâ i nauka*, 1933, N° 3-6 ; *Izbr. proizv*., M., 1988 ; *Izbr. trudy*, L., 1988 : *Izbr. proizv*., M., 1990 ; *Ètûdy*, M., 1988.

Études : Leman N., Pokrovskij I., *Idejnye istoki pravogo uklona : ob ošibkah i uklonah tov. Buharina*, L., 1930 ; Valentinov N., *Doktrina pravogo kommunizma*, München, 1960 ; Nikolaevskij B., « Problema destalinizacii i delo Buharina », in : *Socialističeskij vestnik*, 1965 ; « Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus », in : *Theorie des historischen Materialismus*, Hannover, 1969 ; Negt O., Stehr U., *Vom Kapitalismus zum Kommunismus : Bucharins Beitrag zur Entwicklung einer sozialistischen Theorie und Bgesellschaft*, Düsseldorf, 1973 ; Haynes M., *Nikolai Bukharin and the transition from capitalism to socialism*, L., 1985 ; Gorelov I. E., *Nikolaj Buharin*, M., 1988 ; « Sorokin o Buharine », in : *Sociologičeskie issledovaniâ*, 1988, N° 6 ; Emel'ânov Û. V., *Zametki o Buharine : revolûciâ, istoriâ, ličnost'*, M., 1989 ; Koèn S., *Buharin : političeskaâ biografiâ, 1888-1938*, M., 1989 ; Tarbuck K., *Bukharin's theory of equilibrium*, L., 1989 ; *N. I. Buharin. Čelovek, politik, učenyj*, M., 1989 ; Ševčenko V. N., *N. I. Buharin kak teoretik istoričeskogo materializma*, M., 1990 ; Gramši A., *Tûremnye tetradi*, M., 1991, I.

E. L. Petrenko / Trad. C. Bricaire

BOULGAKOV Serge (1871, Livny, gouvernorat d'Oriol-1944, P.) – économiste, philosophe, théologien, journaliste d'opinion et homme public. Naît dans la famille d'un prêtre. En 1881, entre au petit séminaire de Livny et, en 1884, au séminaire d'Oriol. En 1890, admis à la faculté de droit de l'Univ. de M. Une fois diplômé, reste au Département d'économie politique pour préparer l'obtention du grade de professeur. En 1895, enseigne l'économie politique à l'École technique supérieure de M. C'est en 1897 que sort son premier ouvrage important « Les marchés dans la production capitaliste », écrit dans l'esprit de ce que l'on appelait le marxisme légal *. En 1898, après avoir été admis au doctorat, B. part pour deux années en stage à l'étranger (Allemagne, France, Angleterre). Il y écrit sa thèse de magistère** *Capitalisme et agriculture* (SPb., 1900, I-II), étudie en profondeur la philosophie allemande classique, en particulier Kant et Schelling. Au cours de ces années, il fait la connaissance de socio-démocrates allemands de premier plan comme Kautsky, Bebel et Adler. Plékhanov* voit en lui « l'espoir du marxisme russe ». Revenu en Russie, B. commence, à partir de 1901, à se rapprocher de l'idéalisme, ce qui se manifeste d'abord par sa participation à la rédaction du recueil *Problèmes de l'idéalisme* [Problemy idealizma]* (M., 1902 ; article « Problèmes fondamentaux de la théorie du progrès » [Osnovnye problemy teorii progressa], cf. bibl.), et qui apparaît clairement ensuite dans l'ouvrage *Du marxisme à l'idéalisme* [Ot marksizma k idealizmu] (SPb., 1903). Après avoir soutenu sa thèse en 1901, B. s'installe à Kiev, où il est nommé à la chaire d'économie politique de l'Institut polytechnique de Kiev. C'est alors aussi qu'il se lance dans une activité de conférencier qui va vite le rendre célèbre. En août 1903 il participe au congrès illégal au cours du-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

quel est fondée l'« Union pour la libération »** (noyau du futur parti Constitutionnel démocrate – Cadet) et, à partir de 1904, dirige avec Berdiaev* les revues *Novy Pout* et *Voprosy jizni*. La révolution de 1905 l'amène à se détacher définitivement du marxisme et du socialisme (il ne niera jamais cependant le bien-fondé relatif de ce dernier, y voyant une sorte de « minimum » social et politique pour la politique chrétienne). En 1906 B. participe à la création de « l'Union pour une politique chrétienne » (cf. bibl.) et, en 1907, est élu député de la circonscription d'Oriol à la deuxième Douma, en tant que « socialiste chrétien » sans parti. En 1906 il s'installe à M., où il enseigne à l'Univ., avant de devenir professeur à l'École supérieure de commerce. À partir de 1907 la problématique religieuse et philosophique commence insensiblement à se développer puis à prendre le dessus dans l'œuvre de B. En 1909 il participe à la rédaction du recueil *Jalons* [Vehi]* (article « Héroïsme et dépassement de soi » [Geroizm i podvižničestvo]), et c'est en 1911 que paraît son ouvrage *Les Deux cités* [Dva grada] (2 vol.) dans la maison d'édition « Pout », à la création et aux activités de laquelle il prend une part éminente. C'est en 1912 qu'est publiée la première monographie de B. *Philosophie de l'économie* [Filosofiâ hozâjstva] (avec pour sous-titre : « Première partie : le monde comme économie »), où toute la problématique marxiste en matière d'économie* politique et de philosophie sociale est réexaminée de fond en comble à la lumière de la philosophie religieuse. La même année, B. soutient ce travail comme thèse de doctorat d'état. Au moment de la publication de la première partie de la *Philosophie de l'économie*, les éditions « Pout » avaient annoncé la parution de la seconde partie, intitulée « Justification de l'économie (éthique et eschatologie) », mais au cours de la rédaction ce projet fut profondément modifié, et B. publia en fin de compte en 1917 *La lumière sans déclin. Méditations et spéculations* [Svet nevečernij. Sozercaniâ i umozreniâ]* qu'il considérait en fait comme le prolongement et l'aboutissement de la *Philosophie de l'économie*. Ce livre dresse en quelque sorte le bilan de toute une période de développement philosophique et apparaît comme le point d'aboutissement de l'évolution des conceptions de B. dans le cadre de la philosophie religieuse. L'étape suivante – et pour lui parfaitement logique et naturelle – de cette évolution sera, en 1918, l'ordination sacerdotale (précédée par une participation active et féconde de B. au Concile de l'Église russe qui rétablit le patriarcat). En 1918, B. quitte M. pour la Crimée, où se trouvait sa famille. Par décret du Gouvernement soviétique, il en est expulsé en 1922 et part pour la Turquie. Lors des quatre années de son séjour en Crimée, B. compose des ouvrages philosophiques qui ne seront publiés qu'après sa mort : *La Philosophie du nom* [Folosofiâ imeni], *Sous les remparts de Chersonèse* [U sten Hersonisa], *La Tragédie de la philosophie* [Tragediâ filosofii], etc. C'est à cette époque que prend fin l'œuvre proprement philosophique de B. De mai 1923 à l'été 1925 il enseigne le droit canon et la théologie à la faculté de droit de l'Institut scientifique russe de Pr., avant de s'installer définitivement à P., où il devient professeur de théologie et doyen de l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge. Entre 1925 et 1938 B. effectue plusieurs voyages en Europe et en Amérique. L'œuvre théologique qu'il laisse à la postérité est très vaste : *Saint Pierre et Saint Jean* [Sv. Pëtr i Ioann], *Le Buisson ardent* [Kupina neopalimaâ], *L'Apocalypse de Jean* [Apokalipsis Ioanna], *L'Orthodoxie* [Pravoslavie], la trilogie *L'Agneau de Dieu* [Agnec Božij], *La Fiancée de l'Agneau* [Nevesta agnca] et *Le Paraclet* [Utešitel'], etc. Certes, en tant que théologien B. est très philosophe, voire « sociologue », ce dont témoignent aussi des articles comme « L'âme du socialisme » (*Novy grad*, 1931, N° 1 ; 1932, N° 3 ; 1933,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

N° 7), « Nations et humanité » (*Ibid.*, 1934, N° 8), « Orthodoxie et socialisme » (*Pout*, 1930, N° 20), la brochure « Sociologie chrétienne » [Hristianskaâ sociologiâ] (P., 1927) et, publié après sa mort, le livre *Le Christianisme et la question juive* [Hristianstvo i evrejskij vopros]. Dans la vie du p. Serge, un grand rôle revient à une activité œcuménique qui ne fut pas appréciée de façon univoque dans les milieux orthodoxes (pas plus, d'ailleurs, que l'ensemble de son œuvre théologique). La conception du monde de B., si l'on prend également en compte son passage « du marxisme à l'idéalisme », ne tient pas dans une formule simple. La plupart des spécialistes distinguent dans son évolution trois étapes : le marxisme légal* (1896-1900), la philosophie religieuse (1901-1918) et la théologie (à partir de 1919). Les conceptions de B. au cours de toute son existence se sont développées de façon organique et n'ont jamais contenu le moindre élément de ce que l'on appelle « esprit de reniement ». L. Zander** relève quatre « facteurs personnels » qui font de B. un « penseur purement russe » : 1) son enracinement, 2) son sens de l'eschatologie, 3) son aptitude peu commune à la synthèse philosophique et religieuse, 4) une aspiration purement russe à aller en tout jusqu'au bout (Zander L. A., *Dieu et le monde* [Bog i mir], p. 11-12, cf. bibl.). Lors de la première étape (marxiste) de l'œuvre de B., ces traits se sont manifestés comme suit. L'analyse des conceptions de K. Marx sur les fins dernières de l'humanité – avant tout l'idée de progrès et de *Zukunftstaat* (État de l'avenir) – convainc B. de l'impossibilité de donner un fondement sociologique aux lois générales du développement social. Dans la tentative même d'établir ce type de lois il perçoit des éléments d'utopie et de « lutte contre Dieu » [bogoborčestvo]**, voyant du reste dans cette dernière le moteur principal du marxisme et du socialisme en général. En ce qui concerne les perspectives de développement du capitalisme en Russie, il ne les nie pas, mais fait valoir qu'une Russie capitaliste aurait quand même, pour conserver sa spécificité nationale, à rester un pays essentiellement agraire et paysan. Ce qui caractérise la deuxième étape de l'évolution créatrice de B., c'est qu'il se concentre sur ces problèmes que, selon lui, le marxisme n'a pas examinés de façon adéquate. Il convient de considérer comme œuvre majeure de cette période sa *Philosophie de l'économie* dans laquelle, outre la réponse qu'il donne à la question fondamentale formulée en termes kantiens « comment l'économie est-elle possible ? », B. expose sa conception de la nature du savoir philosophique et scientifique. C'est aussi dans ce livre qu'il présente pour la première fois sous une forme développée sa conception de la sophiologie* – conception qui, à ce jour, n'a pas encore été cernée et évaluée dans toute son ampleur. Estimant que le matérialisme historique, dans lequel l'esprit de l'économisme moderne s'est incarné avec le plus de force, ne peut pas être simplement réfuté mais doit être « dépassé de façon positive », B. s'efforce de construire son propre système philosophique en associant les acquis de la philosophie classique allemande (surtout son gnoséologisme) à l'ontologisme* russe traditionnel (dans l'esprit d'un platonisme christianisé). De nombreux critiques ont estimé qu'il n'y avait rien d'autre, dans la terminologie « allemande » de B., qu'une sorte de « coquetterie » philosophique, attitude qui lui était pourtant parfaitement étrangère. Ce n'est sans doute pas aussi simple. Si cette synthèse dans son ensemble a échoué, elle a aidé B. à dépasser la dialectique hégélienne et marxienne qui, d'une façon ou d'une autre, aboutissait au triomphe de l' « historicisme » (pour reprendre un terme de K. Popper). Selon B., les extrêmes du gnoséologisme et de l'ontologisme peuvent être dépassés à l'aide du concept de *Sophia*, que l'on peut dans une première approximation interpréter comme dessein éternel de Dieu

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

sur le monde et sur l'homme. C'est justement le concept de *Sophia* qui permet à B. de se considérer comme un « matérialiste religieux » et d'éviter la réification de concepts généraux avec « l'invention » d'un lieu d'habitation d'idées (« lieu de logique » chez Platon) et l'« érosion » de la substance physique (ou matérielle) du monde qui s'opère souvent dans le cadre de la gnoséologie idéaliste (particulièrement dans sa variante néokantienne). De surcroît, B. s'efforce, avec l'aide du concept de *Sophia*, d'établir une hiérarchie ininterrompue d'essences entre Dieu et l'homme et de combler ainsi (dans une certaine mesure) la faille qui sépare le Créateur de la Créature et qui est caractéristique, par exemple, de la théologie protestante libérale. Le livre suivant de B. – *La Lumière sans déclin* – est consacré à l'examen des problèmes philosophiques et théologiques qui, dans la *Philosophie de l'économie*, avaient seulement été formulés et posés. On peut voir dans ce livre, ainsi que dans les *Pensées silencieuses* [Tihie dumy] (M., 1918), les derniers ouvrages philosophiques de B.; ensuite commencera la période théologique de son œuvre. En Crimée (1918-1922), B. a écrit plusieurs livres philosophiques (publiés après sa mort) où la théologie et la philosophie s'interpénètrent tant qu'il est difficile de dire avec certitude quel est le principe de départ. Il s'agit de *La Philosophie du nom* (publiée pour la première fois à P. en 1953), de *La Tragédie de la philosophie* (cf. bibl.; trad. all., Darmstadt, 1927) et du dialogue philosophique *Sous les remparts de Chersonèse* (cf. bibl.). La *Tragédie de la philosophie* présente un intérêt particulier puisque B. y démontre la vanité des efforts de l'esprit humain pour construire un système philosophique universel. À compter des années 1922-1923, l'œuvre de B. devient de nature essentiellement théologique. L'orthodoxie officielle a vu dans ses idées sophiologiques une déviation hérétique et une tentative pour introduire une quatrième personne dans la Trinité (cf. bibl. *Dokladnaâ zapiska*…). Son activité œcuménique, à laquelle il consacra beaucoup d'énergie dans l'exercice de sa charge pastorale, fut considérée sous certains de ses aspects comme « libérale ». Au nombre des traits originaux à toutes les étapes de l'évolution de B. en tant que penseur on comptera le « sociologisme » de sa réflexion (même si l'on trouve dans sa *Philosophie de l'économie* une vive critique de la « raison sociologique »). Le projet de « sociologie chrétienne » que B. mûrit tout au long de sa vie ne fut pas pleinement réalisé, mais il porta ses fruits sous forme d'études consacrées à des problèmes sociaux concrets dont il s'était occupé tout au long de sa vie. On citera à titre d'exemples « la question nationale », la nature de la société (B. étudia de près le problème du « corps social », objet de très nombreux travaux au XXe s.). Dans l'œuvre que nous a laissée B., une place importante est occupée par des articles consacrés à des écrivains et penseurs russes comme Vladimir Soloviov*, Fiodorov*, Dostoïevski*, Tolstoï*, Pouchkine*, etc.

Œuvres : *Neotložnaâ zadača* (O soûze hristianskoj politiki), M., 1906 ; Soč. v 2 t., M., 1993 (on y trouvera « Geroizm i podvižničestvo », « Tragediâ filosofii », et « Filosofiâ hozâjstva », également rééd. P., 1971) ; *Tihie dumy*, M., 1918, éd. O. Abyško, 2008 ; *Sv. Pavel i Ioann*, P., 1926 ; *Kupina neopalimaâ*, P., 1927 ; *Drug ženiha*, P., 1927 ; *Lestvica Âkovlâ*, P., 1929 ; *Dva grada*, P., 1971, éd. Avstreľ, 2008 ; *Dokladnaâ zapiska mitr. Evlogiû po povodu opredeleniâ Arhierejskogo Sobora v Karlovcah otnositel'no učeniâ o Sofii Premudrosti Božiej*, P., 1936 ; *Svet nevečernij*, P., 1971 ; *Žizn' za grobom*, P., 1987 ; *Slova, poučeniâ, besedy*, P., 1987 ; *Apokalipsis Ioanna*, P., 1948, M., 1991 ; *Pravoslavie*, P., 1965, 1989 ; *Avtobiografičeskie zametki*, P., 1991 ; *Hristianstvo i evrejskij vopros*, P., 1991 ; « Geroizm i podvižničestvo » (rééd. avec plusieurs articles de jeunesse, dont « Osnovnye problemy teorii progressa »), M., 1992 ; *Moâ rodina* (izbr.), Orel, 1996 ; *Trudy po sociologii i teologii* (rééd. Sapov V.), M., 1997 ; *Dnevniki*, Orel, 1998 ; *Filosofiâ imeni*, M., 1997, SPb., 1998 ; *Trudy o troičnosti*, M., 2001 ; *O pravos-*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

lavii, M., 2002 ; *Utešitel'*, éd. Obĉedostupnyj gos. univ., 2003 ; *Nevesta Agnca*, P., 1971 et éd. Obĉedostupnyj gos. univ., 2006 ; *Put' Parižskogo bogosloviâ*, éd. Hrama sv. Mučenicy Tatiany, 2007 ; *Evharistiâ*, M., 2007 ; « U sten Hersonisa » in : *Simvol*, P., 1993, N° 25 ; en franç. : *L'Orthodoxie*, L'Age d'Homme, 1980 ; *Du Verbe incarné*, L'Age d'Homme, 1982, 1990 ; *La Sagesse de Dieu*, L'Age d'Homme, 1983, 1990 ; *L'Épouse de l'Agneau*, L'Age d'Homme, 1984 ; *Le Paraclet*, L'Age d'Homme, 1986, 1992 ; *L'Échelle de Jacob*, L'Age d'Homme, 1987 ; *Le Buisson ardent*, L'Age d'Homme, 1987 ; *La Lumière sans déclin*, L'Age d'Homme, 1990 ; *La Philosophie de l'économie*, L'Age d'Homme, 1990 ; *La Philosophie du Verbe et du Nom*, L'Age d'Homme, 1991 ; *L'Ami de l'époux*, L'Age d'Homme 1997 ; *Sous les remparts de Chersonèse*, Genève, Ad Solem, 1999 ; *L'Icône et sa vénération*, L'Age d'Homme, 2000 ; *Les Saints apôtres Pierre et Paul*, éd. François-Xavier de Guibert, 2008 ; « Deux rencontres », in : *Le Messager orthodoxe*, P., N° 57, I, 1972, p. 60-61 ; « Karl Marx comme type religieux », in : *Istina*, 1982, N° 2, p. 137-162 ; Naumov K. et Andronikof C., *Bibliographie des œuvres de Serge Boulgakov* (Bibliothèque russe de l'I. E. S., P., 1984).

ÉTUDES : Zander L.A., *Bog i mir. Mirosozercanie otca Sergiâ Bulgakova*, P., 1948, I-II ; du même auteur : « Le père Serge Boulgakov », in : *Irenikon*, N° 19, 1946, p. 168-185. ; Zenkovsky B., *Histoire…*, IV, Chap. VI, 5-11 ; Horužij S. S., « Sofiâ-Kosmos-Materiâ. Ustoi filosofskoj mysli Bulgakova », in : *Voprosy filosofii*, 1989, N° 12 ; Evtuhov Catherine, *The Cross and the Sickle : Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy*, Ithaca / Londres, Cornell University Press, 1997 ; Williams R. (éd. et introd.), *Sergei Bulgakov, towards a Russian political theology*, Londres, 1999 ; *S. Bulgakov. Pro et contra*, I, éd. R.H.I.G., 2003 ; Arjakovsky Antoine, *Essai sur le p. Serge Boulgakov*, éd. Parole et Silence, 2006.

V. V. Sapov / Trad. B. Marchadier

CATHERINE II (1729, Stettin, Poméranie, aujourd'hui Szczecin, Pologne-1796, Tsarskoïé Selo, aujourd'hui Pouchkine) – impératrice de Russie à partir de 1762, elle contribua de manière éminente à l'affirmation des principes du « despotisme éclairé » en Russie. Prenant modèle sur l'Europe occidentale, elle était une adepte des « philosophes » : Montesquieu, Beccaria et al. S'efforçant de donner d'elle-même l'image du « philosophe sur le trône », elle entretint une correspondance avec Voltaire, apporta une aide matérielle à Diderot, qui passa à SPb. près de la moitié d'une année. Ce qui ne l'empêchait pas d'interpréter leurs idées dans le sens qui lui convenait. Suivant en cela Montesquieu, elle observait que les lois sont le plus grand bien que les hommes puissent offrir et recevoir, mais en même temps elle était convaincue que « la bienveillance, l'esprit conciliateur du souverain font plus que des millions de lois ». Klioutchevski* fait remarquer qu'autour d'elle, dans les plus hautes sphères du pouvoir, Catherine II ne tolérait pas que le droit put « porter le moindre ombrage à l'éclat de sa sollicitude autocratique. D'après elle la tâche dévolue au droit était de régir le fonctionnement des instances subalternes du gouvernement ; son action devait être à l'image de la chaleur émise par le soleil : d'autant plus faible que l'on est plus haut. Un pouvoir non seulement sans bornes mais sans définition précise, et privé de toute forme extérieure, juridique, telle est la donnée initiale dans l'histoire de l'État russe, dès avant l'époque de Catherine II ». En même temps elle était profondément consciente qu'il était indispensable de réformer la législation de l'empire russe, tâche à laquelle les tsars s'étaient attelés sans succès depuis Pierre I. Le *Code de lois* [Sobornoe Uloženie] de 1649 ne répondait plus aux nouvelles attentes de la noblesse, qui était devenue une classe privilégiée. De même la classe montante des marchands commençait à faire entendre ses exigences avec de plus en plus de force. La question agraire enfin appelait elle aussi des réponses. En 1767 fut réunie à M. une Commission chargée d'élaborer un nouveau code de lois et Catherine rédigea à cette occasion une *Instruction* (le *Nakaz*),

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

qui formulait des idées relatives à la transformation du pays sur la base d'un accord entre la société et l'État. Par exemple, ce texte proclamait que l'égalité des citoyens, c'était la soumission de tous aux mêmes lois, qu'il existait une liberté politique, celle que concède l'État : pour garantir l'existence d'une telle liberté, il fallait un mode de gouvernement où aucun citoyen n'en craignît un autre, mais où tous craignissent la violation des lois ; ce qui devait retenir l'homme sur la voie du crime, c'était la honte naturelle qu'il en aurait éprouvé et non l'ire du pouvoir ; s'il n'en était pas ainsi, si l'on n'avait pas honte d'être puni, si seule la cruauté des châtiments détournait l'homme de ses vices, il ne fallait en rendre responsable qu'un mode de gouvernement cruel, qui avait endurci les humains en les accoutumant à l'usage de la violence. Le *Nakaz* condamnait avec vigueur la torture en tant qu'institution contraire au bon sens et à l'humanité ; de même, il condamnait la pratique des tribunaux d'exception ou les poursuites engagées pour de simples « paroles », si elles ne s'étaient accompagnées d'aucun acte contraire au droit. L'intolérance vis-à-vis de la diversité religieuse était déclarée hautement nuisible à la tranquillité et la sécurité des citoyens. Pour la première fois en Russie était posée la question des obligations du gouvernement envers les citoyens, des tâches à accomplir pour répandre les Lumières* parmi les hommes et parfaire leur éducation. Catherine II, bien entendu, avait conscience de l'abîme qui existait entre ces considérations abstraites sur « la liberté » et la réalité de la société russe : les idées du *Nakaz* n'auraient pu, dans les conditions d'alors, devenir un programme d'action effectif. Cependant, elles ne furent pas sans utilité pour le lecteur russe, qu'elles amenèrent à l'idée que des réformes s'imposaient, que le temps était venu d'élaborer une théorie politique en rapport avec elles, et de la mettre en œuvre. Catherine II ne montra aucune hâte à tirer les conclusions pratiques du *Nakaz* et à s'en inspirer pour transformer l'État russe. Bien plus, tout en reconnaissant se sentir « une âme au plus haut point républicaine », elle définit l'autocratie ou le despotisme comme le mode de gouvernement le mieux approprié à la Russie. La guerre contre la Turquie servit de prétexte à la dissolution de la Commission. Puis vinrent la répression sanglante contre « la révolte de Pougatchov », l'arrestation de Novikov*, celle de Radichtchev*, qui l'un et l'autre représentaient une pensée novatrice, une force indépendante du pouvoir : tout cela manifesta les contradictions insolubles de « l'absolutisme éclairé », l'impossibilité de réaliser l'idéal du « bien commun » par la contrainte – contrainte du pouvoir d'État, incarné par l'armée, la bureaucratie et la police.

Œuvres : *Nakaz Imperatricy Ekateriny II*, dannyj Komissii o sočinenii proekta novogo Uloženiâ, SPb., 1907 ; *Zapiski Imperatricy Ekateriny II*, M., 1990.

Études : Klûčevskij V. O., *Imperatrica Ekaterina II* (1729-1796), in : *Soč.* v 9 t., M. 1989, t. 5 ; Madariaga I. de, *La Russie au temps de la Grande Catherine*, P., 1987 ; Davidenkoff A. (dir.), *Catherine II et l'Europe*, P., 1997.

V. I. Kovalenko / Trad. J. Prébet

CAUSE COMMUNE (philosophie de la) – nom donné par Fiodorov* au devoir de conservation, de perfectionnement et de restauration de la vie. Pour lui, la réalité existante est imparfaite. Dans le monde, tout est soumis aux maladies et à la mort, le mal règne en maître, avec l'injustice et la non-fraternité dans les relations humaines. La cause première du mal ne réside pas dans les conditions de vie politiques, juridiques et économiques mais dans la dépendance servile de tous les individus par rapport aux forces de la nature, forces contraires à la raison et aux principes moraux, et qui mènent à la destruction générale. Il faut donc commencer par changer non les rapports

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

entre les gens, mais les rapports entre les hommes et la nature. Un développement de la nature, aveugle et dénué de raison, comme un comportement passif ou prédateur de l'homme face à la nature doit être remplacé par la régulation consciente de celle-ci. Voilà au nom de quoi l'humanité doit s'unir, voilà la raison d'être de la C.c. C'est la seule possibilité d'éliminer la cause même de la mort et d'éradiquer l'hostilité, le mal parmi les hommes, d'instaurer la paix universelle : on pourra alors vivre non seulement pour soi seul (égoïsme), non seulement pour les autres (altruisme), mais avec et pour tous (fraternité, famille, *sobor***). Pour Fiodorov, la C.c. à tous les hommes ne se limite pas à réguler la nature ni à éliminer les causes de la mort. Les enfants des hommes, devenus immortels avec l'aide de Dieu, de par la force d'un savoir universel et d'une volonté unie, n'ont pas le droit de laisser ceux qui leur ont donné la vie, leurs pères et leurs ancêtres, prisonniers de la mort. Restaurer la vie, ressusciter leurs ancêtres (cf. Résurrection*), c'est leur devoir moral suprême. Croire au Sauveur divin ne suffit pas, il faut participer à l'œuvre commune du salut ; alors, de complice de la mort qu'il était auparavant, volontairement ou involontairement, l'homme deviendra un instrument de vie. Pour Fiodorov, la mission de la philosophie consiste à aider les hommes à prendre conscience de ce devoir, à lui donner une base scientifique et morale afin de conjuguer toute la puissance du savoir, les ressources de la technique, l'inspiration créatrice, et enfin d'imaginer un projet de réalisation du salut universel. Le contenu de cette philosophie est exposé dans *La philosophie de l'œuvre commune* [Filosofiâ obĉego dela].

Études : Fëdorov N. F., *Soč.* M., 1982 ; *Filosofiâ obĉego dela : Stat'i, mysli i pis'ma Nikolaâ Fëdoroviča Fëdorova*, izdannye pod red. V. A. Koževnikova i N. P. Petersona, Verny [Vernyj], 1906, I, M., 1913, II.

A. T. Pavlov / Trad. C. Brémeau

CÉSAROPAPISME – relations de l'Église et de l'État, dans laquelle les intérêts de la première sont subordonnés à ceux de l'État, le pouvoir suprême de l'État devenant le centre de la religion, le tsar, représentant de Dieu sur la terre, détenant le pouvoir temporel absolu et des fonctions sacerdotales. À distinguer du papo-césarisme, dans lequel le pouvoir religieux suprême se soumet le pouvoir civil et l'intégralité du pouvoir appartient au chef de l'Église ; à distinguer également de la « symphonie des pouvoirs », union de l'Église et de l'État dans laquelle le monarque est assujetti à une idée religieuse et appartient personnellement à l'Église, le pouvoir temporel suprême restant malgré tout indépendant. La plupart des historiens voient le C. réalisé dans la monarchie byzantine, bien que extérieurement les relations de l'Église et de l'État y eussent été régulées par « la théorie de la symphonie », idée exprimée dans la préface à la 6e novelle de Justinien (482/483-565) : « Les plus grands dons que Dieu ait fait aux hommes dans Son très grand amour, ce sont le sacerdoce et la monarchie ; le premier est au service des affaires divines, le second pourvoit aux affaires humaines, les deux proviennent d'une seule et même source et sont l'ornement de la vie humaine, c'est pourquoi les tsars ont par-dessus tout le souci de la piété du clergé, tandis que celui-ci ne cesse de prier Dieu pour eux ». Comme le supposait l'historien V. Bezobrazov, la théorie de la « symphonie des pouvoirs » recèle le C., car la priorité est donnée aux impératifs de l'État, le canon de l'Église étant inclus dans la législation civile et l'empereur ayant le droit d'en donner une interprétation. Ultérieurement l'idée du C. fut développée dans les commentaires du patriarche d'Antioche Théodore Balsamon (XIIe s.) : l'empereur est le chef de l'Église, son pouvoir est supérieur à celui des évê-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ques, c'est à lui qu'appartiennent les droits et les prérogatives du chef religieux suprême. Le p. A. Schmemann estimait impossible de définir les relations de l'Église et de l'État à Byzance comme un C. au sens strict, car il existait entre eux une union dogmatique, et sur les questions du dogme le pouvoir impérial, dont la mission religieuse était de préserver la pureté de la foi, était soumis à l'Église. Dans l'histoire russe, la rupture de cette « symphonie » est généralement attribuée à la rédaction du Code de lois [Uloženie] du tsar Alexis Mikhaïlovitch et la création du Département des monastères [Monastyrskij prikaz], chargé de rendre la justice dans les affaires concernant le clergé et d'effectuer une confiscation partielle de ses biens, mais surtout aux réformes de Pierre le Grand, qui abolit le patriarcat, confisqua certains biens de l'Église au profit de l'État, et réorganisa la direction de l'Église. Dans l'action menée par le patriarche Nikon**, un certain nombre d'historiens – M. Zyzykine, l'archevêque Séraphin (Sobolev) –, voient une réaction contre le C. d'Alexis Mikhaïlovitch, mais S. Soloviov*, Vl. Soloviov*, l'historien de l'Église A. Kartachov* accusent Nikon lui-même de papo-césarisme, d'avoir aspiré à un pouvoir sans partage sur l'Église et l'État. Vl. Soloviov qui a plus d'une fois critiqué, dans ses écrits polémiques, l'Église russe pour son manque de liberté spirituelle, sa soumission au « pouvoir extérieur, policier », n'était pas étranger, dans son idée de théocratie libre, au papo-césarisme, comparant le pouvoir du pape à celui d'un père et celui du tsar à celui d'un fils (*La grande controverse et la politique chrétienne* [Velikij spor i hristianskaâ politika] (1883), *La Russie et l'Église universelle* (publ. en franç., 1889). Pourtant, dans *La justification du bien* [Opravdanie dobra]*, il insiste sur la séparation des pouvoirs et des buts qu'ils poursuivent respectivement. Une critique du C. considéré comme un dévoiement de la théocratie authentique fondée sur la « symphonie des pouvoirs », est à trouver chez Tikhomirov*, I. Ilyine*, l'archevêque Séraphin (Sobolev).

ÉTUDES : Bezobrazov V. P., *Očerki vizantijskoj kul'tury*, Pg., 1919 ; Zyzykin M. V., *Patriarh Nikon. Ego gosudarstvennye i kanoničeskie idei* (en 2 parties), Varsovie, 1931 (2e éd. M., 1995) ; Arhiepiskop Serafim (Sobolev), *Russkaâ ideologiâ*, 3e éd. SPb., 1992 ; Solov'ëv V. S., *O duhovnoj vlasti v Rossii*, in : Solov'ëv V. S., *Soč.* v 2 t., M., 1989, t. 1 ; Tihomirov L. A., *Monarhičeskaâ gosudarstvennost'*, 3e éd., SPb., 1992 ; Prot. Šmeman A., Dogmatičeskij soûz, in : *Retrospektivnaâ i sravnitel'naâ politologiâ. Publikacii i issledovaniâ*, M., 1991, 1.

A. P. Kozyrev / Trad. F. Lesourd

CHANGEMENT DE JALONS [Smenovehovstvo] – mouvement idéologique, politique et social né au début des années 1920 dans les milieux de l'intelligentsia* russe de l'étranger acquis aux idées libérales. Tire son nom du recueil *Changement de jalons* [Smena veh] paru à Pr. en juillet 1921, contenant des articles de I. Klioutchnikov, Oustrialov*, S. Loukianov, A. Bobrichtchev-Pouchkine, S. Tchakhotine et I. Potekhine. Les idées en ont été diffusées dans la revue du même nom, parue à P. entre octobre 1921 et mars 1922, le journal berlinois *Nakanounié* et en Russie même, par la revue *Novaïa Rossiia* (devenue *Rossiia* à partir d'août 1922), avec des articles de I. Lejnev, S. Andrianov, V. Tan-Bogoraz**, N. Achechev… Les partisans du Ch. de J. se fixent comme but de reconsidérer l'attitude de l'intelligentsia envers la Russie post-révolutionnaire, à la lumière de la nouvelle conjoncture politique induite par la guerre civile. Refuser la lutte armée avec le nouveau pouvoir en place, reconnaître la nécessité de coopérer avec lui pour le bien de la Patrie, la réconciliation et la paix civile, voilà l'essentiel de ce qui motive leur point de vue. Ils font remarquer d'autre part que la dialectique de l'histoire a conduit le pouvoir soviétique, avec son idéologie interna-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tionaliste, à être *de facto* un facteur national dans la vie du peuple russe et un ferment d'unité pour la Russie. Le changement radical des données politiques nécessite de reconsidérer les grandes orientations mondiales et les convictions personnelles de chacun. Il en découle qu'on doit laisser de côté certaines valeurs de base du libéralisme comme la priorité des idéaux de la société civile, la primauté de l'individu sur la société, pour mettre en avant l'idée nationale et l'exigence d'un État fort. La ligne directrice, c'est désormais le postulat d'une « grande Russie unie » tant sur le plan de l'espace territorial que sur le plan économique et socioculturel. Pour restaurer la Russie en tant que puissant système étatique, condition indispensable à son développement socio-économique et spirituel, les partisans du Ch. de J. misent sur la mission historique objective du bolchevisme. La notion de « territoire » acquiert chez eux, en plus de l'acception courante, géographique ou économique, un sens philosophique et métaphysique. Ils partent de l'idée qu'il existe un lien mystique entre la superficie d'un état, première condition extérieure de sa puissance, et la culture qui exprime sa force intérieure. Seul un état « physiquement » puissant est susceptible d'avoir une grande culture : au « nationalisme topographique » vient s'ajouter le principe de « loyauté étatique », la mise en avant du « bien de l'État ». La représentation évolutionniste du développement social est un élément essentiel dans la philosophie de l'histoire du Ch. de J. De ce point de vue, la révolution sociale échappait au processus organique de l'évolution, elle « détournait » le cours naturel de l'histoire. Reconnaissant la révolution d'Octobre comme un fait accompli, les idéologues du Ch. de J. croient en la possibilité d'un développement social progressif à condition que la frange du peuple qui a soutenu la révolution renonce à la réalisation immédiate d'idéaux splendides mais hors de sa portée. Les membres du mouvement estiment que l'histoire russe voit s'achever une longue période révolutionnaire et que s'ouvre une phase de progrès économique vigoureux. Ils sont nombreux à voir dans la NEP un Thermidor prolétarien, un abandon par le nouveau pouvoir des objectifs initiaux, un « Brest** économique ». De plus, pour une partie d'entre eux, sous la houlette d'Oustrialov, la Nouvelle Politique Economique semble dénoter une évolution du pouvoir soviétique vers une société de type capitaliste, tandis que pour d'autres, regroupés autour du journal *Nakanounié*, elle représentait plutôt une aspiration à concilier les principes du communisme avec « les exigences de la vie ». Cependant même le programme d'Oustrialov et de ses partisans n'est pas tout à fait un programme de restauration. Ils le définissent comme un national-bolchevisme, c'est-à-dire une utilisation du bolchevisme à des fins nationales, tout en prônant l'élimination du communisme de la vie sociale, le maintien d'un pouvoir fort soutenu par la partie active de la société issue de la révolution, et le rejet de toutes les formes de monarchisme ou de parlementarisme, ce dernier étant considéré comme un principe strictement formel. L'idée russe* et le messianisme russe constituent l'élément primordial de leurs conceptions philosophiques et historiques. Les partisans les plus à gauche du Ch. de J., liés au journal *Nakanounié*, critiquent le nouveau capitalisme et expriment leur idéal social sous la forme d'un état de type « démocratie ouvrière » où la réalité du pouvoir appartiendrait aux ouvriers et à l'intelligentsia ouvrière. Le Ch. de J. n'a donc rien d'un mouvement homogène. Le désir de porter des jugements réalistes sur la situation historique s'accompagne souvent chez ses partisans de considérations abstraites et théoriques ; leur ferme volonté de reconnaître la révolution et le pouvoir soviétique, ou encore l'appel à collaborer avec ce dernier en vue d'une renaissance de la Russie coexistent avec des

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

élucubrations plutôt vagues quant à la future organisation sociale. Leur point de vue exigeait dans ces conditions beaucoup de courage personnel. Ils étaient en butte à des critiques virulentes émanant de la partie irréductible de l'émigration. Sous l'influence du Ch. de J., les représentants de l'intelligentsia reviennent dans leur patrie d'origine par milliers. La politique du pouvoir soviétique à leur égard se base sur les résolutions de la XIIe conférence du Parti et sur les directives de Lénine* quant à la façon d'utiliser ce qui peut être bon et utile dans ce mouvement, au plan de l'organisation économique et culturelle, à l'exception de tout ce qui contredit l'idéologie dominante. Leurs opinions trouvent un écho dans la presse, on les autorise à donner des conférences, à organiser des débats et des réunions avec l'intelligentsia à l'intérieur du pays. Certains *leaders* du mouvement (Klioutchnikov, Potekhine, Bobrichtchev-Pouchkine), à leur retour en Russie, occupent des postes à responsabilité au sein de l'État. Mais un grand nombre de « ceux qui sont rentrés au pays », dont plusieurs dirigeants du Ch. de J., eurent un sort tragique. Vers le milieu des années 1920, une fois stabilisées les positions de la plus grande partie de l'intelligentsia, le Ch. de J. arrive en bout de course. Pourtant, sans lui, le tableau de cette période charnière dans l'histoire russe serait incomplet. Ses idées philosophiques et sociales sont partie intégrante de la culture russe post-révolutionnaire.

Œuvres : *Smena veh*. Sb. statej Û. V. Klûčnikova, N. V. Ustrâlova, S. S. Luk'ânova, A. V. Bobriĉeva-Puškina, S. S. Čahotina i Û. N. Potehina. Pr., 1921 ; en franç. : *Le Changement de jalons*, trad. et prés. par Yves-Marie Cosson, L'Age d'Homme, 2005 ; *Smena veh*. Eženedel'nyj žurnal, réd. Û. V. Klûčnikova, P., 1921-1922 ; Ustrâlov N. V., *V bor'be za Rossiû*, Kharbine [Harbin], 1920 ; du même auteur : *Pod znakom revolûcii*, Kharbine [Harbin], 1925.

Études : Coll., *O smene veh*, SPb., Logos, 1922 ; Manujlov V. I., Dve paradigmy. Opyt sovremennogo pročteniâ "Smeny veh", in : *Polis*, 1991, N° 3, s.138-147 ; Hardeman H., *Coming to Terms with the Soviet Regime. The "Changing Signposts" Movement among Russian Emigrés in the early 1920s*, Northern Illinois University Press, 1994.

V. P. Kocharny / Trad. C. Brémeau

CHERCHÉNIÉVITCH Gavriil (1863, région de Kherson-1912) – sociologue, philosophe du droit. Études à l'Univ. de Kazan, où il soutient ses thèses de magistère** puis de doctorat et enseigne de 1888 à 1906 le droit civil. De 1906 à 1911 il enseigne à l'Univ. de M., et enfin à l'École de commerce de cette même ville et à l'Univ. populaire de Chaniavski**. Le fondement méthodologique de sa doctrine est le positivisme*, les idées du social-darwinisme, du matérialisme économique* et de différentes écoles en psychologie. Son point de départ est l'examen d'une hypothèse anthropologique qui consisterait à isoler de la société un homme « possédant son existence propre, et en situation d'avoir à la défendre ». Ce qui sert de base à ses actes, c'est l'organisation biologique, l'instinct de conservation, dans la mesure où, lorsque l'impact de la sphère sociale se trouve affaibli, c'est précisément le principe primitif, le principe de nature, qui évince le principe de culture. En même temps, c'est bien la société qui forme chez l'individu des besoins sociaux (par ex. le besoin de communiquer) qui, à côté de besoins physiques (vêtements, nourriture, logement) et psychiques (la connaissance, l'art) permettent la manifestation sociale de l'instinct de conservation. Selon Ch., il y a une étape précise du développement historique qui voit apparaître une réunion d'individus (la société) ayant pour caractères spécifiques l'intérêt commun, la coopération*, l'organisation. Dans une formation sociale construite sur l'intérêt commun à tous les individus, sa cohésion, sa capacité à perdurer, dépendent de ce qu'elle est en

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

mesure ou non de faire prévaloir les intérêts communs sur les intérêts particuliers. Comme l'activité humaine est fondée sur l'efficacité, la société doit être organisée selon des critères normatifs. La fonction d'organisation est remplie par des normes sociales qui s'enracinent dans l'instinct de conservation de la société et sur lesquelles se règle la conduite sociale des gens. Bien que seule la personne ait une existence réelle, la société n'étant qu'une forme de ses manifestations vitales, les rapports sociaux ont une existence objective. L'individu n'aspire pas seulement à élargir la sphère de son autonomie qu'il tend à soustraire à toute immixtion possible de la société, il est aussi attiré vers cette dernière. Tout au long de l'histoire, l'homme ne cesse de se socialiser, il se forme en lui une dépendance atavique par rapport à la société, l'existence sociale devient sa seconde nature. Cependant le point d'équilibre entre l'individuel et le social ne peut jamais être atteint. C'est pourquoi Ch. voit le progrès humain comme l'élimination progressive de tout ce qui fait obstacle au bonheur (la satisfaction complète des besoins individuels), chose irréalisable en définitive. C'est l'État et le droit* qui occupent la place essentielle dans le système des relations personne-société, le premier (l'État) ayant la primauté historique et logique sur le second. Apparu originellement aux fins de pourvoir à la sécurité extérieure, le pouvoir de l'État passe ensuite dans le domaine de la gestion intérieure, pour laquelle se dégage un ensemble particulier de normes. Le respect du droit, conçu par Ch. comme loi et exigence de l'État, est fondé sur la peur du châtiment. C'est ce qui détermine les autres manières de se comporter au regard du droit (la conscience morale, le sentiment de la légalité, la conscience de son intérêt personnel) : elles se présentent comme un égoïsme modifié, résultat d'une transmutation. Le droit est toujours l'expression de l'intérêt des gouvernants, mais également le produit de l'égoïsme conjugué du pouvoir et de ses sujets. L'emprise de l'État, défini comme réunion de personnes précises sous un pouvoir unique et dans les limites d'un territoire donné, dépend de la cohésion de la société civile et de sa capacité d'auto-organisation (une cohésion faible va avec un pouvoir fort, et inversement). Le pouvoir de l'État doit primer sur tout autre à l'intérieur de la société, mais, quand il devient plus fort que la société elle-même, cette hypertrophie est dangereuse. L'instinct de conservation incite les gouvernés à se soumettre (pour ne pas laisser place à des changements politiques négatifs), et l'État, de son côté, à maintenir son pouvoir dans certaines bornes. Ch. défend la thèse selon laquelle l'État n'est pas lié par le droit, il est au-dessus de lui, le pouvoir de l'État est une force et non un droit. Ainsi, lorsque le peuple se révolte, cela relève de la vie et n'a rien à voir avec le droit, c'est la lutte de deux forces (État et révoltés) dans laquelle la partie victorieuse crée son propre droit. Il n'en demeure pas moins, selon Ch., que le pouvoir de l'État se distingue de l'arbitraire. L'État, une fois les normes établies, est dans l'obligation de les respecter et d'en tenir effectivement compte, condition indispensable pour assurer la relative stabilité du régime politique considéré. Mais la loi n'est pas une substance, c'est une fonction, et son respect n'est qu'une résultante, il dépend de facteurs premiers qui sont l'État et la société eux-mêmes. C'est pourquoi lui-même étant souvent issu de l'arbitraire, un état est toujours capable de se détourner du droit pour l'échanger à nouveau contre l'arbitraire. Une relative garantie contre ce genre de métamorphose se trouve, selon Ch., dans le progrès culturel au sens large, processus au cours duquel la légalité s'enracine de plus en plus profondément dans la psychologie, et la soumission à la loi devient un trait inamissible d'une société moderne. En 1897, dans la revue *Voprosy filososfii i psikhologii**, Ch. a publié un article consacré à *La justification du*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

*bien** [Opravdanie dobra] de Vl. Soloviov*.

Œuvres : *O čuvstve zakonnosti*, Kazan, 1897 ; *Sociologiâ*, M., 1910 ; *Obĉaâ teoriâ prava*, M., 1910-1912, I-IV ; *Obĉee učenie o prave i gosudarstve*, M., 1911 ; *Učebnik russkogo graždanskogo prava*, M., 1912.

Études : Vasil'ev A. V., *Pamâti G. F. Šeršeneviča*, Kazan, 1912 ; Zor'kin V. D., *Pozitivističeskaâ teoriâ prava v Rossii*, M., 1978.

V. N. Joukov / Trad. F. Lesourd

CHERCHEURS DE DIEU [Bogoiskatel'stvo] – courant de la philosophie religieuse apparu au début du XXe siècle dans les cercles de l'intelligentsia* libérale russe : philosophes, écrivains, prêtres « néo-orthodoxes » (Mérejkovski*, Berdiaev*, Rozanov*, Boulgakov*, Z. Gippius, Minski*, D. Filosofov**, A. Kartachov*, etc.). Le passage à la « nouvelle conscience religieuse »*, qui donna sa base philosophico-religieuse au mouvement des C. de D., était lié pour Berdiaev au nom de Fiodorov* (cf. bibl. : *La crise spirituelle de l'intelligentsia* [Duhovnyj krizis intelligencii], p. 27-38). Il en voyait les racines dans le principe éternel de l'âme russe, tel qu'il s'exprime dans la littérature (particulièrement Tiouttchev*, et Dostoïevski*), et dans « toute la philosophie russe » (à commencer par Tchaadaïev*, les slavophiles* etc.). À la fin du XIXe et au début du XXe s. une partie de l'intelligentsia russe commença à s'éloigner des valeurs de l'intelligentsia démocratique (aux tendances populistes – cf. Populisme*), pour aller vers l'idéalisme, la religion, l'idée nationale et autres valeurs spirituelles. En 1901 à SPb., en grande partie grâce à l'initiative de Mérejkovski, furent créées les Sociétés de philosophie religieuse*. Au cours de leurs réunions présidées par le futur patriarche Mgr Serge (Stragorodski), les C. de D., laïcs et ecclésiastiques, envisagèrent un renouveau de l'orthodoxie sur la base d'une « nouvelle Révélation » et de la « sanctification de la chair ». Dans les années 1901-1903, des réunions du même genre se tinrent à M., à Kiev, à Tbilissi et dans quelques autres villes. Les travaux des C. de D. furent publiés dans les revues *Novy pout* (SPb.1903-1904), *Voprosy jizni* (SPb 1905), *Vesy* (M. 1904-1909) etc. et également dans les recueils *Problèmes de l'idéalisme* [Problemy idealizma]* (M. 1902), *Questions de religion* [Voprosy religii] (M. 1906-1908), *Les Jalons* [Vehi]* (M. 1909), *De profundis* [Iz glubiny]* (M. 1918). Parmi les C. de D., on peut distinguer deux tendances principales. La première se réfère d'abord à Vl. Soloviov* et à Dostoïevski*, puis à Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard et al. (Mérejkovski, Berdiaev, Rozanov, Chestov* etc.) ; la seconde, outre l'enseignement de Soloviov, recourait activement aux œuvres des Pères de l'Église et était plus proche de l'orthodoxie russe traditionnelle (Florenski*, Boulgakov). Celle-ci peut être appelée « sophiologique », pour tenir compte de l'importance majeure qu'acquit en elle l'idée de la *Sophia* (cf. Sophiologie*). La première, majoritaire, reçut une quantité de dénominations : « néochristianisme », « nouvelle conscience religieuse »*, « néo-idéalisme », « réalisme mystique », « individualisme transcendant » etc. Mérejkovski, l'un des premiers à avoir parlé de « nouvelle conscience religieuse », la considérait comme une aspiration vers la victoire définitive sur la mort (avec l'aide du Christ, à la fois sauvé et sauveur), vers la fusion du ciel et de la terre, de l'esprit et de la chair, du Christ et d'une divinité païenne (Dionysos, Vénus etc), du Christ et de l'Antéchrist, vers une vie libre, pleine d'une religiosité orgiaque. Berdiaev soulignait « la valeur incommensurable de l'individualité » et la nature mystérieuse, religieuse, de toute activité créatrice. Décrypter le sens de la vie personnelle et de celle du monde, de même qu'édifier une « nouvelle culture » et une « nouvelle

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

société » sur la base d'un christianisme « renouvelé », exigeait de lutter contre un christianisme purement terrestre (« aller à l'église aux jours de fête et accomplir les rites funéraires… »), ou historique (tortures sataniques, persécutions, collusion de l'orthodoxie avec l'autocratie). « La vie sexuelle, la vie sociale, tout ce qui fascine dans la culture, la science et l'art du monde se sont trouvés aux antipodes de la conscience religieuse du christianisme historique », écrit-il (cf. bibl., *Sub Specie aeternitatis*, p. 347). L'intelligentsia, d'après lui, a oublié la profondeur de l'être, les valeurs de la personne, de la liberté et de l'activité créatrice, de la littérature et de la philosophie russes authentiques, des sentiments nationaux ; quant au peuple, il est apparu dans la période révolutionnaire non comme « théophore », mais comme un « monstre à l'âme noire », une âme de « cent-noir ** » ou « cent-rouge ». « Sans Dieu, le peuple ne peut pas vivre, l'homme se décompose » (cf. bibl., *Crise spirituelle de l'intelligentsia* [Duhovnyj krizis intelligencii], p. 60). La religion « néochrétienne », d'après Berdiaev reçoit en héritage : du catholicisme, le culte ; de l'orthodoxie, la contemplation mystique ; du protestantisme, la liberté de conscience et le principe personnel. Le but final était pour Mérejkovski une « société religieuse » divino-humaine « non liée à l'État » et pour Berdiaev, une « théocratie conçue comme le règne millénaire du Christ » sur la terre. Elle serait proche, au plan politique, de l'anarchie ; au plan économique, du socialisme et, au plan spirituel, de la religion du Dieu « d'amour, de liberté et de vie » ; vers elle devraient converger « toutes les richesses du monde, toutes les valeurs de la culture, toute la plénitude de la vie » (*Nouvelle conscience religieuse et société* [Novoe religioznoe soznanie i obĉestvennost'], p. 205, cf. bibl.). Dans les années de la révolution et de la guerre civile, Berdiaev, avec d'autres C. de D., fonda à M. l'Acad. libre de culture philosophique et religieuse* et après son bannissement en 1922, l'Acad. de philosophie religieuse de Berlin, avec l'aide de l'organisation américaine YMCA**, (à P. à partir de 1925). Il devint rédacteur de la revue *Pout**, participa à l'action des éditions YMCA-Press. Les sophiologues (cf. Sophiologie*) se réunirent d'une manière organisée dans l'émigration en 1923 lorsque furent adoptés les statuts de la « Fraternité Sainte-Sophie »** et ils inaugurèrent leurs sessions en 1924. Les fondateurs en furent Boulgakov (qui la dirigea), G. Vernadski*, Zenkovski*, Novgorodtsev*, Florovski*. Certains membres de la Fraternité (Vl. Ilyine*, Vernadski, Florovski) se joignirent aussi pour un temps au mouvement eurasien*. Avec d'autres philosophes religieux, les sophiologues fondèrent à P. l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge, dirigèrent le Mouvement chrétien des étudiants russes à l'étranger (ACER*). La spécificité de la culture spirituelle russe du début du XXe siècle, la création philosophique et théologique de beaucoup des représentants de l'Âge d'argent sont liées de manière significative au mouvement des C. de D.

ÉTUDES : *Problemy idealizma*, Sb. Statej, M., 1902 ; Minskij N. M., *Religiâ buduĉego* (Filosofskie razgovory), SPb., 1905 ; Merežkovskij D.S., *Grâduĉij Ham. Čehov i Gor'kij*, Spb. 1906 ; Merežkovskij D.S., *Ne mir, no meč (K buduĉej kritike hristianstva)*, SPb., 1908 ; Merežkovskij D.S., *« Bylo i budet ». Dnevnik 1910-1914*, Pr., 1915 ; Berdâev N.A., *Sub Specie aeternitatis*, SPb., 1907 ; Berdâev N.A., *Novoe religioznoe soznanie i obĉestvennost'*, Spb., 1907 ; Berdâev N.A., *Duhovnyj krizis intelligencii*, SPb., 1910 ; collectif : *Vehi : Sb. statej o russkoj intelligencii*, M., 1909 ; Plehanov G. V., « O tax nazyvaemyh religioznyh iskaniâh v Rossii », in : *Izbr. filos. proizv*, M., 1957, III ; Gippius Z. D., Merežkovskij, P., 1951 ; Rozanov V. V., *Uedinënnoe*, M. 1990 ; Florenskij P. A., *Soč.* v 2 t., M., 1990 ; Bulgakov S. N., *Svet nevečernij*, M., 1994 ; Zernov N., *Russkoe religioznoe vozroždenie XX veka*, P., 1991 ; Semionkine N.S., *Filosofiâ bogoiskatel'stva* (Kritika religiozno-filosofskih idej sofiologov),

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

M., 1986.

V. L. Kourabtsev / Trad R. Marichal

CHESTOV Léon (pseudonyme de Lev Schwartzman) (1866, Kiev-1938, P.) – philosophe. Né dans la famille d'un gros commerçant manufacturier. Études secondaires à Kiev, inscrit en faculté de physique-mathématiques à l'Univ. de M. Se réoriente vers la fac de droit à l'Univ. de Kiev, d'où il sort en 1889. Sa thèse, consacrée à la législation ouvrière en Russie, n'est pas admise à soutenance par la censure. De 1895 à 1914, il séjourne essentiellement en Suisse, mais avec des retours périodiques en Russie, où il participe aux réunions des sociétés de philosophie religieuse* à SPb., M. et Kiev. Son premier livre, *Shakespeare et son critique Brandes* [Šekspir i ego kritik Brandès], paraît en 1898. Lui font suite un certain nombre d'œuvres, parmi lesquelles on retiendra tout spécialement *L'Idée de bien dans l'enseignement du Cte Tolstoï et de F. Nietzsche* [Dobro v učenii gr. Tolstogo i F. Nitše] (1900), *Dostoïevski et Nietzsche* [Dostoevskij i Nitše] (1903), *L'Apothéose du déracinement* [Apoféoz bespočvennosti] (1905). Au début de la Première Guerre mondiale, il rentre à M. Farouchement hostile à Octobre 17, il définit le pouvoir bolchevique (cf. bibl.) comme un despotisme exceptionnellement réactionnaire, cultivant le mensonge à l'égard du peuple. En 1918 il est à Kiev ; en 1919 il émigre. En 1920 il vit à Genève, puis à partir de 1921 il s'établit en France, d'abord à Clamart puis, jusqu'à la fin de sa vie à Boulogne. C'est dans l'émigration qu'il publie ses travaux les plus importants : *Potestas clavium* (écrit en 1915 ; publ. Berlin, 1923) ; *Sur la balance de Job (Pérégrination à travers les âmes)* [Na vesah Iova (Stranstvovaniâ po dušam)] (P., 1929) ; de même que plusieurs œuvres publiées à P. à titre posthume : *Kierkegaard et la philosophie existentielle (Vox clamantis in deserto)* [Kirkegard i èkzistencial'naâ filosofiâ] (1939), *Athènes et Jérusalem* [Afiny i Ierusalim]* (1938), *Spéculation et révélation* [Umozrenie i otkrovenie] (1964), *Luther et l'Église. Sola fide* [Tol'ko veroû. Grečeskaâ i srednevekovaâ filosofiâ. Lûter i cerkov'] (écrit en 1911-1914 et publié en 1957). À l'étranger, il fait la connaissance de Husserl, qui lui recommande de lire Kierkegaard, son « double intellectuel », et il rencontre aussi Heidegger (il n'est pas impossible que l'ouvrage de ce dernier, *Qu'est-ce que la métaphysique ?,* ait été inspiré par leur entretien), Max Scheler, André Gide… Il fait des cours sur la philosophie religieuse russe à la Sorbonne, des interventions à la radio, il écrit pour différentes revues. Bien que par les idées – mais non par le cœur –, il ait été un peu en marge par rapport à la problématique nationale, à sa dimension sociale et religieuse la plus générale, les événements des années 30, l'instauration du nazisme en Allemagne, la guerre d'Espagne, « le monde en proie à la fureur », sans doute, hâtèrent sa mort et contribuèrent à atténuer son antirationalisme (la raison ayant le pouvoir de protéger l'homme face au déchaînement d'un arbitraire bestial), et son attitude presque négative à l'égard de l'amour et du bien (il regrettait de voir son cher Nietzsche prêcher « une dureté impitoyable envers ses semblables »). C'est pourquoi on peut distinguer une dernière période dans son œuvre, à la fois moins antirationaliste et plus chrétienne – celle des années 30. Mais il était resté invariablement d'une « intelligence sans échappatoire » (Rozanov*) et d'une « bonté insondable » (Rémizov). Ses premiers intérêts scientifiques et la première période de son œuvre, encore peu significative (avant 1895), conformément à l'esprit du temps, tournaient autour de questions sociales et économiques. La seconde, de 1895 à 1911 environ, peut être définie comme un tournant anthropocentrique radical vers la philosophie de la vie et une quête s'apparentant, à sa manière, à celle des Chercheurs de Dieu*. D'ailleurs, il se

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

s'agissait pas pour lui du Dieu chrétien (le Dieu du bien n'étant pour lui qu'un simple dieu sans majuscule), mais le Dieu de l'Ancien Testament, qui est « au-dessus de la compassion, au-dessus du bien ». En 1911 il commence à travailler à son livre *Sola fide*, où les mystères de la foi biblique jouent un rôle déterminant. Le titre du livre est tiré de la traduction libre, par Martin Luther, des paroles de saint Paul : « Seule la foi justifie l'homme ». Ce qui marque une rupture religieuse et existentielle dans l'œuvre de Ch., c'est également le sens donné à la Chute : avant 1910, elle était présentée comme le début d'une coopération entre l'homme (Adam) et Dieu à l'œuvre de création, ensuite elle l'est comme un choix fait selon le Diable (le Serpent) – choix de la raison humaine limitée –, à la place du choix selon Dieu, celui de la foi. Cependant, pour Ch., l'orientation sceptique ne perdit jamais de sa valeur (« et l'existence de Dieu elle-même n'est peut-être pas encore décidée »), ce qui permet de conclure à la présence chez lui de deux orientations principales prises dans une relation réciproque – l'orientation sceptique et l'orientation religieuse. En même temps, à en juger par les souvenirs de B. de Schloezer, Ch. estimait que ce qui, en lui, ne croyait pas, c'était « sa plus mauvaise part ». Cette « mauvaise part » – un réalisme sceptique impitoyable – cohabitait avec l'attente, le pressentiment du miracle, une religiosité passionnée. La troisième période (de 1911 au début des années 30) est la période religieuse existentialiste ou encore « biblique », la quatrième et dernière étant celle des années 30. On peut également admettre une division plus simple de son œuvre, en deux grandes périodes : celle de la philosophie de la vie et de la quête de Dieu (jusqu'en 1911), et la période de l'existentialisme* religieux. Ce qui caractérise la troisième, c'est un théocentrisme de plus en plus affirmé, allié à un anthropocentrisme. En outre, au Dieu de Kant et de Hegel (« athéisme déguisé »), à celui des catholiques (« répugnante idole »), Ch. oppose « le Dieu vivant de la Bible », qui dans une certaine mesure a partie liée avec l'absurde (où néanmoins prévaut un arbitraire de la bonté), avec ses « affreuses ténèbres » et son « acosmie ». Chez Ch., Dieu porte des noms divers : « dieu », « les dieux », « le Créateur », le démiurge, « Dieu », « la divinité », « la vérité vive et craintive », etc. Dans la Bible, il rejette tout le rationnel, toutes les lois, y compris les dix commandements et le Sermon sur la Montagne (c'est pourquoi l'enseignement de Ch. peut prendre un aspect aussi bien antijudaïste qu'antichrétien). Ce qu'il reconnaît, en revanche, c'est tout l'irrationnel, le miraculeux, tout ce qui défend la « vie vivante ». Telle était également son attitude à l'égard de l'orthodoxie. La foi, telle qu'il la conçoit, est en dehors du général, en dehors de la raison, extérieure au sacerdoce, à l'Église, et même pour l'essentiel en dehors de la Bible. Elle ne procède pas de ce monde-ci, mais de l'au-delà, de là où est la folie, la liberté divine originelle et le passage du monde visible au monde invisible. Rencontre personnelle avec Dieu de l'homme élu par Lui, absolument irrationnelle et infondée, découvrant des possibilités « impossibles ». La foi, pour Ch., possède une force ontologique supra-naturelle – elle fait des miracles, annihile le mal. « La foi de l'Écriture Sainte détermine l'existence et lui donne forme ». Le principal ennemi de Ch., en fin de compte, ce n'était pas la raison terrestre, les sciences, la culture du rationnel, non le bien terrestre, « trop faible », non l'amour, l'harmonie, la lumière, mais le mal à l'œuvre dans le monde sous des formes diverses – depuis tel ou tel fait historique monstrueux (Socrate empoisonné, les hérétiques brûlés vifs), jusqu'à l'asservissement et la désespérance d'une existence humaine confrontée à la nécessité et au néant. C'est pourquoi il cherchait « une nouvelle dimension à la pensée », ouvrant « une voie vers le Créateur », et la trouvait dans la foi

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

et dans « l'introduction du libre-arbitre dans la pensée ». D'après Ch., le libre-arbitre incontrôlé de « l'homme du souterrain » dostoïevskien, capable de réveiller dans son âme le « reste d'irrationnel » situé au-delà de l'empirie, ou bien « le rugissement de la bête », celui de Job en révolte, et eux seuls, mènent aux sources et aux racines de la vie. Cette nouvelle, cette « autre », « dimension de la pensée », pour Ch., c'est l'état des âmes « au fond desquelles frémit le chaos originel », quand déferlent au dehors « les ipséités sans nombre… avec leurs désirs inassouvis, leurs chagrins inconsolés » ; en d'autres termes il suppose le réveil des forces vitales les plus profondes, d'une hardiesse et d'une liberté inouïe. Ce réveil est d'une difficulté extrême même pour les génies d'exception (tels que Plotin, Luther), et il implique une rupture avec le monde commun, empirique, une rupture avec le soi-même de l'habituel ; ce qui est « le plus important » arrive « soudainement » et sans égard pour les calculs et la volonté de l'homme. Les hommes endurent souffrances, épouvante, commettent des actes mauvais et immoraux, traversent des ténèbres effroyables, les affres de la mort (Fédotov* parle du « purgatoire cruel » de Ch.), mais pour parvenir à l'aurore ultime, à la lumière**. Dans l'ensemble, ce qui domine dans la philosophie de Ch., ce sont les principes anti-apolliniens et l'existentialisme tragique. Ce qui indique cette dimension existentialiste, c'est la mise en évidence de périodes authentiques (« démoniques », supra-empiriques) et inauthentiques (« petites-bourgeoises ») dans la vie des gens, dans leurs niveaux d'être et de pensée, de vérités qui ont quelque chose à voir avec l'action, en l'homme, d'une force « centrifuge », conduisant vers le « Ciel », la folie et la mort, ou d'une force « centripète » attirant vers la « Terre ». Le terme « existentiel » signifiait chez lui « allant jusqu'aux tréfonds de l'individu », « procédant de l'irrationnel religieux », et en même temps lié à la « vie vivante » de l'homme empirique dans son élan vers Dieu. La philosophie existentielle de Ch. est une philosophie de la vie conjuguée à celle de la foi ou de l'absurde, c'est-à-dire de l'arbitraire aussi bien de Dieu que de l'homme choisi par Lui. Et, à la différence de l'absurde purement terrestre et sans espoir que l'on trouve chez Camus, la philosophie de Ch. est précisément dirigée contre l'absurde d'ici-bas. D'après lui, ce qui pour Athènes (la sagesse grecque, l'acceptation de la nécessité) est folie, pour Jérusalem (la Révélation, le miraculeux dans la Bible) est sagesse et inversement. Les destins des hommes, tels que les comprend Ch. « sont pesés sur la balance de Job, non sur celle de la spéculation ». La défense des droits « souverains » de l'homme, de son âme, de son « libre-arbitre », de sa révolte, de sa témérité, conduit Ch. à des contradictions non seulement dans son ontologie – la manière dont il voit la Bible, Dieu, le monde (priorité donnée au miraculeux, à l'irrationnel, au mystérieux, à la face « sombre »), mais aussi dans sa gnoséologie – dans la « dimension rationnelle de la pensée » (si l'on excepte sa relative importance pour la vie de tous les jours) ne se laisse apercevoir que du négatif : la soumission aux vérités rationnelles, la réduction à la moyenne et au général de tout ce qu'il y a d'unique dans les phénomènes vivants, le manque de spirituel et d'humain, l'intégration forcée de l'homme à l'univers du Néant*. La raison « apaisera les tonnerres et étouffera les hurlements de désespoir » (de Dieu, de Job en révolte), et, quant à l'homme, la science lui empoisonnera son exultation à être, « le conduira par des épreuves répugnantes et effroyables jusqu'au seuil du non-être ». Dans sa lutte contre les « prétentions démesurées » de la raison, Ch. ne remarquait pas à quel point la nature et les niveaux de la raison, de la science, étaient complexes. L'éthique de Ch., elle aussi, est pleine de contradictions, d'une humanité élevée si on la considère d'un point de vue supérieur,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

et immoraliste du point de vue strictement terrestre. Son anthropologie est également contradictoire, avec la distinction essentielle qu'elle opère entre les « vivants », qui viennent de « l'Adam qui a commis le péché », et les « médiocres », ceux « qui viennent du singe exempt de péché ». Les premiers sont doués d'une vue qualitativement autre (« une seconde vue ») – de même pour leur volonté (de retrouver le paradis perdu), leur foi (qu'ils procèdent de Dieu), leur vie (toute d'audace), leur aptitude au salut, alors que les seconds sont des « impies » et même méritent la mort. Dans la dernière période de son œuvre, cette distinction prend un caractère plus humain : on trouve d'un côté les gens qui viennent de l'Adam exempt de péché, dont l'âme est d'essence divine, celle de l'homme édénique, et de l'autre ceux qui procèdent de l'Adam « qui a commis le péché », doués d'une âme humaine vivante. À côté de cela on observe chez lui, dès le début, mais avec une intensité de plus en plus marquée, le rejet de cette distinction et la reconnaissance que chacun est détenteur d'une mission à accomplir dans le monde. Le radicalisme propre aux idées de Ch. se manifeste tout particulièrement dans son anthropologie, en ce qu'il fait de l'individualité humaine un absolu : les destinées « métaphysiques » (c'est-à-dire spirituelles, supra-naturelles) des hommes sont si diverses qu'il y a moins de différences entre un homme et « un trognon de chou » ou un « rocher » qu'entre des personnes distinctes. Ce qui est supposé, c'est une infinité d'individualités singulières provenant d'une multitude de mondes tout à fait différents, sans doute également « autres », c'est-à-dire supra-naturels. Radical, Ch. l'est aussi lorsqu'il choisit une « métaphysique maximale », qui suppose des capacités tout à fait particulières dans ce domaine, et qui voit Dieu, l'homme et le monde comme éternellement insondables et tout pénétrés de miracle. Le « métaphysicien », qui a partie liée avec les « mondes autres », possède la faculté de pénétrer à travers « les failles de l'être ». Philosopher, d'après Ch., cela implique le paradoxe, le jugement arbitraire, un scepticisme encore jamais vu. Et cette manière de philosopher, d'après Berdiaev, était pour Ch. une « question de vie et de mort », c'est-à-dire une lutte personnelle des plus sérieuses pour se rapprocher des « mystères derniers » de l'homme, du monde et de Dieu. En même temps, il ne craignait pas de mettre en évidence l'extrême subjectivité qui préside à l'interprétation de telle ou telle doctrine (par ex. la sous-estimation des idées chrétiennes dans l'œuvre de Dostoïevski* et de Tolstoï*), l'attention portée à toute sorte de choses « stupides », « oiseuses », « affreuses », tout comme Freud (mais chez Ch., ces choses « oiseuses » conduisent à Dieu). Sa manière de philosopher est hors système, aphoristique, elle est pénétrée du questionnement paradoxal le plus profond, bien qu'on trouve chez lui des œuvres d'une construction logique parfaite (*Athènes et Jérusalem*). Une part importante de sa philosophie est occupée par une interprétation originale du processus et du sens de la Chute – source des souffrances et du mensonge, des fausses valeurs (la raison, la morale commune, etc.), et du mal régnant dans le monde. Le sens donné à la Chute constitue la base de l'ontologie, de l'anthropologie, partiellement de la gnoséologie, de l'éthique de Ch. Bien que la Chute soit le plus grand mystère, inconnaissable, Ch. l'explique pourtant comme un abandon de Dieu provoqué par le Diable (le Serpent), qui a suggéré aux hommes du paradis, absolument libres et sages, une peur sans raison devant le « non être vide », qui a pris en conséquence une ampleur grandissante, soumettant tout l'existant et devenant même capable de rivaliser avec le Créateur. L'homme perd toutes ses qualités divines (entre autres la toute-puissance) et acquiert tout ce qui est humain. Le néant, lui, devenu le puissant *quelque chose*, s'incarne sous

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

la forme de la Nécessité (toutes les lois, quelles qu'elles soient), de l'Éthique (remplaçant le bien de l'Éden par « notre bien impuissant et notre mal universellement destructeur »), de l'Éternité (l'irréversibilité et l'absurdité du temps). Les principales causes de la Chute, selon Ch., ce sont l'influence du Serpent, l'action du Néant, le désir de l'homme de vivre « selon ce que lui dicte son esprit », et surtout la science en tant que manifestation de la raison humaine. Le choix de la science est celui du diable, du péché, il conduit à dénaturer l'âme et la vie de « l'homme rationnel », à affirmer le mal dans le monde. C'est pourquoi l'homme « vivant » aspire à la « déraison », il est attiré vers les « marges » de la vie, la sagesse surnaturelle, la liberté et la puissance. L'homme « rationnel » qui ne lutte pas « pour l'impossible » (cf. Lutte pour l'impossible*), Ch. en a une compréhension très large : du petit-bourgeois au mystique chrétien. L'homme « vivant », c'est Orphée qui descend aux Enfers, et Job qui tente d'obtenir un « encore une fois », et Tolstoï, créateur de nouveaux mondes. C'est à eux précisément qu'est confiée la lutte pour une transfiguration radicale du monde et de l'homme dirigée vers la pureté édénique originelle, la liberté, la sagesse et le bien, pour la réalisation du « libre arbitre en vérité ». La mystique de Ch. s'opposait aux idées d'« Athènes », celles du matérialisme, de l'athéisme, du rationalisme, du positivisme, de l'hédonisme, etc. Il voulait, comme les prophètes et les apôtres, comme Nietzsche et Dostoïevski, participer à la lutte éternelle « sur la place et la destination de l'homme dans le monde, sur ses droits et son rôle dans l'univers », considérés à leur plus haut niveau, à égalité avec les droits et le rôle du Créateur. Ce Maître du monde, Maître des lois, qui se tenait à côté du Créateur, était l'Adam sans péché. Rendre à l'homme sa toute-puissance et sa liberté, la foi seule le peut. Il poursuivait cette ligne, dans l'histoire de la philosophie et de la théologie, qui est représentée par Tertullien, Luther, Kierkegaard, Dostoïevski, Nietzsche et dans laquelle il soulignait tout particulièrement les motifs religieux et irrationalistes. Le caractère polysémique et a-dogmatique de ses idées a conduit à une incompréhension visible de la part des philosophes. Ainsi Boulgakov* parlait d'une conception « à un seul niveau », Berdiaev* – de l'imprécision de son attitude à l'égard de l'homme (est-il de son côté ou « se révolte-t-il contre l'homme » ?). Et son influence sur d'autres penseurs a plutôt été, selon l'expression de J.-Cl. Marcadé, « souterraine » – sur Malraux, Bataille, Yves Bonnefoy, Camus, qui polémique avec lui dans son « Essai sur l'absurde ». Ionesco voyait en Ch. « un grand penseur oublié » et le considérait comme son maître. L'un des jugements les plus réussis de l'œuvre de Ch. appartient à la plume d'Adamovitch**, parlant du caractère inépuisable de ses livres, et à l'impossibilité de répondre à ces questions sous lesquelles « on sent remuer le chaos ».

Œuvres : *Soč.* v 2 t., M., 1993 ; *Šekspir i ego kritik Brandès*, SPb., 1898, 1911 ; *Dobro v učenii Tolstogo i F. Nitše (Filosofiâ i propoved')*, SPb., 1900 ; *Dostoevskij i Nitše (Filosofiâ tragedii)*, SPb., 1903 ; *Apofeoz bespočvennosti (Opyt adogmatičeskogo myšleniâ)*, SPb., 1905 ; *Umozrenie i otkrovenie (Religioznaâ filosofiâ Vladimira Solov'ëva i drugie stat'i)*, P., 1964 ; *Sola fide-Tol'ko veroû*, P., 1966 ; *Kirgegard i ekzistencial'naâ filosofiâ (Glas vopiûĉego v pustyne)*, M., 1992 ; *Tourgenev*, Ann Arbor (Michigan), Ardis, 1981 ; *Penultimate words and other essays*, Books for librairies Press, 1966 ; en franç. : *Sur les confins de la vie (Apothéose du déracinement)*, P., 1927, M., 1991 ; *Philosophie de la tragédie, Dostoïevski et Nietzsche*, *Sur les confins…*, *Œuvres*, P., 1966 (Coll. La Pléiade) ; *Le Pouvoir des clefs*, P., 1928, 1967 ; *Athènes et Jérusalem*, 1938, 1967 ; *La Nuit de Gethsémani. Essai sur la philosophie de Pascal*, P., 1923 ; *L'Idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche. Philosophie et prédication*, P., Vrin, 1925, 1949 ; *Pages choisies*, P., 1931 (Anthologie) ; *L'Homme pris au piège (Pouchkine, Tolstoï, Tchékhov)*,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

P. (coll. 10/18), 1966 ; *Spéculation et révélation*, L'Age d'Homme, 1981-1982 ; *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, P., 1948-1936 ; *Qu'est-ce que le bolchevisme ?*, P., 1920 ; *Luther et l'Église. Sola fide*, P., 1957 ; *Les Révélations de la mort*, P., 1957 ; *Sur la balance de Job. Pérégrinations à travers les âmes*, P., 1971 ; les archives de L. Chestov sont conservées à la Bibliothèque de la Sorbonne.

ÉTUDES : Bulgakov S. N., « Nekotorye ĉerty religioznogo mirovozzreniâ L. I. Šestova », in : *Sovremennye zapiski*, 1939, N° 68 ; Berdâev N. A., « Drevo žizni i drevo poznaniâ », in : *Put'*, 1929, N° 18 ; Erofeev V., « Ostaëtsâ odno : proizvol », in : *Voprosy literatury*, 1975, N° 10 ; Baranova-Šestova N., *Žizn' L'va Šestova* v 2 t., P., 1983 ; Baranoff N., *Vie de Léon Chestov*, P., La Différence, 1991 ; Kourabtsev V. L., « Ierusalim L'va Šestova », in : *Vetsnik Moskovskogo Universiteta*, Ser. Filos., 1991, N° 5 ; Kourabtsev V. L., « Po tu storonu Ničto », in : *Istoriko-filosofskij ežegodnik*, 93, M., 1994 ; Baranoff N., *Bibliographie des œuvres de Léon Chestov*, P., 1975 ; Baranoff N., *Bibliographie des études sur Léon Chestov*, P., 1978 ; Fondane B., *Rencontres avec Léon Chestov*, P., 1982 ; *Léon Chestov, Un philosophe pas comme les autres ?*, Cahiers de l'émigration russe N° 3, I.E.S., P., 1996.

V. L. Kourabtsev / Trad. F. Lesourd

CHÉVYRIOV Stépan (1806, Saratov-1864, P.) – critique littéraire, poète, essayiste. Professeur à l'Univ. de M., entre à l'Acad. en 1852. S'est consacré aux questions d'histoire et de philosophie de l'art. Ch. a fait partie du cercle des Amants de la Sagesse* et participé à leur revue *Moskovski Vestnik*, ce qui a marqué sa pensée au sceau du romantisme, à quoi il faut ajouter un certain attrait pour la doctrine slavophile*. En collaborant avec Pogodine** au *Moskvitianine*, Ch. est devenu l'un des théoriciens de la doctrine officielle du « génie national » [narodnost']*. Son évolution spirituelle reflète dans une certaine mesure la dégradation de la pensée romantique russe. Il y a une différence très nette entre le début et la fin de son activité de critique littéraire, dans la façon dont évolue son investissement dans la vie sociale de son temps. Les premiers travaux de Ch. en matière de philosophie de l'esthétique ont été une traduction du livre de W. H. Wackenroder (*Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*), *Sur l'art et les artistes. Réflexions d'un homme retiré du monde, amoureux du beau, publiées par L. Tiek,* [Ob iskusstve i hudožnikah. Razmyšleniâ otšel'nika, lûbitelâ izâĉnogo, izdannye L. Tikom] (M., 1826), et la rédaction d'un article intitulé « Dispute sur la possibilité de trouver une unique loi du Beau » [Razgovor o vozmožnosti najti edinyj zakon dlâ izâĉnogo] (*Moskovski vestnik* [*Moskovskij vestnik*], 1827, N° 1). À cette époque, Ch. porte un regard critique sur le classicisme de Lessing et Winckelmann, sur l'esthétique de Hegel et la philosophie de l'identité de Schelling. Il se sent beaucoup plus proche du Schelling de la maturité, des frères Schlegel, et de Jean-Paul (Richter). La pensée de F. Von Baader (*Moskvitianine* [Moskvitânin], 1841, N° 6) a exercé une influence déterminante sur Ch., dans sa tentative pour concilier philosophie et religion. Dans le même temps, celui-ci a cherché une généalogie de sa propre vision du monde remontant aux sources de la conscience de soi des Russes. À la différence de la philosophie allemande, qui est « le fruit ultime de l'évolution des sciences exactes, et qui, sous le masque du spiritualisme, a prôné le matérialisme », la philosophie russe, écrivait Ch., « n'a pas pour terreau les sciences, elle prend sa source dans le domaine de la connaissance de l'esprit, qui est indissociable de la foi » ; c'est pourquoi une obligation pèse sur elle, et elle a le loisir de rendre ses droits au monde spirituel, de redonner leur importance véritable aux idées éternelles de l'humanité, que chacun des peuples révèle à travers sa propre langue, à travers ses œuvres. « De ce point de vue, l'Histoire de la Littérature est susceptible de venir au secours de la

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Philosophie russe, de préparer celle-ci à s'acquitter des nombreuses tâches qui lui incombent » (*Histoire de la littérature russe* [Istoriâ russkoj slovesnosti] – cf. bibl.). Dans ses traités d'histoire de la littérature et de philosophie de l'esthétique, *Histoire de la poésie* [Istoriâ poèzii]*; Théorie de la poésie à travers son évolution historique chez les peuples antiques et modernes* [Teoriâ poèzii v istoričeskom razvitii u drevnih i novyh narodov], fondés sur une « poétique historique » (méthode de recherche historique appliquée aux phénomènes de l'art), Ch. a énoncé plusieurs principes de critique littéraire repris, en littérature, par l'école comparatiste et celle qui se fonde sur l'histoire culturelle. Il n'accordait qu'une importance modeste à l'aspect proprement artistique de l'œuvre d'art, dans la mesure où il l'appréhendait foncièrement dans sa qualité de fait historique, à mettre sur le même plan que les phénomènes relevant de l'idéologie, de la morale ou de la religion. En dehors de ce principe ou de cette méthode de connaissance, ses conceptions en matière de philosophie de l'esthétique se fondaient aussi sur le principe du « génie national », compris dans un esprit conservateur, et sur l'idée du caractère symbolique et religieux de l'art. La littérature et le folklore russes, pensait-il, ne se hisseront pas au rang d'art national tant que ne naîtra pas une critique nationale fondée sur une étude approfondie de leur histoire. Le développement de la littérature, sa « progression », dépendent de la vie même, mais ils se heurtent à la résistance de la science et de la « tradition », que Ch. regarde lui-même comme la « science du vulgaire ». Ch. assigne globalement pour tâche à l'art de remettre l'homme en présence de l'idéal de la beauté, sous différentes formes, idéal auquel contribue le contenu symbolique et religieux des œuvres. Il a largement œuvré à poser l'esthétique en discipline scientifique de la philosophie de l'art, sous la forme d'une unité synthétique de la critique littéraire, de la théorie et de l'histoire de la littérature. Il est l'un des premiers à avoir insisté sur l'importance du patrimoine que constitue la littérature russe ancienne, et a introduit, à une époque où l'esthétique abstraite exerçait son empire, la notion de « poétique historique » en proposant une méthode originale d'étude historique de la structure des œuvres d'art.

Œuvres : « O kritike voobče i u nas v Rossii », in : *Moskovskij nablûdatel'*, 1835, I, 1 ; *Teoriâ poèzii v istoričeskom razvitii u drevnih i novyh narodov*, M., 1836 ; « Hristianskaâ filosofiâ. Besedy Baadera », in : *Moskvitânin*, 1841, III, N° 6 ; *Istoriâ russkoj slovesnosti, preimuĉestvenno drevnej*, M., 1846-1860. T. 1, 1-4 ; « Stihotvoreniâ V. Žukovskogo. Tom os'moj. Odisseâ. I-XII pesni », in : *Moskvitânin*, 1949, I ; *Publičnye lekcii o. professorov : Gejmana, Rul'e, Solov'eva, Granovskogo i Ševyreva*. Antologiâ, M., 1852 ; *Istoriâ imperatorskogo moskovskogo universiteta, napisannaâ k stoletnemu ego ûbileû 1755-1855*, M., 1855 ; *Istoriâ poèzii. Čteniâ ad"ûnkta Moskovskogo Universiteta Stepana Ševyreva*, SPb., 1887 ; *Ob otečestvennoj slovesnosti*, M., 2004 ; *Ital'ânskie vpečatleniâ*, M., 2006.

Études : Mann Û. V., *Russkaâ filosofskaâ èstetika*, M., 1969 ; Nadeždin N. I., « Istoriâ poèzii Čteniâ ad"ûnkta Moskovskogo Universiteta Stepana Ševyreva » in : Nadeždin N. I., *Literaturnaâ kritika. Èstetika*, M., 1972 ; Abramov A. I., « Ševyrev », in : *Istoriâ èstetičeskoj mysli*, M., 1986, III ; Sobolev L. I., « Izâĉnaâ slovesnost'. Neizdannaâ poèma S. P. Ševyreva », in : *Novoe Literaturnoe Obozrenie*, 2004, N° 69 ; en franç., *Histoire de la littérature russe*, L'époque de Pouchkine et de Gogol, P., 1996, p. 825-834.

A. I. Abramov / Trad. C. Bricaire

CHPET Gustav (1879, Kiev-1937, Tomsk) – considéré comme le représentant le plus éminent de la phénoménologie en Russie. De 1898 à 1905, il suit les cours en physique-mathématiques et lettres et histoire à l'Univ. de Kiev. Comme la grande majorité des philosophes russes du XXe s., Ch. s'engage dans les activités révolutionnaires, ce

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

qui lui vaut d'être exclu de l'univ. et arrêté. En prison, il a la possibilité de s'initier à la philosophie et d'entreprendre la traduction de philosophes allemands contemporains (entre autres des ouvrages de L. Woltmann, H. Rickert et R. Eisler) et, sitôt sorti de prison, il décide d'entreprendre une carrière universitaire. Il obtient sa réintégration dans l'univ., suit les séminaires de psychologie de Tchelpanov* dans lesquels il fait des exposés qui seront regroupés dans une monographie, L*e Problème de la causalité chez Hume et Kant* [Problema pričinnosti u Ûma i Kanta] (1907). Ce qui fait qu'en 1910, au moment où il suit les cours de Husserl à Göttingen, il n'est plus un débutant en philosophie et peut se prévaloir, outre l'ouvrage qu'on vient de citer, d'une monographie sur « La mémoire en psychologie expérimentale » qui lui vaut une médaille d'or. Elle portait pour l'essentiel sur une délimitation rigoureuse de l'objet de la psychologie et sur une critique du logicisme pour autant qu'il intervenait dans la détermination de ses méthodes. Il se montre par là pleinement en accord avec la critique radicale entreprise par Husserl du psychologisme dans la compréhension de la conscience. Il puise aussi à une autre source qui lui offre la possibilité de ressaisir adéquatement la phénoménologie husserlienne, tout en l'infléchissant de manière critique : il s'agit de la tradition qui va des slavophiles* et de Karinski** à S. Troubetskoï* en passant par Vl. Soloviov* et qu'on peut appeler préphénoménologique dans la mesure où elle contient, outre la critique des diverses formes de psychologisme dans la compréhension de la conscience, une problématique des liaisons constitutives de la réalité effective (y compris de la réalité sociale) et des formes de la conscience dans les différentes structures de l'expérience, des processus de compréhension et d'expression du sens, etc. Tout ceci aboutit finalement au retournement herméneutique qui caractérise les vues de Ch. ainsi que des autres phénoménologues russes du premier tiers du XXe s. (N. Volkov, N. Jinkin, A. Ahmanov). Dès son premier ouvrage proprement phénoménologique, *Le phénomène et le sens* [Âvlenie i smysl]* (1914), consacré à l'exposition, à l'interprétation et à la critique des *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures* (t. 1) de Husserl, Ch. pose la question à laquelle toute son œuvre philosophique ultérieure cherchera une réponse, c'est-à-dire la question de l'être de la conscience elle-même et des sens qu'elle élabore. Ch., en philosophe proprement russe, s'intéresse à l'élaboration du sens moins pour son aspect formel que pour sa réalisation sociale et historique dans le discours et dans la culture. Dans sa thèse de magistère**, *L'histoire comme problème de logique*, [Istoriâ kak problema logiki] cette question s'infléchit vers l'exigence de comprendre l'histoire, non comme un processus naturel ou comme une création de notre raison, mais comme une activité qui, se nourrissant de son propre projet et prenant forme dans l'expérience culturelle de l'humanité, ne peut voir son sens complètement ressaisi par la pensée que dans les actes herméneutiques à l'œuvre dans la logique spécifique d'une conscience dialectique. En 1916, dans les notes qu'il a intitulées « La conscience et son propriétaire » [Soznanie i ego sobstvennik], Ch. met en chantier l'examen du problème de la subjectivité de la conscience et aboutit à l'idée que l'intuition du « Je » ne peut se réaliser pleinement que dans un contexte socioculturel élargi, où la personne intervient en tant qu'« objet social » spécifique. La réduction de toutes les manifestations de la conscience au sujet individuel qui en est le support est fondée, pour Ch., sur une habitude purement grammaticale, alors que dans la réalité effective « le propriétaire de la conscience » peut être collectif, voire manquer purement et simplement. Dans une série de travaux consacrés à la psycho-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

logie ethnique (*Introduction à la psychologie ethnique* [Vvedenie v ètničeskuû psikhologiû], 1927), Ch. passe en revue les possibilités d'inventorier les diverses formes de « conscience collective » à partir de leur structure fondamentale en y voyant autant de formations historiques qui se manifestent de manière autonome. Il esquisse le projet d'une psychologie sociale concrète devant donner lieu à des recherches pratiques spécialisées dans le champ de l'ethnographie, du folklore, dans le domaine de la culture populaire et des études régionales. En 1917, Ch. entreprend la publication d'une revue annuelle, *Mysl i slovo*, dont l'objectif est la diffusion d'œuvres des philosophes marquants de Russie qui se réclament des principes de la conscience. C'est dans cette revue que paraissent des articles qui suscitent une âpre polémique : « Sagesse ou raison ? » [Mudrost' ili razum ?], (1917), « Le sceptique et son âme » [Skeptik i ego duša], (1918), etc. Dans ces articles il prend position pour une « philosophie positive », fondement d'une « science rigoureuse » qui regroupe autour d'elle différentes disciplines scientifiques régies par le souci de donner un fondement à la connaissance de l'objet sur lequel elles enquêtent ; aussi critique-t-il la philosophie chrétienne d'Ern*, de Florenski*, de N. Losski* et d'autres représentants de la « renaissance philosophico-religieuse russe » pour leurs options théorétiques non affranchies de préjugés, de dogmes et d'autorités et qui se contentent de donner libre cours aux partialités de leurs humeurs et de leur psychisme. À la même époque Ch. se découvre un intérêt pour l'histoire de la philosophie nationale, ce qui donne lieu à une série d'articles sur des penseurs russes tels que Iourkiévitch*, Lavrov*, Herzen*, Biélinski*, Tchernychevski*, etc., articles qui auraient dû paraître dans le 2e tome, non publié, de son *Essai sur le développement de la philosophie russe* [Očerk razvitiâ russkoj filosofii], paru (pour le Ier tome) en 1922. Dans les travaux de la période qui suit, il prend ses distances à l'égard des résultats auxquels il était parvenu sur la signification de l'expérience culturelle et historique et sur les liens du sujet avec le social, liens qui ne peuvent pas être gommés, « mis entre parenthèses » et dont on doit admettre qu'ils conditionnent l'être de la conscience elle-même. La chose a alors son sens dans sa capacité d'application, dans sa visée sociale et culturelle qui exige d'accéder à sa propre compréhension, par quoi elle se montre comme la couche originaire de toute perception en général. Par la suite, Ch. se tourne toujours plus résolument vers les problèmes de l'herméneutique et les liens qu'ils entretiennent avec la compréhension et l'interprétation des textes, de la parole. C'est une inflexion du même ordre qu'on remarque déjà chez Ch. dans le cadre de la phénoménologie (où il se meut dans une direction voisine de celle qu'on note chez les disciples de Husserl [Heidegger, Ingarden entre autres]). Dans les ouvrages tels que les *Fragments esthétiques* [Èstetičeskie fragmenty], *Langage et sens* [Âzyk i smysl], *La forme interne du mot* [Vnutrennâû forma slova], etc., Ch. procède déjà à l'analyse de données socio-culturelles concrètes. Prototype d'organisation structurée de toutes les formations spirituelles possibles, le mot, à partir de sa forme interne telle qu'on peut la ressaisir, est, pour Ch., ce en quoi s'exprime un sens défini et qui possède une signification définie. Le langage se laisse appréhender comme un réservoir de significations, un système plurifonctionnel destiné à l'expression, à la communication, à la désignation, sans rapport à une réalité symbolique, constituée de noms ayant une portée mystique, comme chez Lossev*. La doctrine de Ch. sur le mot entendu comme principe de la culture, comme signe social spécifique, l'analyse qu'il propose de la structure interne du mot, ses prises de position sur les formes poétiques du langage, sur la structure de la conscience esthétique,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

etc., tout cela a exercé une influence déterminante sur une foule de philologues et de linguistes russes, sur les représentants des cercles linguistiques de M. et de Pr., ainsi que sur d'autres sociétés consacrées aux sciences humaines des années 20 (G. Vinokur, A. Gabritchevski, les frères Gornung, R. Schorr, B. Iarkho, etc.), sur le structuralisme incarné par Jakobson*, et a en un certain sens jeté les bases des recherches menées en Russie dans le domaine de la philosophie du langage. Ch. a voulu combiner le projet husserlien d'une phénoménologie pure, cantonné sur un plan foncièrement méthodologique, avec la vision historique de Hegel et l'appareillage herméneutique de Dilthey ; or c'est là une tâche qui suppose l'armature de toute une école ou, à tout le moins, les efforts d'une vie entière. Si, à ses débuts, la révolution socialiste soustrait Ch. à l'effacement où le tenait l'omniprésence de la pensée religieuse en philosophie (en 1918 il devient professeur à l'Univ. de M., en 1920 il met en place au sein de l'univ. un Institut de philosophie scientifique et un laboratoire de psychologie ethnique, à partir de 1923 il prend la direction de la section philosophique de l'Acad. d'état des sciences de l'art (G. A. KH. N.*) dont il devient président en 1927 ; en 1928 il est promu au nombre des académiciens), les années suivantes voient ses possibilités d'activité professionnelle se réduire singulièrement. Il se consacre pendant un certain temps à des traductions dans le domaine de la philosophie et de l'esthétique : sa traduction de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel n'a pas été surpassée à ce jour. En 1935, il est arrêté sous prétexte d'activités contre-révolutionnaires et envoyé d'abord à Enisséïsk, puis à Tomsk, où il est fusillé. Il laisse une œuvre qui compte plus de 50 monographies ou articles et qui n'a pas été inventoriée jusqu'ici. Le dossier de ses archives conserve au moins 5 grands manuscrits non publiés, consacrés à la psychologie, à la pédagogie, à l'histoire de la philosophie, à l'herméneutique, à la philosophie du langage, un grand nombre d'articles et de notes à l'état de fragments sur les problèmes philosophiques les plus divers.

Œuvres : *Soč.*, M. 1989 ; *Filosofskie etûdy*, M., 1994 ; *Dva teksta o Vil'gel'me Dil'tej* (Špet G., Hajdegger M.), éd. Gnozis, 1995 ; *Âvlenie i smysl*, Tomsk, 1996 ; *Vvedenie v ètničeskuû psikhologiû*, SPb., 1996 ; *Posmertnye zapiski Pikvinskogo kluba. Roman* (sokraĉennyj perevod s angl. Pod red. Gorinfel'fa A., Špeta G., i kommentarij), éd. Nezavisimaâ gazeta, 2000 ; *Arhivnye materialy. Vospominaniâ. Stat'i* (Marcinkovskaâ T. D. Ed.), 2000 ; *Žizn' v pis'mah. Èpistolârnoe nasledie*, éd. Rossijskaâ Političeskaâ Ènciklopediâ, M., 2005 ; *Filosofsko-psikhologičeskie trudy*, M., 2005 ; *Mysl' i slovo*. Izbr. trudy, M., 2006 ; *Philosophia Natalis*. Izbr. psikhologo-pedagogičeskie trudy, M., 2006 ; *Vnutrennââ forma slova. Ètûdy i variacii na temy Gumbol'ta*, éd. KomKniga, 2006 ; *Iskusstvo kak vid znaniâ*, M., 2007 ; *Očerk razvitiâ russkoj filosofii*, I, M., 2008 ; en franç. : *La Forme interne du mot : études et variations sur des thèmes de Humboldt*, trad. N. Zavialoff ; préface de M. Dennes, avant-propos et postface de N. Zavialoff, P., 2007.

Études : *Špetovskie čteniâ v Tomske*, 1991 ; Svas'ân K. « Gustav Gustavovič Špet », in : *Literaturnaâ gazeta*, 1990, N° 7, p. 5 ; Polivanov M. K., « Očerki biografii G. G. Špeta », in : *Načala*, 1992, N° 1 ; Kaliničenko V. V., « Gustav Špet : ot fenomenologii k germenevtike », in : *Logos*, 1992, N° 3 ; Čubarov I. M., « Špet v Gettingene », *Ibid.* ; Rodi F. « Germenevtičeskaâ logika v fenomenologičeskoj perspektive : Georg Miš, Xans Lipps i Gustav Špet », *Ibid.*, 1995, N° 7 ; Istoriâ russkoj filosofii, M., 2007 ; coll. : *G. Špet i sovremennaâ filosofiâ gumanitarnogo znaniâ*, éd. Âzyki slavânskih kul'tur, 2007 ; Ĉedrina T., *Arhiv èpohi : tematičeskoe edinstvo russkoj filosofii*, M., 2008 ; Dennes M., *Husserl-Heidegger. Influence de leur œuvre en Russie*, P., 1998.

I. M. Tchoubarov / Trad. P. Caussat

CHTCHAPOV Afanassi (1831, province d'Irkoutsk-1876, Irkoutsk) – philosophe et

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

historien. D'origine très modeste, fils d'un sacristain, né dans un village reculé de la prov. d'Irkoutsk. Études au séminaire, puis à l'Acad. de théologie* de Kazan. Pendant quelque temps, professeur à l'Univ. de Kazan. Il a été avant tout un historien du Raskol*, l'envisageant du point de vue social et culturel, comme un reliquat de la Russie ancienne, conservé presque intact dans la clandestinité (idée qui sera reprise en particulier par D. Likhatchov). Proche de Herzen*, influencé par Tchernychevski*, Pissarev*…, il est également en convergence avec les slavophiles* pour l'importance qu'il donne à la « terre », au sens de « terroir » (cf. « Terre et l'État (la) »*) dans la formation de la mentalité populaire et pour son insistance sur la nécessité de développer une auto-administration locale. En même temps, ses sympathies pour le positivisme*, particulièrement à la fin de sa vie, le conduisent à mettre au premier plan les facteurs naturels (géographiques) dans l'évolution historique, approche qui se retrouvera chez Klioutchevski*. En 1863, il publie ses *Esquisses historiques sur la mentalité et les superstitions populaires (dans l'orthodoxie et chez les vieux-croyants*)* [Istoričeskie očerki narodnogo mirosozersaniâ i sueveriâ (pravoslavnogo i staroobrâdčeskogo)], dans lesquelles il arrive à la conclusion que c'est « l'esprit pratique », « le sens du réel », qui domine dans la mentalité populaire russe et que pour cette raison, « tout en recevant une instruction dans le domaine des humanités », le peuple « doit surtout bénéficier d'une formation dans le domaine des sciences exactes, tournées vers la connaissance de la réalité concrète, et dans les domaines pratiques nécessaires à la vie ». Les raisons pour lesquelles l'esprit russe est devenu « réaliste et pratique », Chtch. les expose dans son étude *Histoire du développement intellectuel en Russie: vue d'ensemble* [Obĉij vzglâd na istoriû intellektual'nogo razvitiâ v Rossii] (1868). Pour lui, le développement intellectuel du peuple russe a jusque-là connu deux phases principales, la première constituée par le développement « physico-ethnologique » séculaire d'une mentalité russe en prise directe sur la nature, sous l'influence de conditions physiques et ethniques, à l'issue de laquelle des tribus éparpillées en viennent à former une seule nation, générant un type intellectuel et une mentalité de caractère composite. L'éducation intellectuelle du peuple russe s'étant déroulée exclusivement sous l'influence de facteurs physiques, ce sont les organes des sens, la mémoire et autres facultés cognitives inférieures qui se sont développés en priorité; les facultés supérieures telles que la réflexion théorétique, la pensée scientifique et philosophique, sont restées en friche. Au cours de la seconde phase, appelée « période de la science et du rationnel dans le développement intellectuel du peuple russe », un nouveau type intellectuel, européen, apparaît et prend de l'ampleur. De la masse du peuple se détache, comme le germe d'un nouveau type intellectuel, « une minorité pensante », acquise à la pensée scientifique et rationnelle. Dans son étude *Conditions historiques du développement intellectuel en Russie* [Istoričeskie usloviâ intellektual'nogo razvitiâ v Rossii] (1868), Chtch. énumère les conditions historiques dans lesquelles s'est déroulée la vie intellectuelle en Russie: 1) Prédominance numérique d'une classe ouvrière « plongée dans les ténèbres de l'ignorance » sur une minorité cultivée; 2) Prédominance numérique d'une population agricole sur la population urbaine, ouvrière; 3) Conditions économiques spécifiques; 4) Impact de l'espace russe et des moyens de communication sur la diffusion des moyens de développement intellectuel; 5) Absence, pendant des siècles, de voyages à l'étranger et de découvertes géographiques; 6) Principes de gouvernement – centralisation, système de tutelle, réglementation et servage; 7) Influence de certains phénomènes pathologiques d'ordre nerveux sur le caractère et l'orientation de la vie intellectuelle, c'est-à-dire la physiologie de la pensée nationale; 8) Exploitation intellec-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tuelle séculaire de la femme, ou son exclusion des sphères d'activité sociale et intellectuelle. La priorité donnée à l'activité des sens a laissé un champ très étroit à la pensée théorétique. À cette tendance à l'empirisme sont venues s'ajouter des « dispositions intellectuelles d'origine byzantine, orientées vers le supra-naturel ». Tout cela a contribué à la primauté, dans la structure mentale du peuple, du sensible sur le rationnel.

ŒUVRES : *Zemstvo i raskol*, SPb., 1862, I ; *Istoričeskie očerki narodnogo mirosozercaniâ i sueveriâ (pravoslavnogo i staroobrâdčeskogo)*, SPb., 1863, I-II ; Soč. v 3 t., SPb., 1906 ; *Sobr. soč*. Dop. t. k izd., 1906-1908, Ir-sk, 1937.

ÉTUDES : Aristov N. Â., *A. P. Ĉapov (Žizn' i sočineniâ)*, SPb., 1883 ; Korbut M. K., *A. P. Ĉapov kak rodonačal'nik materialističeskogo ponimaniâ russkoj istorii*, Kazan [1928] ; Kabanov P. I., *Obĉestvenno-političeskie i istoričeskie vzglâdy A. P. Ĉapova*, M., 1954 ; Wachendorf J., *Regionalismus, Raskol und Volk als Hauptprobleme der russischen Geschichte bei A. P. Ĉapov*, Köln, 1964.

V. V. Vantchougov / Trad. F. Lesourd

CHTCHERBATOV Mikhaïl (1733, M.-1790, M.) – historien, penseur social, homme politique de tendance conservatrice. Venant de la lignée ancienne des descendants de Riourik**. C. a reçu une éducation complète au sein de sa famille. Il s'est intéressé non seulement à la philosophie et à l'histoire, mais aussi à la « statistique », à la littérature et aux sciences naturelles. Il possédait l'une des plus riches bibliothèques de Russie (15 mille volumes). Sa carrière militaire s'acheva avec la publication du manifeste de 1762 sur « La liberté de la noblesse » [O vol'nosti dvorânskoj] (par rapport à son obligation d'être au service de l'État, instaurée par Pierre Ier – N. du. T.). Ses premiers essais littéraires avaient paru dans la revue *Éjémésiatchnye sotchiniénïia*. Ces traductions et compilations d'auteurs anciens et contemporains étaient consacrées principalement à des questions d'ordre moral et philosophique, mais également à des questions juridiques et socio-économiques. C'est à cette époque que C. entreprit son œuvre la plus importante : l'étude des « Antiquités russes ». Il rassembla les matériaux pour le premier tome de son *Histoire de la Russie*. 7 tomes virent le jour (jusqu'à l'année 1610). Comme de nombreux représentants de l'aristocratie russe, C. avait adhéré à la franc-maçonnerie (cf. Francs-maçons*). S'il n'y joua pas un rôle important, certains éléments de son utopisme social, son rigorisme, son rapport à la religion ont subi l'influence directe de la franc-maçonnerie. En 1767, C. entre dans le service civil, prend part aux travaux de la Société libre d'économie et de la Commission pour la rédaction du nouveau Code des lois. Dans une polémique virulente avec les représentants des marchands et des paysans, il présente de manière argumentée les positions de l'aristocratie. Il se prononce notamment pour la révision de la Table des rangs**, contre l'égalité des droits de l'ancienne noblesse et de la noblesse de service, contre l'élargissement de l'activité économique de la classe des marchands et contre l'effacement des frontières entre les différentes classes sociales. Il est un adversaire acharné de la limitation du pouvoir des propriétaires terriens sur les paysans. En 1778, C. est nommé président du *Kamerkollegia* (équivalent du Ministère du budget). Plus tard, il deviendra sénateur et conseiller secret (l'un des « rangs » les plus élevés – N. du. T.). À cette époque, il aborde dans ses écrits la question de l'autogestion nobiliaire et avance l'idée de la nécessité d'organiser l'armée selon le principe des colonies militaires. C. rédige les six premières sections d'un travail encyclopédique sur « la statistique concernant la Russie », dans lequel il trace le programme d'une description complexe de la situation géographique, de l'économie, de la population, de l'organisation de l'État, de la culture et de la politi-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

que extérieure de l'Empire russe. Après son départ à la retraite en 1788, ses œuvres reflètent plus nettement son désaccord avec la politique de Catherine II*. Il y expose ses conceptions sociales. C'est de cette époque que datent les articles « Réflexions sur la noblesse » et « Réflexions sur la législation en général ». En 1784, C. avait publié *Le Voyage en Ophirie* [*Putešestvie v zemlû Ofirskuû*]. C'est ce roman utopique qui reflète de la manière la plus complète l'idéal social de C. À la fin des années 1780, C. « compose en secret » son œuvre la plus virulente : le pamphlet *De la corruption des mœurs en Russie* [O povreždenie nravov v Rossii]. Cette œuvre, écrite pour un cercle restreint et « pour servir à l'édification de la postérité », ne fut pas publiée du vivant de C. Le texte intégral fut publié à Londres grâce à S. Echevski et Herzen*. C. y constate que l'engagement de la Russie sur la voie des Lumières* est « bénéfique » mais que le rapprochement avec l'Europe s'accompagne de conflits dramatiques dans tous les domaines de la vie sociale, menaçant les fondements mêmes de l'État. Évoquant les réformes de Pierre le Grand, C. a ce mot quelque peu énigmatique : « Un changement nécessaire, mais peut-être superflu. » Il refuse de voir dans les bouleversements religieux et moraux opérés par le tsar réformateur un complément indispensable au développement des sciences, des arts, des métiers, du commerce, aux transformations dans la manière de gouverner, à l'armée et à la flotte. C. considère qu'en éradiquant les superstitions alors que le peuple n'avait aucune instruction, Pierre le Grand a fait également disparaître la foi. Aussi les mœurs, « privées de ce soutien, s'engagèrent sur la voie de la corruption » : la famille traditionnelle est détruite (il n'y a plus d'amour entre les époux, plus d'amour des parents pour leurs enfants, il n'y a plus de respect ni pour les parents, ni pour la lignée), les notions de devoir, d'honneur, d'amitié disparaissent, il n'y a plus de fidélité envers la patrie et le souverain, on voit triompher l'individualisme (« chacun vit pour soi ») et la cupidité (« le souci du bénéfice »). La sévérité des mœurs et la modération, fondement de la prospérité de tout État, ont déserté une noblesse russe qui était le soutien de l'autocratie, mais qui s'est avilie. Les « mérites et les services » ont droit a plus d'égard que les lignées. La tromperie, la flatterie, le favoritisme de la classe supérieure sont engendrés par le despotisme qu'ils renforcent. La cause immédiate de la « corruption des mœurs » est, pour C., la « volupté » et la soif de luxe, qui ont atteint un degré de développement sans précédent à la cour de Catherine Ire, Pierre II et Catherine II. Ch. oppose à cela le tableau idyllique des coutumes et des mœurs de la Russie d'avant Pierre le Grand, soulignant le rôle des « hommes honnêtes » issus de la haute noblesse. Dans son pamphlet, C. apparaît comme l'un des premiers opposants conservateurs à l'idéologie et à la politique du « despotisme éclairé » en Russie… et un précurseur des slavophiles* ! Reconnaissant l'efficacité économique du travail libre, C. était néanmoins opposé à l'abolition du servage en Russie, considérant que le préjudice l'emporterait sur l'utilité. La diversité du climat entraînerait l'abandon de certaines terres, les paysans libérés migrant vers des contrées plus fertiles. C. pensait également que le mauvais état de l'institution judiciaire, le faible niveau de l'agriculture conduiraient à l'appauvrissement de la majorité des paysans, au morcellement des terres et à la ruine d'une noblesse considérée comme le soutien de l'État autocratique. « La chimère nuisible de l'égalité des conditions » est le fondement de l'État démocratique. La nature elle-même, qui ne supporte pas l'uniformité, s'insurge contre la démocratie. C'est pourquoi ce type de gouvernement se caractérise par son instabilité, la lutte des partis, le cours trop lent des affaires de l'État, etc. S'appuyant sur les idées de J.-J. Rousseau, ainsi que sur celles des conservateurs européens, C. a criti-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

qué l'espoir que les Lumières mettaient dans la « lumière naturelle » de la raison, de la science, dans le triomphe du progrès socio-historique. Pour C., la « dégradation des mœurs » est un prix trop élevé à payer pour augmenter la production matérielle et pour satisfaire les ambitions politiques du tiers-état. C'est pour cette raison que C., à l'instar de Golitsyne (cf. Lumières*), Lopoukhine (cf. Francs-maçons*), Fonvizine*, était opposé à l'ampleur et à la rapidité des réformes initiées en Russie par Pierre le Grand. Les conceptions philosophiques de C. sont assez contradictoires et éclectiques. Elles ont subi l'influence aussi bien de la pensée antidogmatique moderne (F. Bacon, Descartes, Spinoza, Galilée) et des Lumières (d'Holbach, Montesquieu, Rousseau) que du mysticisme de la franc-maçonnerie, ainsi que de Pascal, M. Mendelssohn et Saint-Martin. C. est enclin à chercher le fondement des « vérités éternelles » (l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, la récompense dans l'au-delà) dans les canons de la « religion naturelle », dans le déisme et le rationalisme. Dans le *Voyage en Ophirie*, il fustige avec véhémence les athées (« les blasphémateurs », « les insensés ») ainsi que « l'Église extérieure ». Il propose sa propre conception de la religion : sans codification sévère, sans autorités, sans Écriture Sainte, sans rites et sans clergé. « Le fondement de la foi, écrit-il, provient de la réflexion et de la vision évidente des choses. » L'objet suprême de la philosophie est, pour C., l'homme, dans l'unité du « haut » et du « bas », du « spirituel » et du « corporel ». Si, comme l'affirmaient les philosophes européens, l'éducation « fait » l'homme, C. reconnaît comme résultat principal de celle-ci la capacité à se connaître soi-même objectivement et l'éducation de soi. Cette capacité, une fois développée dans l'humanité, peut améliorer considérablement la « nature de l'homme » et, par conséquent, la morale sociale.

Œuvres : Ĉerbatov M. M., *Soč.* v 2 t., SPb., 1896-1898 ; *Istoriâ rossijskaâ ot drevenejših vremen*, 7 vol., SPb., 1901-1904 ; *Neiz. soč.*, M., 1935 ; *O provreždenii nravov v Rossii*, M., 1991.

Études : Fedosov I.A., *Iz istorii russkoj obĉestvennoj mysli XVIII stoletiâ* (M.M. Ĉerbatov), M., 1967 ; Heller L., Niqueux M., *Histoire de l'utopie en Russie*, P., 1995 (p. 83-87).

A. I. Boldyrev / Trad. St. Viellard

CHTCHERBATSKOÏ Fiodor (1866, Kielce, Pologne-1942, Borovoié, Kazakhstan) – orientaliste, historien de la pensée bouddhiste, membre de l'Acad. des Sciences de Russie à partir de 1918. Études de lettres et d'histoire à l'Univ. de SPb. À partir de 1900, enseignant de sanscrit à la faculté des langues orientales de l'Univ. de SPb. En 1910-1911, il voyage en Inde, où il se familiarise avec les principaux textes de la philosophie indienne. À son retour, il s'associe au projet international d'étude et de publication de l'une des œuvres les plus importantes pour la pensée philosophique bouddhique, l'*Abhidharmakosa*, du maître Vasubandhu, qui marqua le début des recherches systématiques sur le bouddhisme en Russie. Avec S. Oldenbourg**, il fonde la collection « Monuments de la philosophie indienne » [Pamâtniki indijskoj filosofii], dont les premiers volumes paraissent en 1922. Pour cette collection, C. a préparé la traduction du traité *Saṃtānātarasiddhināmaprakaraṇa* [Fondement de l'existence des flux (= êtres animés) autres] de Dharmakīrti (publ. 1922). C'est à l'explication du concept central de la pensée bouddhique, le *dharma*, ou élément du flux de la vie, qu'est consacré le livre de C. *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma"* (Leningrad, 1923). De ce moment, l'étude scientifique du bouddhisme, en Russie comme en Occident, s'oriente essentiellement sur l'explication de la « théorie des *dharmas* », proposée par C., sur son interprétation du bouddhisme comme doctrine radicalement pluraliste, partant de l'existence nominale

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

des choses visibles et concevables par la pensée (qui dans la réalité ne représentent pas autre chose que des conjonctions de *dharmas*), et sur son insistance à souligner le lien fondamental reliant l'éthique bouddhique et sa doctrine du salut à une ontologie construite comme la théorie des *dharmas*. C., de façon originale, a interprété le terme *sunnata*, le plus important pour la tradition *mahayana*, comme « relativité des êtres les uns par rapport aux autres » (à l'opposé de l'interprétation courante qui le voit comme « vide », « néant* »). Cette « relativité » se trouve être le terme le plus universel ; il est applicable à Bouddha, au *mahayana* conçu comme unité, Absolu, et au monde des phénomènes, du fluctuant et du multiple ; l'unité et la multiplicité ne sont pensables que relativement. La thèse fondamentale du *mahayana* à la lumière de cette conception de la « relativité » est formulée par C. de la façon suivante : « L'univers, envisagé comme totalité, est l'absolu, mais envisagé comme processus, il est un phénomène ». C. s'est attaché tout particulièrement à montrer le lien entre les constructions philosophiques des penseurs du *mahayana* avec le principe religieux de salut universel, dont elles sont le fondement. En 1928, C. prit la direction de l'Inst. de la Culture Bouddhique créé sous l'égide de l'Acad. des Sciences de l'URSS (INBUK, transformé à partir de 1930, en même temps que le Musée des arts de l'Asie, en Inst. d'études orientales de l'Acad. des Sciences). Dans les années 1930-1932 ont paru deux travaux essentiels de C., *La logique bouddhiste* (*Buddhist Logic*, Leningrad, 1830-1932) qui comprend non seulement l'analyse détaillée de tous les aspects de la logique enseignée par les penseurs bouddhistes Dignaga et Dharmakīrti, mais également la reconstitution de leur enseignement dans le domaine de la théorie de la connaissance, qui est à la base de leur logique. *La logique bouddhiste* fut reconnue par les spécialistes du monde entier (y compris les représentants de la culture savante indienne traditionnelle) comme la réalisation la plus remarquable de la 1re moitié du XXe s. en études de la pensée bouddhique (et même selon certains dans le domaine de la pensée bouddhique tout court). Grâce à C., cette dernière a été mise au même rang que les principaux systèmes philosophiques occidentaux, un langage a été élaboré, propre à décrire la problématique philosophique des textes bouddhiques, différent de l'énoncé des questions purement religieuses, bien qu'en liaison directe avec elles ; sur beaucoup de points ce langage était emprunté au vocabulaire des courants occidentaux modernes, surtout du néokantisme. Dans ses travaux, C. a souligné ce principe, que les traditions occidentale et orientale dans le domaine du savoir philosophique peuvent parfaitement être mises en rapport, il a formulé les principales tendances des études modernes en philosophie comparée.

Œuvres : « Buddijskij filosof o edinobožii », in : *Zapiski vostočnogo otd. Imp. russkogo arheol. ob-va*, SPb., 1904, XVI, 1 ; *Teoriâ poznaniâ i logika po učeniû pozdnejših buddistov*, I-II SPb., 1903-1909 ; *Filosofskoe učenie buddizma* (Lekcii, čitannye pri otkrytii pervoj buddijstkoj vystavki v Peterburge 24 avg. 1919), Pg., 1919 (rééd. : *Vostok-Zapad. Issledovaniâ. Perevody. Publikacii*, M., 1989, N° 4) ; *The central conception of Buddhism and the meaning of the word « Dharma »*, L., 1923 ; *The conception of Buddhist nirvana*, L., 1927 ; *Buddhist logic*, I-II, L., 1930-32 ; *Izbr. trudy po buddizmu*, M., 1988 ; *Poln. bibliografiâ trudov Ĉ.*, in : *Bibliografiâ Indii* [3e izd.], M., 1976 ; en franç. : Chtcherbatsky F., Masson-Oursel P., et de Manziarly I., *La théorie de la connaissance et la logique chez les bouddhistes tardifs*, s. l., 1926.

Études : « Zapiska ob učenyh trudah Fëdora Ippolitoviča Ĉerbatskogo », in : *Izv. RAN*, Ser. 6, 1918. N° 16. p. 1712-1724 ; Ivanov Vâč. Vs., « Fedor Ippolitovič Ĉerbatskoj (K stoletiû so dnâ roždeniâ) », in : *Narody Azii i Afriki*, 1966, N° 6 ; (Kal'ânov V. I.), F. I. Ĉerbatskoj, Opisanie arh. materiala, F. 725, in : *Arhiv ANSSSR*. Obozrenie arh. materialov, M.-L., 1959,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

IV ; Kal'ânov V. I., « 100 let so dnâ roždeniâ akad. F. I. Ĉerbatskogo », in : *Vesti ANSSSR*, M., 1967, N° 2 ; « Materialy sessii, posvâĉ. stoletiû so dnâ roždeniâ akad. F. I. Ĉerbatskogo », in : *Indijskaâ kul'tura i buddizm*, M., 1972 ; Žol' K. K., « O tvorčeskom nasledii F. I. Ĉerbatskogo », in : *Filosofskie nauki*, 1985, N° 2 ; Šohin V. K. F. I. *Ĉerbatskoj i ego komparativistskaâ filosofiâ*, M., 1998.

N. N. Troubnikova / Trad. F. Lesourd

CITÉ NOUVELLE [Novogradstvo] – courant de l'émigration post-révolutionnaire qui tire son nom de la revue sociale et politique *Novy grad*, parue à P. de 1931 à 1939. Parmi les inspirateurs et rédacteurs de cette revue, on trouve I. Bounakov (Fondaminski**), Stépoune* et Fédotov*, et parmi les collaborateurs permanents Berdiaev*, P. Bitsilli*, Boulgakov*, Vycheslavtsev*, N. Losski*, Mère Marie* (E. Skobtsov) et d'autres. La revue fédère les forces de l'émigration russe qui, pour surmonter la profonde crise économique, sociale, nationale et spirituelle misent sur l'affirmation des principes religieux à la base de toute création culturelle et sociale, la mise en lumière des potentialités morales du christianisme et une nouvelle inflexion spirituelle donnée au socialisme. En s'appuyant sur les théories de Ph. Buchez, Lamennais, Saint-Simon, des slavophiles*, de Soloviov* et Fiodorov*, la C.N. émet l'idée de créer une société qui saurait allier gouvernement fort et liberté d'entreprendre, justice sociale et liberté des personnes, autonomie culturelle nationale et unité politique mondiale sur la base des valeurs du christianisme. Voici la définition synthétique de la C.N. que donne Stépoune : « idée chrétienne de vérité absolue, idée de liberté politique propre à l'humanisme éclairé et idée socialiste de justice sociale et économique » (« L'homme de la *Cité nouvelle* », in : *Novy grad*, 1931. N° 1, p. 18). Tout en se définissant comme un courant de l'après-révolution, la C. n'en cherche pas moins à prendre ses distances avec le Changement de jalons*, le mouvement eurasien*, les Jeunes Russes*, qui, à ses yeux, « ne reconnaissent pas la liberté de la personne » (Fédotov). En même temps, partageant leur stratégie idéologique d'une « communauté de destin », ils bâtissaient la leur sur une non-adéquation de la Russie, de sa culture, de son peuple au régime politique désormais en place. Le thème de la Russie est le thème dominant des articles et des auteurs de la revue. Les membres de la C.N. refusent l'éventualité d'abolir le pouvoir soviétique et de restaurer la Russie d'avant la Révolution par la contrainte et misent sur le soutien des forces constructives du pays, expression de ses intérêts nationaux. D'où la nécessité d'analyser la situation sociale et politique de la Russie, d'exercer un regard critique sur son expérience historique et culturelle, de condamner tout projet spéculatif en vue de sa libération ou sa renaissance. Le symbole de l'idée russe* dans l'interprétation qu'en donne Soloviov doit s'exprimer, selon les penseurs de la C.N., non par le biais de constructions abstraites autour de la russité en général ou des tâches historiques de la Russie en particulier, mais au moyen d'une approche concrète de la réalité russe et des perspectives de son développement basée sur les principes du christianisme. L'intérêt pour la Russie ne passe pas chez eux par le nationalisme, qui a sa part de responsabilité dans la crise mondiale. D'où leur volonté de limiter la liberté politique et économique de l'État national en respectant la liberté de la création culturelle nationale, dans le but de sauvegarder la communauté mondiale et de sortir de la crise. Les idées de la C.N. ont reçu un large écho dans les milieux de l'émigration. Certains articles de la revue ont attiré sur leurs auteurs le reproche de collusion avec les bolcheviks, de visées eschatologiques, d'activisme post-révolutionnaire et de vouloir introduire, bien à tort, des données socio-politiques au sein du

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

christianisme. Le caractère flou et utopique de la stratégie socio-politique de la C.N. a également fait l'objet de critiques.

ÉTUDES : Varšavskij V. S., *Nezamečennoe pokolenie*, N.Y., 1956 ; du même auteur : Perečityvaâ « Novyj grad », in : *Mosty*, 1965. N° 11 ; *Starye molodym*. Sb. statej, München, 1960 ; Struve N., *Soixante-dix ans d'émigration russe (1910-1989)*, P., 1996, p. 97-101.

M. G. Galakhtine / Trad. C. Brémeau

CŒUR (métaphysique du) – considérations spéculatives auxquelles donne lieu le phénomène du *cœur*, exposées sous une forme métaphysique originale. Dans la culture russe, étendue à la philosophie, le c. est vu comme le symbole profond, fortement chargé de sens multiples, dans lequel se retrouvent poètes et écrivains d'une part, philosophes et théologiens, de l'autre. Les premiers décrivent les manifestations empiriques de ce « centre lumineux de l'âme », son action secrète sur l'homme ; quant aux seconds, ils s'intéressent en théoriciens à ce phénomène et élaborent une « métaphysique du cœur » tout à fait originale (Kiréievski*, Khomiakov*, Iourkiévitch*, Vycheslavtsev*, Frank*, Florenski*, I. Ilyine*, Rozanov*, N. et E. Rœrich*, Andreïev*, etc.). En dépit de toute sa « polyphonie », le c. signifie par excellence, pour Vycheslavtsev « le centre secret de la personne, le lieu qui recèle la totalité de sa valeur et de son éternité » (cf. : *Voprosy filosofii*, 1990, N° 4, p. 63). Cette définition condense en quelque sorte l'essentiel des vues sur lesquelles s'accordent de nombreux penseurs russes. Dans *La Colonne et le fondement de la vérité* [Stolp i utverždenie istiny]*, 1914), Florenski se plaît à souligner le fait que, dans nombre de langues et de cultures, le terme « cœur » a pour signification « axe », « centre », « milieu », « sein », « fond », « noyau », etc. (*Ibid.* p. 269-272). C'est vers le c. entendu comme « le foyer de notre vie spirituelle » que convergent toutes les visées de la mystique religieuse, car c'est grâce à lui que la personne acquiert « toute sa stature et son ampleur ». S'ouvrir à l'œuvre de spiritualisation, dit Florenski, ne signifie pas autre chose que « mettre l'harmonie dans son cœur », « l'élever à l'intégrité plénière » (*Id.,* p. 268). Le c. est le garant de la pureté spirituelle de l'homme, il est « l'étincelle divine », « l'œil céleste » et par suite, sous l'épaisse couche du mal, « l'homme est saisi au plus secret de son âme ». La « pureté du cœur » est le phénomène qui distancie Florenski de Pascal, pénétré, quant à lui, du caractère antinomique du c. (cf. Antinomisme*). La « métaphysique du cœur » se double, chez Florenski, d'une « métaphysique de la lumière** », la « lumière de l'âme du juste », forme suprême de la personne. Ce n'est pas un hasard si tous les peuples admettent une liaison indissoluble entre lumière et sainteté. Le symbole de la sainteté trouve son répondant, chez Florenski, dans le Temple de l'orthodoxie, reconnu comme « le cœur de la vie religieuse des croyants ». Pour Kiréievski, c'est le c. qui détient les clefs de la spiritualité de l'homme, c'est-à-dire de ses convictions et de ses sentiments moraux, de sa valeur et de ses idéaux, mais avant tout de sa religion, car « la foi est le regard que le cœur humain tourne vers Dieu ». C'est en lui que plonge ses racines toute la vigueur de la raison humaine, la certitude invincible de ses arguments, les mobiles spirituels qui guident la conduite extérieure de l'homme. « L'intellect abstrait », écrit-il, n'est capable d'assurer ni foi véritable ni conscience morale, ni l'amour. Ce qui reviendrait à vouloir « étrangement engendrer le vif à partir du mort. » (*Œuvres compl.* [Poln. sobr. soč.], M. 1911, t. 4, p. 276). Coupée de la « tension du cœur », la pensée abstraite représente une variante du divertissement. La vertu d'un intellect de ce genre n'est qu'une « ruse de l'intelligence » ; celui qui s'en réclame porte atteinte à « l'indivisibilité originaire de la personne » et se disperse dans une diversité de forces, de facultés et de fonctions. Dès

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

lors « l'homme intérieur » est sacrifié à « l'homme extérieur », la vigueur de l'esprit à la réalité matérielle, les fins suprêmes de la vie à son bien-être et à son confort, les convictions morales à une conduite intéressée, la foi émanant du c. aux règles extérieures du culte. Kiréievski estime que cet abaissement du niveau spirituel de la vie caractérise l'Occident et son progrès scientifico-technique, sa vie culturelle et son juridisme. Il fut le premier en Russie à diagnostiquer dans « la décomposition spirituelle » « la maladie de l'Occident prospère ». Les sources auxquelles puisent les Lumières* de l'Occident, il les détecte dans la philosophie d'Aristote et son culte de la « pensée abstraite » (« l'intellect de l'Occident a une affinité spéciale avec Aristote »), dans le droit romain, dans le sentiment aigu de la singularité et dans « le libertinage athée ». Au total, à la froide « métaphysique de la raison », propre à l'Occident, Kiréievski préfère la subtile « métaphysique du cœur », répandue en Orient, si bien que c'est à la « Sainte Russie » qu'incombe « la renaissance spirituelle et morale de l'Occident imbu de lui-même ». La « métaphysique du cœur » sert à Khomiakov de tremplin pour critiquer le rationalisme occidental présent dans la philosophie, dans la théologie, dans ses professions de foi, dans la vie elle-même. Le c. est pour lui la source vivifiante de la foi, de l'espérance et de l'amour, sans lesquels il n'est pas de « science (*gnosis*) supérieure » : « le savoir du chrétien n'a pas affaire à la raison qui expérimente mais à la foi vivante, qui dispense la grâce » (*L'Église est une* [Cerkov' odna], in : *Œuvres compl.* [Poln. sobr. soč.], Pg., 1915, p. 36). Ne partageant pas l'engouement qui était alors de mise pour la philosophie de Hegel, il associe à ce « sommet » du rationalisme européen la faillite de ce même rationalisme. Khomiakov soumet à une critique impitoyable les confessions occidentales – catholicisme (papisme) et protestantisme (Réforme) ; elles ont, l'une et l'autre, « trahi l'Église du Christ », en raison du caractère froidement ratiocinant, voire du calcul utilitaire infligé à la foi. C'est tout spécialement au « papisme » qu'on doit d'avoir introduit dans « le sanctuaire de la foi les mécanismes bancaires au grand complet » (*Ibid.*, p. 67). Celui qui ne croit que par l'intellect pur ne croit pas vraiment, car il n'est pas de foi sans amour ni dévotion. Une « foi » simplement « intellectuelle » équivaut à l'impiété. Des siècles durant, « Rome et la Réforme se sont vouées aux syllogismes », enlisées qu'elles étaient dans un « rationalisme étriqué ». Khomiakov tourne son regard vers l'Orient ; dans son *Mémoire sur l'histoire universelle* [Zapiski o vsemirnoj istorii]*, il évoque la profonde parenté, quant à la « culture du cœur », entre la Russie et l'Inde ancienne. Dans l'article qui a pour titre : « Le cœur et son importance dans la vie spirituelle de l'homme selon la parole de Dieu » (1860), Iourkiévitch traite du symbole du c. dont il dégage, l'interprétant de façon très large, les sources religieuses autant que profanes. Par c. il faut entendre principalement : 1) le centre de toute la vie, spirituelle et corporelle, de l'homme ; 2) le « guide » qui mène l'homme à Dieu ; 3) le « siège du vouloir et des actes volitifs », des sentiments et des passions ; 4) la « table de la loi » sur laquelle est écrite la loi morale naturelle ; 5) l'organe de toute connaissance, y compris des pensées entendues comme « les conseillers du cœur » ; 6) la source de la parole ainsi que de la mémoire ; 7) « le lieu de naissance de tout ce qui concerne l'homme » (*Œuvres philos.* [Filos. proizv.], M., 1990, p. 69-103). Bref, le c. est, pour Iourkiévitch, l'axe autour duquel pivote l'ensemble de la vie humaine. Il distingue deux plans de la personne : le plan extérieur, superficiel, et le plan intérieur, profond, fondamental. Si le premier a partie liée avec l'intellect, avec la pensée réfléchie et avec la conscience, le second est lié au « cœur profond », à la vie de l'homme dans sa plénitude et sa valeur intrinsèque, à sa volonté libre, à ses sentiments immédiats et inconscients. En premier

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

lieu est la vie, ensuite le savoir. Iourkiévitch dévalorise la vision rationaliste de l'homme : « L'intellect est la cime et non la racine de la vie spirituelle de l'homme », « la cime visible de la vie qui s'enracine originairement et immédiatement dans le cœur ». Critiquant la science mécaniste pour sa tendance à réduire, au nom du matérialisme vulgaire, la vie psychique à des principes mécaniques, physiques, biologiques, etc., Iourkiévitch estime que la liaison de l'âme et du corps doit être pensée sur le mode d'une liaison « dotée de finalité », idéale, spirituelle ; il y a « une essence non spatiale de l'âme », qui rend vain tout espoir de vouloir traiter l'âme « comme une machine à vapeur ». Il en va de même du c. qui est le « centre », non pas mécanique, mais « mystique », de la spiritualité humaine et dont les secrets ne sont connus que de Dieu seul. Ce n'est pas dans la raison que siège la bonté, mais dans l'amour, dans la liberté, dans les inclinations du c. Quand l'amour se tarit dans le c. humain, on voit s'obscurcir le principe moral de l'homme, étant donné que « la conscience morale en appelle impérativement au cœur et non aux froides supputations de la raison ». La moralité n'a rien à voir avec « l'égoïsme raffiné et cultivé ». Par là se marque une opposition à la fois à la théorie de l'égoïsme rationnel* propagé par Lumières* françaises, et à l'éthique du devoir, redevable à la raison selon Kant. Pour Iourkiévitch, « le cœur précède la raison dans la connaissance de la vérité ». La connaissance de la vérité est naturellement instillée dans tout le cours de la vie et elle provient du lien intime existant entre l'homme, le monde et Dieu. L'âme est prédisposée à recevoir cet « enseignement si inhabituel » selon lequel les vérités les plus élevées se révèlent à elle de manière soudaine et immédiate (Dieu, amour, conscience morale, vérité, liberté, etc.) et deviennent après coup seulement accessibles à « la pensée soucieuse de comprendre ». La raison introduit l'ordre et les schèmes logiques dans la vie même tout comme dans le contenu de la connaissance tel qu'il peut être mis en place par le c. La vie dépourvue d'ordre et l'ordre dépourvu de vie : deux propositions également incompatibles avec la destination de l'esprit humain. Il ne s'agit pas là seulement du caractère originaire ou prioritaire du c. sur la raison, mais aussi de leurs aptitudes respectives à saisir la vérité. Soulignant l'aspect instantané et intuitif de la saisie de la vérité par le c., Iourkiévitch poursuit en soutenant que c'est là moins affaire de connaissance que d'une « révélation de la vérité qui surgit sans préavis », au contraire de la raison qui procède par touches graduelles, successives, pas à pas, ce qui entraîne lenteur et pesanteur dans le mécanisme de la pensée logicienne. Mais la raison, toute « empotée » qu'elle est, a ses avantages : « la précision, la justesse, la rigueur, qui manquent aux mouvements trop fougueux du cœur ». La « métaphysique du cœur » a été largement traitée par Vycheslavtsev qui lui a consacré un livre intitulé *Le cœur dans la mystique chrétienne et indienne* [Serdce v hristianskoj i indijskoj mistike] (1929), et qui est revenu sur cette question dans un ouvrage qui a valeur de bilan : *L'Éternel dans la philosophie russe* [Večnoe v russkoj filosofii] (1955). La signification plutôt lâche et large que le c. reçoit dans la Bible prend chez lui une figuration mathématique précise : le c. est vu « comme le centre d'une circonférence… le centre du monde d'où peuvent irradier des rayons infiniment divers » (*Voprosy filosofii*, 1990, N° 4, p. 63). Le c. est « l'ipséité secrète » de l'homme, son « moi profond », inconcevable non seulement du dehors, pour les autres, mais parfois aussi pour l'homme lui-même. « Les secrets du cœur » ne sont pleinement accessibles qu'à Dieu seul. La reconnaissance du secret et du « sentiment du secret », tel est le principe de la religion. D'où il découle que l'athéisme est pour lui « la vision du monde la plus banale » ; elle glisse à la surface des choses en niant tout à la fois « le cœur du

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

monde » et le c. de l'homme en ses plus mystérieuses profondeurs. C'est en ce sens qu'il comprend les paroles de l'apôtre Pierre parlant de « l'homme secret en son cœur ». Examinant le culte que les catholiques vouent au Sacré Cœur, il aborde le problème psycho-physique sous l'angle de la corrélation existant entre le c. corporel et le c. spirituel. Religion de l'incarnation, le christianisme « ne méprise ni ne rejette la chair, il la respecte et la sauve… et les émotions secrètes de l'esprit font battre notre cœur de chair… Le cœur « corporel » ne se réduit pas à son « élément charnel », car chacun de ses battements a une signification spirituelle » (*Ibid.*, p. 74). Le c. est l'authentique « symbole de l'amour ». L'incapacité d'aimer exprime une insensibilité, une « pétrification du cœur », une « sclérose spirituelle ». À ces multiples fonctions du c. on ajoutera encore sa capacité d'intuition inventive (son caractère heuristique). Source et organe de création, c'est sur le mystère du c. que se fonde le mystère de l'acte créateur. Ce qui retient spécialement l'attention de Vycheslavtsev, c'est le thème pascalien du caractère antinomique du c. : l'image divine qu'il porte en lui, les stigmates de la sainteté, sa prédisposition au bien, d'une part, et, de l'autre, son caractère démoniaque, sa face sombre, sa propension au péché. Ce qui, à la différence d'Augustin qui enseigne la transmission du péché originel et la dépravation fatale de l'homme, le conduit à insister sur la transmission de la ressemblance divine de l'homme que nul péché ne saurait effacer. L'homme étant issu de l'acte divin de la création, la grandeur est son essence même, en sorte que « l'étincelle divine » est en lui originaire et fait pour ainsi dire partie de sa substance (essence), alors que son insignifiance n'est tout au plus qu'un phénomène qui n'élimine pas l'essence. La raison de l'égale possibilité pour l'homme d'être source du bien et du mal tient, pour Vycheslavtsev, à la valeur spirituelle absolue qui constitue la liberté de l'homme et qui le rend semblable à Dieu. La liberté trouve sa valeur jusque dans le mal, étant donné que, « libre et pécheur, l'esprit est plus élevé dans la hiérarchie de l'être que la pierre qui est incapable de pécher » (*Ibid.*, p. 83). La liberté se tapit ainsi au plus profond de l'« abîme infini » qui habite dans « les profondeurs secrètes du cœur de l'homme », dans son ipséité singulière et créatrice. En résumé, le c. est également la lumière du savoir, « lumière du *logos* », tout en étant, dans la mystique chrétienne, à la différence de la mystique indienne, inséparable de la chaleur de l'amour (cf. p. 84), car le savoir (*gnosis*) chrétien a pour *credo* : « c'est par l'amour qu'on parvient à la vérité ». Cette réflexion sur la « métaphysique du cœur » est poursuivie chez I. Ilyine qui en donne une interprétation originale (*La Voie de l'évidence* [Put' k očevidnosti]*. *Le Cœur chantant. Livre de contemplations silencieuses* [Poûĉee serdce. Kniga tihih sozercanij], 1958). Non content de développer extensivement le symbole du c., il se réfère également à un phénomène spirituel spécifique, « la contemplation du cœur » dont l'ampleur et la puissance marquent le niveau d'exigence spirituelle atteint par la personne individuelle tout comme par la culture humaine en général. Par « contemplation du cœur », il entend la faculté la plus profonde et la plus noble de l'être humain, le savoir (*gnosis*) suprême fondé sur l'amour par lequel l'esprit s'attache aux objets les plus élevés et les plus dignes. C'est là tout à la fois une connaissance propre à l'esprit, une connaissance surnaturelle, une « empathie avec la Perfection », une intuition créatrice, une « conscience morale vivante », un face à face avec Dieu marqué par une libre responsabilité. « Le rayon du cœur qui contemple » peut être assimilé à tout acte culturel possible, en ce qu'il lui confère la dimension de l'exigence spirituelle, la révélation de la vérité et la puissance créatrice. Une pensée réflexive dépourvue de c. apparaît comme « mécanique, froide et cynique ». « La volonté sans

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

cœur » traduit « la dynamique ténébreuse de l'âme », pour laquelle « la fin justifie les moyens ». Séparée du c., l'imagination est un jeu vide et stérile, une « imposture de l'esprit ». À partir du moment où ils ont pris leurs distances à l'égard du c., tous les organes spirituels sont stérilisés, ils dépérissent et travaillent non pour le bien mais pour le mal de l'homme et de l'humanité. Pour Ilyine, la culture, séparée du c. (il désigne par là la culture occidentale, soumise à l'idéologie rationalisante et technocratique) est « une culture gravement malade », une culture faite de « pierre et de glace », autant dire le contraire de la culture au sens plein du terme, une « civilisation misérable » qui s'est depuis longtemps fourvoyée dans une « direction vouée à l'échec ». Outre « une religion du cœur », « une gnoséologie du cœur » et « une éthique du cœur », Ilyine en vient à développer « une sociologie du cœur » dotée de traits spécifiques. Dans l'ouvrage intitulé *Le Crépuscule des idoles* [Krušenie kumirov] Frank traite de la sphère des sources spirituelles de la vie régie par un agencement rigoureusement ordonné (non moins fiable que dans le monde physique) et que « Pascal appelait… « l'ordre » du cœur humain ». Cet « ordre du cœur » ne peut être impunément enfreint, car « il conditionne le degré d'élévation réfléchie et de consistance de notre équilibre spirituel et, partant, de tout notre être » (*Œuvres* [Soč.], M., 1990, p. 175). L'œuvre de Rozanov est remplie d'énoncés percutants, paradoxaux parfois, sur « les révélations du cœur ». Dans leur doctrine qu'ils qualifient d'« Éthique vivante »** (*Agni-Yoga* [Agni-Joga], Novosibirsk, 1990), N. et E. Rœrich* considèrent le c. comme le centre de l'énergie brûlante (psychique) de l'homme et comme le vecteur qui ouvre sur les régions subtiles du cosmos. Les vérités suprêmes ne sont pas atteintes par l'intellect mais par le « sentiment » issu de « l'intuition du cœur ». « Ce n'est pas à l'instruction, ni au savoir-faire procuré par l'expérience, ni aux talents innés, c'est au feu rayonné par le sentiment qu'on doit la voie qui mène directement à *Chambala* » (le lieu où réside les *Mahatma*, les maîtres spirituels de l'Orient) (*Agni-Yoga*, p. 159). « Allumer son cœur » (N. Rœrich) signifie « devenir le collaborateur des forces lumineuses du Cosmos » et contribuer à l'évolution spirituelle du monde dans lequel nous vivons. C'est précisément au c. des hommes que D. Andreïev* a dédié sa *Rose du monde* [Roza mira]. Les forces providentielles, guides spirituels de l'humanité, avaient droit, selon lui, au titre d'« amis invisibles de notre cœur ».

ÉTUDES : Kireevskij I. V., *Kritika i èstetika*, M., 1979 ; Homâkov A. C., *Bogoslovskie i cerkovno-publističeskie stat'i*, Pg., 1915 ; Florenskij P., *Stolp i utverždenie istiny*, in : *Soč.* v 2 t., M. 1990, I ; Ûrkevič P. D., « Serdce i ego snačenie v duhovnoj žizni čeloveka, po učeniû slova Božiâ », in : *Filos. proizv.*, M. 1990 ; Vyšeslavcev B. P., « Serdce v hristianskoj i indijskoj mistike », in : *Voprosy filosofii*, 1990, N° 4 ; du même auteur, *Ètika preobražennogo Èrosa*, M., 1994 ; Il'in I. A., *Put' k očevidnosti*, M., 1993 ; du même auteur, *Poûčee serdce*. Kniga tihih sozercanij, in : *Soč.* v 2 t., M. 1994, II ; Rerih I., *Zažigajte serdca*, M., 1990 ; du même auteur, *Agni-joga. Mir ognennyj*, Novosibirsk, 1990 ; du même auteur, *Serdce*, M. 1992 ; Strel'cova G. Â., « Metafizika serdca », in : Strel'cova G. Â., *Paskal' i evropejskaâ kul'tura*, M., 1994 ; Tarasov B. N., *Myslâčij trostnik. Žizn' i tvorčestvo Paskalâ v vospriâtii russkih filosofov i pisatelej*, M. 2004.

G. Ia. Streltsova / Trad. P. Caussat

COLONNE ET LE FONDEMENT DE LA VÉRITÉ (La). Essai de théodicée orthodoxe en douze lettres – œuvre capitale de Florenski*. Le titre du livre reproduit les paroles de saint Paul : « … Afin… que tu saches comment te conduire dans la maison de Dieu, qui est l'Église du Dieu vivant, colonne et fondement de la vérité » (1 Tim. 3,15). Comme l'indique le sous-titre, cet ouvrage est une théodicée*, c'est-à-dire une

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

justification de Dieu dans un monde où le mal existe. Ce travail connut plusieurs rédactions successives, de 1908, époque où l'auteur achevait ses études à l'Acad. de théologie* de M. et terminait son mémoire « De la vérité religieuse », jusqu'en 1914, année où fut publiée la version intégrale du livre, aux éditions « Pout », dans laquelle entrèrent toutes les versions antérieures, y compris des passages lyriques. Florenski s'opposait à « la pensée antireligieuse moderne » (« Colonne du Mal ennemi de Dieu »), l'attachant au nom de Kant : après sa théodicée, il estimait indispensable d'écrire une anthropodicée – une justification religieuse de l'homme. À cette anthropodicée, intitulée *Sur les lignes de partage des eaux de la pensée* [U vodorazdelov mysli], restée inachevée, Florenski travailla en gros de 1910 à 1929. Tout au long des lettres qui constituent la *Colonne…*, il s'adresse à des êtres très chers – l'Ami (S. Troïtski) et le starets** – (Abba Isidore, hiéromoine du *skite*** de Gethsémani). Dans sa lettre à V. Kojévnikov** du 27 juillet 1912 il définit sa théodicée comme « achèvement de la *catharsis* », « mon âme enfin purifiée de toute modernité ». Dans cette œuvre, Florenski réfléchit sur certains problèmes théologiques fondamentaux, dans le contexte de la tradition chrétienne orientale (orthodoxe), mais en accordant une grande attention à leurs implications philosophiques. Il s'était donné pour tâche de réaliser une nouvelle fusion de la théologie, de la philosophie et de la science. Le sujet de la pensée philosophique, pour Florenski, est un « je méthodologique », antinomique, c'est-à-dire ni psychologique, ni impersonnel, mais concret et personnel et « dont les énergies propres sont en confluence avec celles de l'objet », s'efforçant de voir celui-ci dans son intégralité et de discerner ce qu'il a de typique dans ses particularités individuelles – ce qui s'apparente à la « création artistique ». Ces lettres posent le problème de la vérité. Les quatre premières étudient ses diverses conceptions en philosophie (réalisme, rationalisme, etc.) et en théologie (Sérapion Machkine**, Séraphin de Sarov* etc.), ainsi que les différents critères qui permettent de la définir. Il en arrive à la conclusion que la Vérité, si elle est, est antinomique (cf. Antinomisme*) – à la fois donnée dans l'intuition et connaissable par la raison, c'est-à-dire « à la fois intuitive et discursive ». Les termes qui la décrivent sont eux aussi antinomiques : « infinitude finie », « mouvement immobile », etc. La Vérité, « c'est l'Unité dans la totalité » ou encore « une seule essence en trois hypostases ». La doctrine de Florenski se rapproche ainsi de la métaphysique de l'unitotalité*. Dans la 3e lettre (« Tri-unité ») cette conception de la Vérité comme Trinité s'appuie principalement sur les œuvres des Pères de l'Église et sur l'analyse du concept de « foi ». Florenski n'est pas un dialecticien, mais un apologiste de la Vérité : « ou bien on se met en quête de la Trinité, ou bien on est voué à mourir dans la démence ». Son antirationalisme religieux le rapproche de Tertullien, de Grégoire de Nysse, de Léon Chestov*… La connaissance de la Vérité (4e lettre, « Lumière de la vérité »), c'est « l'entrée de Dieu en moi… et de moi en Dieu ». L'acte de connaissance est ontologique : celui qui accomplit l'acte de connaître est, tout à fait réellement, projeté hors de lui-même, et d'autre part l'objet de la connaissance entre en lui, ce qui trouve son expression dans l'amour et la foi. Une thèse gnoséologique est à la base de ce livre : « C'est la vérité qui fait que la raison est raison, et non la raison qui fait que la vérité est vérité ». La voie du scepticisme, pour Florenski, ne mène pas à la vérité. Ce qui y mène, c'est l'expérience spirituelle personnellement vécue. Elle conduit, non pas simplement à reconnaître la vérité, mais également son caractère tri-unitaire, à reconnaître qu'elle est « une seule essence en trois hypostases ». La vérité, loin d'être une abstraction, doit être un sujet

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

doué de vie et d'amour, car c'est à cela qu'aspire notre cœur. En reconnaissant l'amour comme ce qui constitue la vie intérieure de la vérité, nous sommes nécessairement amenés à reconnaître le caractère tri-unitaire de la vérité, où l'amour s'accomplit comme le rapport du *Je* au *Tu* par la force de l'Esprit qui est Amour. La vérité que notre cœur a une telle soif de connaître, c'est le sujet le plus haut de l'Amour, et l'Amour, comme tel, a par lui-même un pouvoir de conviction, il est source de foi. Aussi, pour appréhender et concevoir adéquatement le caractère tri-unitaire de la vérité, il faut obligatoirement atteindre à l'unité de la raison et de la foi. « S'étant abandonné en toute confiance et ayant cru que c'est là, dans cet effort, que se trouve la vérité, la raison doit renoncer à rester limitée dans les bornes de l'intellect, refuser le caractère clos des constructions purement intellectuelles et avoir recours à une nouvelle norme – devenir une raison nouvelle. C'est ce qui nécessite le dépassement de soi, la *prouesse* [podvig]**, en toute liberté ». Sous la forme de la raison raisonnante, la raison est vouée à périr, son renouvellement signifie se libérer de la suffisance de l'intellect, c'est-à-dire du rationalisme. Le rationalisme de Tolstoï* et son exigence d'une « foi raisonnable », Florenski les voyait comme un « orgueil diabolique » ; c'est « une fronde contre Dieu, fruit monstrueux de l'égoïsme humain, qui veut se soumettre jusqu'à Dieu même ». La raison se trouve placée en situation de faire un choix spirituel fondamental : ou bien rester dans l'incroyance et l'ignorance de la vérité, ou bien prendre le risque de choisir la foi, sans aucune garantie que ce risque en vaille la peine, mais avec l'espoir de se retrouver de l'autre côté du gouffre, de faire le partage entre la foi et l'incroyance et par là même trouver la vérité. Finalement c'est la vérité elle-même qui nous pousse à la chercher, qui nous conduit à elle par le chemin de cette recherche, nous incite à nous oublier nous-mêmes dans l'amour, à laisser nos doutes et à cesser de nous prendre pour le centre de l'univers. L'antinomisme est central dans la gnoséologie de Florenski. Il analyse dans la 6e lettre (« Contradiction ») les concepts de « contradiction » et d'« antinomie » dans l'histoire de la philosophie. C'est l'une des qualités essentielles aussi bien de la vérité en général que de la vérité religieuse en particulier. Tout jugement, quel qu'il soit, dans lequel nous tentons de la formuler, fait inévitablement apparaître une contradiction. Et pourtant « nous ne pouvons ni ne devons replâtrer les fissures des contradictions avec nos philosophèmes ! Que la contradiction reste aussi profonde qu'elle l'est. Si le monde connaissable est traversé de fissures et que nous ne pouvons, dans les faits, les éliminer, nous ne devons pas non plus les masquer ». La vérité est antinomie et pour cette raison, la méthode dont se réclame Florenski est la dialectique, qu'il conçoit comme une pensée vivante, intégrale, en devenir, assumant toutes les vivantes contradictions de l'être. Les multiples vérités contradictoires sont des savoirs sur la Vérité (avec une majuscule). Son caractère antinomique est bénéfique et fécond, parce qu'ainsi elle renferme en elle-même toutes les affirmations contraires, éventuellement hostiles, qui peuvent lui être opposées, et sont ainsi neutralisées d'avance. Adopter un pareil point de vue, si incommode pour le bon sens, oblige à faire effort sur soi-même. Mais sans prouesse, il n'est pas de vie spirituelle. Notre intelligence se doit d'accomplir cette prouesse : renoncer à soi-même dans la foi. « L'acte par lequel l'intelligence renonce à elle-même est l'énoncé de l'antinomie. Et réellement l'antinomie est la seule chose à laquelle on peut croire ». Si le dogme est vérité, alors il doit, même lui, être une antinomie. Le péché et le mal, qui fractionnent le monde et l'être de l'homme, procèdent eux-mêmes de la contradiction – Mort se nourrissant de la

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Vie (le Diable étant le non-étant, puisque Dieu est tout). Tel est aussi le péché : non-étant, anéantissant et stérile. Ce qui est par excellence le péché, en l'homme, ce sont l'athéisme, le matérialisme, la « ratiocination nue », qui rend toute chose « plate et banale » et particulièrement l'amour de soi, « auto-affirmation perverse ». Dans la 8e lettre (« La Géhenne »), Florenski évoque sa propre expérience spirituelle de la « géhenne » (« l'état de péché à son degré suprême », qui est aussi, par antinomie, le « degré inférieur du spirituel »), – cette période où il fut aux frontières d'une terrible nuit sans la moindre lueur (le salut étant venu plus tard). La « géhenne », ce sont les vibrations de l'« âme enténébrée » qui l'empêchent de voir la « Colonne de la Vérité ». « Là-haut, dans la Jérusalem Céleste, ils [le mal et le péché] n'existent plus ; ici-bas, en revanche (dans ce monde-ci, celui de la nature), la contradiction est en toutes choses ». Pourtant, Florenski rappelle que dans le christianisme, la vie éternelle est promise non seulement à l'âme, mais aussi au corps. Au-delà du corps ontologiquement superficiel Florenski entrevoit « la profondeur mystérieuse de notre être », et c'est le cœur* qui est reconnu comme le centre de la spiritualité de l'homme. Dans la 9e Lettre (« Créature ») le thème essentiel est celui du corps de l'homme et de la créature. Celle-ci, comme telle, est aimée de Dieu (et elle-même répond à son amour), et même les démons et les diables méritent une forme de « tendresse ». Dans la Postface, Florenski revient sur la totale antinomie de l'être, l'existence de la raison n'étant possible qu'en vertu de l'existence de la Sainte Trinité. « À travers les fissures béantes… de la raison s'aperçoit l'azur de l'Éternité ». Ce qui peut surmonter la contradiction, ce n'est pas l'édification d'une société meilleure ni les déductions des philosophes, mais « la vérité et l'amour de la lumière au triple rayonnement, montré par le Christ et reflété dans Son Église et ses justes ». Pour cela il faut river son clou à l'intellect, rompre le cercle logique de ses concepts définitifs et entrer dans une nouvelle sphère – celle de l'infini, de ce qui est inaccessible à l'intelligence et pour elle absurde. Ce type de prouesse, les mathématiques l'ont accompli, avec l'introduction des nombres irrationnels. C'est aussi ce que doit faire la philosophie, devenant philosophie de la prouesse créatrice – celle de la pensée qui cherche et qui trouve le nouveau, l'impensé. Dans la 2e partie du livre « Éclaircissements et démonstration de diverses particularités, présupposées dans le texte comme déjà prouvées ») Florenski complète le texte de base de sa théodicée en considérant l'infini en puissance et en acte, le lien de l'irrationnel en mathématiques et du dogme, la dialectique de la vie et de la mort, l'identité du Destin et du Temps, la spiritualité mystérieuse du cœur, le sens du terme « antinomie » etc. Ainsi, le principal « objet » de la connaissance est la Vérité, (c'est-à-dire la Sainte Trinité) et le chemin qui conduit à elle. Et sa *Colonne* est avant tout l'Église. C'est pourquoi, dès son adresse « Au lecteur », la visée de Florenski était l'*ecclésialité* [cerkovnost'], vue comme « repos suprême » et « vie nouvelle » dans l'esprit, la meilleure forme d'ecclésialité étant celle de l'orthodoxie, et non celle du catholicisme avec son « fanatisme du canonique », ni celle du protestantisme, avec son « fanatisme du scientifique ». Dans la 11e lettre (« Amitié ») l'amitié sincère était définie comme « contemplation de soi à travers l'Autre en Dieu », son absence confinerait à l'absence de Dieu. Elle n'est pas seulement psychologique ni éthique, mais à la fois ontologique et mystique. C'est elle qui a été la « molécule » de la communauté chrétienne et a constitué cette « parcelle du Corps du Christ » qu'est l'Église. À la *Colonne* Florenski rapporte une multitude de phénomènes spirituels, l'Église mais également la *Sophia*. (Cf. Sophiologie*). C'est à la *Sophia*, spiritualité originelle de la

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

créature, qu'est consacrée la 10e Lettre. Sur le plan ontologique, le terme *Sophia* a chez Florenski des facettes multiples. C'est « le système des pensées du Créateur pour le monde » et « l'Amour créateur de Dieu » etc. La Sagesse « se confond presque avec la Sainte Trinité », mais « unique en Dieu, elle est multiple dans le créé ». Du point de vue du Père, elle est éternité et puissance ; du point de vue du Fils, elle donne sens à l'existence de la créature ; du point de vue de l'Esprit, elle sanctifie l'existence de la créature. Le chemin vers la vérité, c'est fondamentalement celui des saints byzantins et russes, des hésychastes*, le chemin de l'ascétisme mystique orthodoxe. Les conditions pour y parvenir sont la purification de l'âme et du corps, la prouesse de la foi et l'attente de la révélation. La publication de la *Colonne* a suscité une vive polémique en philosophie et en théologie (Taréiev, Florovski*, Zenkovski*, etc.), qui se poursuit, bien qu'avec une intensité moindre, jusqu'à nos jours (P. Galtseva et al.). Ce livre demeure aujourd'hui l'un des ouvrages les plus ardus et les plus précieux de la philosophie religieuse russe.

Œuvre : *Stolp i utverždenie istiny*, M., 1990, M., 1995 ; *Stolp i utverždenie istiny*, éd. ACT, M., 2007 ; en franç. : *La Colonne et le fondement de la vérité*, L'Age d'Homme, 1975 et 1994.

Études : Berdâev N. A. « Stilizovannoe hristianstvo », in : *Russkaâ mysl'*, 1914, janv. ; Florovskij G,. *Puti russkogo bogosloviâ*, P., 1937 – Vilnius, 1991 ; en franç. : Florovsky G., *Les Voies de la théologie russe*, L'Age d'Homme, 2001 ; Igumen Andronik (Trubačev), « 75 let "Stolpu i utverždeniû istiny" », in : *Kniga 1989. Pamâtnye daty*, M., 1989 ; Polovinkin S.M., *P. A. Florenski : Logos protiv haosa*, M., 1989 ; Zenkovsky B., *Histoire…*, IV, Chap. VI, 2-3 ; Žust M., *À la recherche de la vérité vivante. L'expérience religieuse de Pavel A. Florenskij (1882-1937)*, Rome, 2002 ; Marxer F., « Le problème de la vérité et de la tradition chez Pavel Florenski », in : *Istina*, 1980, vol. 25, N° 3.

L. P. Voronkova, V.L. Kourabtsev (1995) / Trad. R. Marichal
V. I. Kouraïev (2007) / Trad. F. Lesourd
Synthèse : F. Lesourd

COMMUNE PAYSANNE [obĉina] (pour la définition précise de ce mot, désignant un groupe de paysans, essentiellement ceux d'un même village, qui travaillent des terres appartenant à la commune redistribuées régulièrement, nous renvoyons au livre de Michel Heller, *Histoire de la Russie et de son empire*, P., 1997, p. 718-719 – N. du. T.) Outre toute une série d'organisations de type communautaire (telles que villes fonctionnant en communes, sociétés d'entraide fondées sur l'origine géographique de leurs membres, fraternités religieuses) le terme *commune paysanne* a désigné, et c'est sous ce sens qu'il est le plus connu, un type original d'organisation de la production agricole et de la vie paysanne fondé sur l'usage collectif de la terre qui fut, au XIXe et au début du XXe siècles, un objet d'étude pour ceux qui se penchèrent sur la vie de la société russe. La partie de la noblesse opposée au pouvoir impérial qui prit parti au début du siècle pour la libération des serfs militait pour le développement d'une c. p. libre. Dans sa *Justice russe* [Russkaâ pravda], Pestel* se propose de faire contribuer la c.p. au processus de transformation qui affectera la Russie, et ce pour éviter les conséquences funestes induites par la propriété privée de la terre. À partir du début des années 40 du XIXe siècle l'intérêt pour la c.p. grandit : les slavophiles voient en elle la seule institution sociale (et c'est en Russie qu'elle s'est conservée) où la moralité de l'individu est indissociable de celle de la société. La vie au sein de la c.p. selon Kiréievski*, a une influence bienfaisante sur l'éducation de la spiritualité. Khomiakov*

rattache la c.p. russe aux spécificités de l'orthodoxie ainsi qu'au génie des peuples slaves. Bien que certains slavophiles (cf. Slavophilisme*) tel Kochelev**, aient mis en doute le caractère immuable de la c.p., la considérant comme un stade de développement déjà dépassé par beaucoup de peuples, elle n'en était pas moins dans leur idéal social la cellule à la source de la société future. Khomiakov distingue deux fonctions principales de la c.p.: une fonction productive et une fonction administrative, à conserver intégralement dans l'avenir. Il considère aussi que « la c.p. connaît et connaîtra un prolongement naturel dans le domaine industriel » (Khomiakov A., *Œuvres complètes* [Poln. sobr. soč.], III, p. 467, cf. bibl.). Il se représente la Russie comme « une immense c.p. », propriétaire effectif de toute la terre russe. Analysant la vie de la c.p., Khomiakov y voit la manifestation de la *sobornost* [conciliarité]* qui a trouvé son expression selon lui dans le caractère du peuple russe. Lorsque des décisions étaient prises dans les assemblées paysannes, c'était toujours à l'unanimité, puisque l'intérêt général primait sur les intérêts particuliers. Selon la doctrine slavophile, l'homme russe, lorsqu'il renonce à une partie de ses droits et de sa liberté d'action, ne fait que s'élever. La présence d'une majorité lors d'un vote signifie qu'une violence s'exerce contre la minorité, ce qui annonce que des antagonismes vont se développer dans la société. « Dans l'histoire de notre patrie, écrit Khomiakov, l'idée d'unité telle qu'elle est incarnée par la commune paysanne a toujours été la pierre angulaire de toutes les formes de la vie sociale; mais longtemps les petites communautés ont été en lutte contre l'idée d'une grande. Finalement l'idée de l'unité au sein d'une grande communauté l'a emporté… Alors chacun a pu voir que cette unité que l'on avait prise pour le produit du hasard historique était bel et bien l'émanation de la terre russe. » (*Ibid.,* I, p. 97). En 1849 Herzen*, dans son article « La Russie » [Rossiâ], traite de la c.p. Il est sous l'influence de l'ouvrage de Haxthausen, *Studien über die inneren Zustände das Volksleben und insbesondere die ländichen Einrichtungen Russlands* [Études des relations internes de la vie populaire et plus particulièrement des institutions paysannes de Russie], paru en 1847. Le chercheur allemand, spécialiste des questions agraires, a eu de longs entretiens avec les slavophiles, et ils ont su le convaincre des vertus de ce mode d'organisation de la production agricole, qui présentait l'avantage d'éviter l'extension du prolétariat et les ébranlements révolutionnaires qui pouvaient en résulter. Au début des années 50 Herzen élabore sa théorie d'un socialisme fondé sur la c.p., dont les grands principes reprennent pour l'essentiel l'idéal social des slavophiles. Ce qui n'empêche pas des différences de taille. Herzen n'établit pas de lien entre la c.p. et les particularités de l'orthodoxie. Pour lui la c.p. ne saurait être le lieu où la liberté et les droits civiques de chaque individu pris séparément sont écrasés, faute de quoi elle serait l'un des principaux obstacles à l'instauration du socialisme. Dans la seconde moitié des années 50 la polémique autour de la c.p. occupe les pages des revues. Ainsi, dans le *Rousski vestnik,* Tchitchérine* affirme que dès l'origine la c.p. russe ne diffère en rien de la *marka* des anciens Germains qui au cours de l'histoire est passée par toutes les étapes: d'abord phénomène de nature clanique, elle devient ensuite une modalité de la propriété du sol, puis une base utilisée par l'État pour fixer l'impôt. I. Beliaev, dans les colonnes de *Rousskaïa beséda,* organe des slavophiles, admet que chez tous les peuples a existé une c.p. de nature clanique, mais ajoute que chez les Russes elle était déjà fondée sur un contrat à l'époque de l'arrivée des Varègues**. Le génie du peuple conférait une telle force à la c.p. en Russie que tous les organes de pouvoir, que ce soit au niveau de l'État ou au niveau

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

local, étaient contraints de compter avec elle. Tchernychevski*, lui, ne voit dans la c.p. telle qu'elle existe que le point de départ de ce qu'elle pourrait devenir : se fondant sur l'exemple des paysans de la province de Samara, il conclut à la nécessité du travail en commun, avec répartition non pas des terres, mais des fruits du travail. Il estime qu'une telle réorganisation de la c.p. n'est réalisable que dans l'avenir. Il distingue trois stades successifs dans la c.p. : la possession collective du sol sans travail productif en commun, la possession collective du sol avec travail productif en commun, et enfin la possession collective du sol avec travail productif en commun et répartition par la communauté des fruits du travail. Dans son article « Critique des préjugés philosophiques contre la propriété commune de la terre » [Kritika filosofskih predubeždenij protiv obĉinnogo zemlevladeniâ] (1859), il montre qu'il est possible d'appliquer les principes de la c.p. à une étape plus avancée de l'histoire de l'humanité, en faisant l'économie des phases intermédiaires. Après la réforme de 1861, il est moins optimiste quant aux perspectives offertes par la c.p., dont la persistance en Russie ne fait jamais que témoigner de l'existence de relations de type patriarcal au sein de la société. Les peuples les plus avancés, selon Tchernyschevski, n'ont eu nul besoin de la Russie pour progresser vers le socialisme, ils n'avaient rien à emprunter à sa c.p. Dans son évolution ultérieure l'idéologie populiste entretient avec la c.p. un rapport particulier. Bakounine* et Kropotkine* veulent en faire la cellule à l'origine de la société nouvelle, cette union de c.p. autogérées qui se passera d'État. Beaucoup de populistes estiment que la désagrégation de la c.p. telle qu'on peut l'observer après la mise en place de la réforme agraire de 1861 peut avoir les conséquences les plus funestes pour l'avenir de la Russie. Dans la deuxième moitié du XIXe siècle commence une période d'étude active des processus internes à l'œuvre dans la c.p., basée sur les résultats de différentes recherches économiques, historiques, sociales, et utilisant de nombreuses données statistiques. En 1900 sort le premier tome de l'ouvrage de K. Katchorovski, *La Commune paysanne russe* [Russkaâ obĉina]. La principale question qui préoccupe l'opinion publique à l'époque est de savoir s'il est possible de la conserver, voire judicieux de la laisser perdurer. Le populisme* traverse une crise de plus en plus profonde, qui est loin d'être étrangère à celle qui affecte la c.p. elle-même. Lénine* estime qu'au tournant du siècle la c.p. est une survivance « moyenâgeuse », « archaïque », « à moitié liée au servage ». L'essor des rapports de production capitalistes et la différenciation sociale qui s'opère au sein de la paysannerie lui portent des coups toujours plus durs. Les mutations introduites dans le monde agricole par Stolypine**, et destinées pour une large part à la faire disparaître, auront sur elle un effet déterminant. Et pourtant, après le séisme révolutionnaire de 1917, la c.p. connaîtra un regain de vitalité. Des chercheurs tels que A. Tchaïanov**, Kondratiev*, et al. apportent leur contribution à l'étude de la c.p., dans laquelle ils voient un modèle original de gestion du rapport consommation / production. À l'époque soviétique certains des éléments de la c.p. se sont conservés : le rôle du collectif, la tradition d'égalité, l'autonomie de gestion, l'entraide entre voisins. À notre époque la production agricole fondée sur des bases collectives connaît une grave crise et le débat sur ses perspectives d'avenir fait un retour en force. L'avenir des campagnes russes, porteuses de la tradition de la c.p., est une question qui garde toute son actualité.

ÉTUDES : Homâkov A. S., « O sel'skoj obĉine », in : *O starom i novom : stat'i i očerki*, M., 1988, p. 159-167 ; du même auteur : *Poln. sobr. soč.*, M., 1914 ; Kučumova L. I., *Sel'skaâ obĉina v Rossii*, M., 1994 ; Aleksandrov V. A., *Sel'skaâ obĉina v Rossii XVII-nač. XIX vv.*, M., 1983 ;

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Milov L.V., *Velikorusskij pahar' i osobennosti istoričeskogo processa*, M., 1998 ; Konovalov F. Â., Vzaimootnošeniâ vnutri krest'ânskoj obĉiny (na materialah severnoj derevni vtoroj polovinoy XIX v.), in : *Evropejskij Sever : Istoriâ i sovremennost'*. Tezisy dokl. vseros. nauč. konf., Petrozavodsk, 1990 ; Danilov V.P., « Krest'ânskaâ revolûciâ v Rossii. 1902-1922 », in : *Krest'âne i vlast'*. Materialy konf., M.-Tambov, 1996, p. 4-23 ; Buhovec O. G., « Mental'nost' i social'noe povedenie krest'ân », in : *Mentalitet i agrarnoe razvitie Rossii (XIX-XX vv.)*. Materialy meždunarod. konf., M., 1996 ; Zyrânov P.N., *Krest'ânskaâ obĉina Evropejskoj Rossii*. 1907-1914, M., 1992 ; Gromyko M.M., « Mesto sel'skoj (territorial'noj, sosedskoj) obĉiny v social'nom mehanizme formirovaniâ, hraneniâ i izmeneniâ tradicii », in : *Soveckaâ Etnografiâ*, 1984, pp 70-80 ; Fursov V.N., « Krest'ânskoe zemlevladenie i zemlepol'zovanie v central'no-černozemnyh guberniâh v poreformennyj period », in : *Formy sel'sko-hozâjstvennogo proizvodstva i gosudarstvennogo regulirovaniâ*, M., 1995 ; Bakounine T., Confino M., Kastler C., Kerblay B., Péchoux R. P., Philippot R., Portal R., Le Statut des paysans libérés du servage, 1861-1961, in : *Études sur l'histoire, l'économie et la sociologie des pays slaves*, VI, EHESS P. 1963 ; Marxer B., *Idéologie foncière en Russie*, P., 2003.

A. A. Popov, P. I. Simouch / Trad. J. Prébet

CONCEPTUALISME – mouvement d'ampleur internationale, né vers la fin des années 1960 à l'intérieur du courant postmoderniste et concernant initialement le domaine des arts plastiques et musicaux, pour gagner bientôt la poésie et la littérature. Parmi les précurseurs du mouvement en Occident, on peut citer Magritte avec son « Ceci n'est pas une pipe » (1929), et le dadaïste Marcel Duchamp. Toutefois les vrais initiateurs (non seulement artistes, mais théoriciens) sont Joseph Kosuth et Sol Lewit. Joseph Kosuth avec son célèbre *One and Three Chairs* (1965), souligne l'équivalence communicative des trois variantes de chaise, photographique, réelle et verbale, tandis que l'objet perd son relief spécifique, tout autre objet pouvant réaliser la même fonction communicative. Sol Lewit saisit dans la création la suprématie de la dimension conceptuelle, moteur de la mise à exécution du projet mental, qui constitue le réel contenu de l'œuvre ; la prédominance assignée à la valeur communicative de l'objet artistique comporte aussi le dépassement de la spécificité des arts. On classe parmi les conceptualistes les membres du mouvement *Fluxus* (introduit dans les années 60 à NewYork par le lituanien Georges Maciunas), dont les tendances fondamentales, résumées dans les expressions « l'art est facile » et « tout est art », sont l'indétermination, la prédilection pour le fortuit, dans la variété incohérente de la vie, la pauvreté voulue des moyens artistiques, le mélange de différentes techniques et différents domaines artistiques et le déplacement du phénomène artistique vers le banal et la production en série. Mais cette extension rend le C. difficilement repérable par rapport aux autres tendances de l'art et de la littérature *underground* (ou, en général, postmoderne). En effet, pour ce qui concerne la Russie, Bakstein soutient que le terme C. dans la dernière période est devenu le « synonyme » par excellence, « produit de la synthèse d'une multiplicité de tendances artistiques occidentales, à savoir le surréalisme, le pop'art, le C., l'art de la performance » (*Dictionnaire des termes de l'école conceptuelle russe* [Slovar' terminov moskovskoj konceptual'noj školy]). Tandis que M. Èpstein définit le mouvement comme « la variante russe la plus radicale du postmodernisme » (*Russian postmodernism*). Considéré comme un événement central de la culture non officielle de la dernière période du socialisme, le C. russe débute entre la fin des années 60 et le milieu des années 70. Il rassemble D. Prigov (sculpteur, poète et écrivain), A. Monastyrski (philologue, poète, artiste plastique, créateur du groupe d'action « Kollektivnye Deïstvia » (« Actions collectives ») et des archives MANI, « Moskovskij Arhiv Novogo Iskusstva » (« Archives moscovites d'art nouveau »), V.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Sorokine (ingénieur chimiste, écrivain) et al. À côté du secteur artistique (I. Kabakov, E. Boulatova, A. Monastyrski, V. Komar, A. Melamid), il existait aussi une poésie nommée *concrète* (V. Nékrassov, L. Rubinstein, I. Cholin, J. Satounovski, G. Sapgir, V. Bachtchanian, S. Lën, È. Limonov). Pendant les années 70, leurs œuvres étaient diffusées en *samizdat*. Ils se référaient à la tradition de l'OBERIOU, à celle de Malévitch* et Tatline. En même temps, la séduction exercée par la langue idéologique et l'iconographie de l'art soviétique sur V. Sorokine, P. Pepperstein entre autres, montre bien que les conceptualistes étaient « esthétiquement dépendants par rapport au réalisme socialiste » (I. Bakstein, *Dictionnaire…)*, qui, pour la plupart représentait un objet d'étude, plutôt qu'un objet de critique (V. Kouritsyne, *Le postmodernisme littéraire russe* [Russkij literaturnyj postmodernizm]). Cette relation avec le *sots-art* (art socialiste) soviétique (et aussi avec le *pop'art* occidental) s'exprimait aussi dans le penchant du mouvement pour les archives (M. Berg, *Littératurocratie* [Literaturokratiâ]). En 1987 se constitue, sous la dénomination de *Herméneutique des médecins* [Medicinskaâ Germenevtika] (*MG*) un groupe de conceptualistes issus des milieux de la psychologie et de la psychiatrie (originairement S. Anoufriev, Ju. Leiderman, P. Pepperstein, et V. Fiodorov). L'« art conceptuel », selon l'appellation originelle, manifeste l'aspiration de l'artiste à se libérer du prestige de l'objet, en s'attachant à l'idée d'une part, et aux instruments et techniques de sa réalisation d'autre part. Ce détachement par rapport à l'objet artistique caractérise plusieurs groupes et tendances de la culture non officielle, et représente non seulement le rejet de toute espèce d'autorité (culturelle, éthique ou idéologique), mais aussi l'adhésion au mythe d'un art libéré de tous les instruments du pouvoir, y compris le pouvoir économique, dont dépend la production. Le groupe anglais « Art and Language », par exemple, théorisait un art *pensé*, dont il refusait le résultat tangible, parce que celui-ci dépend des lois du marché. Il en va de même pour divers groupes d'écrivains de Leningrad dans les années 1964-1970, comme le *VERPA* (ou bien « AKhV » des initiales des deux fondateurs, A. Khvostenko et A. Volokhonsky), et les *Khelenutki* (dont le *leader* était V. Erl', pseudonyme de V. Gorbounov). Ces derniers dédaignent la publicité et déclarent être attirés par les expériences avant-gardistes. Dans leur manifeste, au lieu d'énoncer des principes, ils énumèrent les différentes possibilités de passer le temps ensemble, entre amis : « Nous pouvons / a) faire des vers,/ b) créer de la prose ; /c) jouer des pièces ; /…/ ; e) nous promener ; /f) rire ; /g) jouer aux dames ; etc. » (S. Savicki, *Dossier de…* [*Ličnoe delo …*]). Mais l'idée d'un art *pur,* sans compromis, « sans marché », se révéla bientôt utopique. En Russie, au début des années 70, avait cours dans le milieu des artistes non-conformistes un petit commerce d'œuvres d'art à l'intention d'acquéreurs occidentaux. En 1992 à M. est créé le premier centre d'art contemporain sous le patronage de l'État et sous la direction de Léonide Bajanov, critique d'art. Plusieurs organisations artistiques indépendantes voient le jour. Tatiana Mikhaïlovskaïa fonde à M. l'un des clubs poétiques et littéraires les plus réputés, où chaque semaine on lit et analyse la poésie actuelle. Plusieurs membres de ces groupes parviennent à la célébrité, ils donnent à la presse leurs écrits auparavant diffusés en *samizdat*, ou bien publiés en Occident. Quelques-uns d'entre eux, comme les conceptualistes Ilya Kabakov et Viktor Pivovarov et les poètes du « groupe de Lianozovo », Genrikh Sapgir et Igor Kholin, tous illustrateurs et écrivains travaillant pour les éditions d'État de livres pour enfants, entrent dans l'Union des artistes de l'URSS. À partir de 1989 les œuvres de D. Prigov (poète et écrivain considéré le plus important entre les conceptualistes)

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

étaient publiées même en Russie, et en 1993 l'auteur reçoit le prix Pouchkine. Le résultat était inévitable : « l'*Underground* est devenu un classique », écrit A. Doline à propos d'un recueil de Prigov (*Rousski Journal*, 3.10.1997). En 1998 L. Rubinstein annonce la fin du C., en lui assignant des limites chronologiques étroites : de la moitié des années 70 au début des années 80. En tant qu'idée *rapprochant* plusieurs artistes, il appartiendrait désormais au passé, comme un phénomène de l'histoire des arts (*Rousski Journal*, 21.4.98). Pour I. Bakstein au contraire c'est justement « sur l'arrière-plan de sa muséification progressive » que le C. moscovite a produit des situations non conventionnelles (*Dictionnaire*…). Le rejet du principe élitaire et de l'art comme concept univoque, qui réunit toutes les tendances postmodernes, finit pour promouvoir la primauté d'une *praxis* artistique qui élude les justifications théoriques en s'imposant par sa *gestualité* individuelle, et en même temps s'affranchit aussi de l'enthousiasme utopique propre aux premières avant-gardes, avec leur aspiration à créer une alternative puissante à la tradition perçue comme mortifère et oppressive. De ce point de vue le groupe n'apparaît pas comme le promoteur d'une révolution (culturelle, idéologique ou politique), mais représente plutôt une *zone* de rencontre où s'exerce l'individualisme artistique, et les conceptions esthétiques des différents auteurs sont au mieux le résultat descriptif de leur propre pratique. Tout le mouvement se ramène finalement à des « constructions et modifications ininterrompues d'un nombre indéfini d'opinions, jugements, situations avec leurs dénominations, mises au point, comparaisons, catalogages, usage parodique et ironique de modèles linguistiques empruntés au domaine familier, littéraire, politique et de toute façon isolés du contexte réel dans lequel ils sont mécaniquement produits » (V. Letsev, *Le conceptualisme* [Konceptualizm], Daugava, 1989 n. 8). L'appellation « conceptuel », que le mouvement a adoptée, ne désigne pas seulement la fonction médiatrice de l'art, mais implique aussi une signification spéciale du concept, interprété dans le sens de signe-symbole non d'objets concrets, mais de complexes émotionnels-sentimentaux individuels et collectifs, dont l'usage métaphorique et suggestif est pensé comme une extension de la connaissance. La pratique même de la déconstruction ne met pas en évidence des résultats objectifs, mais seulement un effort qui se renouvelle sans cesse. Prigov affirme : « Ce qui compte dans l'art, c'est l'énergie, le reste est secondaire ». D'un autre côté, la *formule du connu* [Formula izvestnogo] dans le *Dictionnaire des termes,* se révèle une déformation du dicton socratique *savoir qu'on ne sait rien* : « Nous savons exactement ce que nous ne savons pas, si l'Inconnu nous est connu ou bien non » (*Dialogue* entre S. Anufriev et P. Pepperstein, 1988). L'absolu inconnu et l'inconnu relatif se valent, parce que la réflexion et le discours n'ont pas de fondement dans un critère unique. Et donc il n'est pas question d'un savoir, mais plutôt d'un *sentir*, qui concerne même la conscience de soi, c'est-à-dire la conscience de vivre *en marge*, aux confins entre routine et culture. Pour l'artiste, ne pas être *assis* dans un contexte (social, linguistique etc.) déterminé, c'est, avant toute chose, comme l'admet Prigov, « une défense psychologique » contre un système répressif, une défense esthétiquement organisée (Interview, *Rousski Journal*, 21.4.98). Pour Bakstein, le C. moscovite se caractérise, plutôt que par l'événement artistique, par « une structure intellectuelle profonde et morcelée, avec sa philosophie, sa théorie et ses nombreuses pratiques esthétiques » (*Dictionnaire*…). On a défini le C. comme « une poétique de signes… intentionnellement abstraits de cette réalité qu'ils seraient appelés à signifier, une poétique de schémas et de clichés, qui révèle la distance entre les formes et les subs-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tances, entre le sens et la chose » (M. Èpstein, *Thèses sur le matérialisme et le conceptualisme* [Tezisy o metarializme i konceptualizme], Colloque du 8.6.1983. Le débat sur le postmoderne et ses tendances a conduit les conceptualistes (ou bien les ex-conceptualistes) à repenser l'unité du mouvement non seulement dans la sphère pratique, mais aussi dans celle d'une *théorisation* tout à fait particulière : « une philosophie artistique » comme la définit V. Kouritsyne (Le postmodernisme russe littéraire [*Russkij literaturnyj postmodernizm*]). De l'autre coté A. Monastyrski présente le *Dictionnaire des termes* comme le projet d'une création non seulement de méthodologies, mais aussi de « principes du discours esthétique ». Une création qui, au contraire de la philosophie, ne suit pas les tracés logiques de la pensée, mais plutôt les procédés poétiques. L'auteur ici se réfère à une poétique du *non existant*, de ce qui « au début n'exige rien d'autre que la confiance en soi même et seulement ensuite l'intelligence », et qui en utilisant un nouveau type de métaphorisation, vide le concept de son contenu concret polysémique, que l'auteur remplace par le produit de sa propre interprétation, intentionnellement tout à fait relative (au moment historique-culturel, à l'expérience personnelle etc.). Une telle poétique constitue « un voyage », dont les étapes sont notées sur une carte objectale « composée de l'ensemble des gestualités artistiques, des points de repère commerciaux ». Mais il y a aussi, pour ce voyage, une carte de projets et d'idées, qui indique les buts, non comme des situations définitives, mais comme des « lieux intéressants » vers lesquels le groupe avance. *Ces idéaux* sont toujours indéterminés pour permettre à la vie de se renouveler à chaque instant. « L'art – conclut I. Leiderman – c'est seulement une *adjonction au monde* – et une adjonction dont le monde n'a pas besoin ». Témoins de cette liberté arbitraire, les articles du *Dictionnaire*, adjoints par les différents auteurs au texte commun, n'ont pas une fonction explicative et ne sont pas une reconstruction de l'histoire du groupe, encore moins de ses théories. Ce sont des textes littéraires auto-suffisants, qui existent ici et maintenant, et expriment l'*aller vers nulle part* [nikuda] « heureux, esthétique » de chacun des auteurs.

ÉTUDES : Principales sources d'information sur l'art conceptuel russe : *Kollektivnye Dejstviâ* (KD). *Poezdki za gorod*, 5 vol., Ad Marginem, M. 1998 ; *Angels of History* (catalogue), Mercatorfonds, Bruxelles / Europalia International, Bruxelles/Centre Rosizo, M. 2005 ; Dolinin V., Ivanov V. et al., *Samizdat Leningrada 1950-1980*. Literaturnaâ ènciklopediâ, Novoe literaturnoe obozrenie, M. 2003 ; S. Savickij, *Andergraund. Istoria i mify Leningradskoj neoficial'noj literatury*, Novoe lit. obozrenie, M. 2002 ; V. V. Ogryzko, *Iz pokoleniâ šestidesâtnikov*. Materialy k slovarû russkih pisatelej dvadcatogo veka, Literaturnaâ Rossiâ, M. 2003. Parmi les écrits théoriques des conceptualistes : Groys B., *Gesamtkunstwerk Stalin*, München-Wien, Hanser Verlag (Ed. Akzente), 1988, tr. r. : *Utopiâ i obmen (Stil' Stalin)*, M., 1993,tr. fr. : *Staline. Œuvre d'art totale*, Nîmes 1990, il y a aussi une tr. it., amér. et jap. ; Anufriev S., Leiderman Ju., Pepperstein P., *Na šesti knigah. Inspekciâ « medgermenevtika »*, Kunsthalle, Düsseldorf, 1990 ; A. Monastyrskij, *Slovar' terminov moskovskoj konceptual'noj školy*, M., Ad Marginem, 1999 (avec une très large bibliographie des écrits de chaque conceptualiste) ; Groys B., *Zeitgenössische Kunst aus Moskau. Von der Neo-Avantgarde zum Post-Stalinismus*, München, 1991 ; Groïs B., Kabakov I., *Die Kunst des Fliehens*, München-Wien, Hanser Verlag (Edition Akzente), 1991, tr. r. : *Dialogi* (1990-1994), M., Ad Marginem, 1999. Parmi les écrits critiques : Èpstein M., *After the Future : The Paradoxes of Postmodernism and Contemporary Russian Culture*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1995 ; du même auteur : *Russian Postmodernism : New Perspectives on Post-Soviet Culture*, N.Y., Oxford, Berghahn Books, 1999 ; M. Berg, *Literaturokratiâ. Problema prisvoeniâ i pereraspredeleniâ vlasti v literature*, M., Novoe literaurnoe obozrenie, 2000 ; V. Kuricyn, *Russkij literaturnyj postmodernizm*, M., OGI, 2000 ; Skoropanova I.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

S., Russkaâ postmodernistskaâ literatura, Flinta-Nauka, M. 2004; Sabbatini M., *« Quel que si metteva in rima » : cultura e poesia underground a Leningrado*, Europa Orientalis, Univ. de Salerno, 2008.

Angela Dioletta Siclari

CONCILIARITÉ : voir à ***SOBORNOST***

CONSERVATISME – terme désignant les forces politiques qui à telle ou telle période ont combattu pour la préservation des fondements traditionnels de la vie sociale, et définissant également un certain type ou style de pensée. Dans la pensée philosophique russe, on trouve des traces manifestes de c. dans la conception du monde des slavophiles (cf. Slavophilisme*). Ici, la pensée conservatrice prend une forme romantique. Le c. est également représenté par des occidentalistes* : tel le célèbre critique littéraire Vassili Botkine** (1812, M.-1869, SPb.), adepte du positivisme*, d'un certain « matérialisme économique » affirmant l'importance des facteurs économiques dans l'évolution de la société, mais rejetant tout révolutionnarisme et tout catastrophisme, surtout après 1848 ; tel également le journaliste d'opinion Pavel Annenkov** (1812 ou 1813, M.-1887, Dresde), hostile à toute forme d'idéalisme spéculatif, ami de Marx mais opposé aux idéaux socialistes et aux méthodes révolutionnaires de transformation de la société, dont les mémoires sont une source précieuse pour l'étude des mouvements d'idées en Russie au XIXe s. C'est C. Léontiev* qui représente l'exemple le plus clair du c. en Russie. Pourtant, à l'état pur, ce type de pensée y est assez peu répandu. En dehors des cas déjà cités, on peut mentionner Joukovski*, Pogodine** – l'un des créateurs de l'idéologie nationale [narodnost']* officielle –, Chevyriov*, Pobedonostsev*, ainsi qu'une forte tradition conservatrice dans les acad. de théologie*. Dans le contexte de ces dernières, il faut mentionner Gogotski* (dont l'article, « Deux types de progrès » [Dva tipa progressa], montre à l'évidence une adhésion à ce type de pensée), Iourkiévitch*, Koudriavtsev-Platonov*. Dans la plupart des cas, le c. entrait en combinaison avec un autre type de pensée, par ex. la pensée libérale (cf. Libéralisme*). Le c. suppose le refus de tout extrémisme, quelle que soit sa nuance et sa forme. En ce sens, la pensée conservatrice s'oppose à l'idéologie d'extrême droite ultra-réactionnaire (dont les positions de Katkov** après 1863 fournissent l'exemple), aussi bien qu'à l'idéologie radicale, d'extrême gauche, qui acquiert, à partir du milieu du XIXe s., une grande popularité auprès des intellectuels (démocrates révolutionnaires, populistes*, S.R., anarchistes). Ce qui distingue le c., c'est sa modération dans la façon d'aborder n'importe quel problème, sa recherche d'un compromis entre le nouveau en train de surgir (processus objectif, pour le c., mais qui doit être soumis à une régulation très précise) et la tradition établie. Toutes les formes possibles de « rejet du passé » (dont la forme extrême est le nihilisme*) sont refusées. Il est particulièrement intéressant d'examiner les liens qui existent entre le c. et le libéralisme. D'habitude, on les oppose l'un à l'autre, ils sont présentés comme deux antipodes entre lesquelles ne peut exister aucun point commun. Cependant, s'il est juste de mettre ces deux termes en opposition (en profondeur, ils reposent effectivement sur des fondements différents), il n'en reste pas moins qu'à certains moments, au lieu d'apparaître comme s'excluant mutuellement, ils montrent certaines convergences. L'analyse de la pensée conservatrice, on l'a vu, est portée au compromis avec ce qui est nouveau. Le rejet de ce dernier saperait les bases mêmes de cette pensée et lui donnerait un caractère rétrograde, réactionnaire, ne conduisant qu'à une impasse. D'autre part, si nous ana-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

lysons la pensée libérale (à condition qu'elle ne soit pas un déguisement pour autre chose), nous y découvrons sans cesse des aspects conservateurs. C'est ce qu'avait déjà remarqué John Stuart Mill, estimant que le libéralisme authentique ne consiste pas seulement à soutenir le mouvement de progression, mais à conserver ce qu'a déjà apporté ce mouvement et qui est vital pour la société en question. Pour lui, l'idéal aurait été que le parti de « l'ordre » (c'est-à-dire conservateur) et celui du progrès eussent pu atteindre à une largeur de vues suffisante pour se réunir en un seul courant qui aurait été celui du progrès et de l'ordre à la fois. Tchitchérine*, qui se réclamait (non sans raison) du libéralisme, s'exprimait pourtant en ces termes dans son livre *Questions de politique* [Voprosy politiki] : « La tendance conservatrice, à laquelle j'appartiens et que je considère comme le rempart le plus sûr de l'ordre étatique, défend toute rupture qui serait inutile, et à plus forte raison nuisible. Elle est aussi éloignée de l'étroitesse réactionnaire qui tente d'arrêter le cours naturel des choses, que de la fuite en avant qui prive d'un sol ferme sous les pieds, dans l'espoir d'atteindre des buts tout théoriques. Lui répugnent également la volonté acharnée de retenir à tout prix ce qui a perdu sa force vitale, et l'atteinte portée à ce qui possède encore une stabilité intérieure et peut avoir son utilité pour le bon fonctionnement de la société. Sa mission est d'observer attentivement le cours de la vie, et ne faire que les transformations qui sont exigées par des besoins vitaux ». Par ces mots, Tchitchérine définissait clairement le rôle du c. et le cadre qui lui était assigné. Aussi bien était-il un libéral, mais de tendance conservatrice. Ainsi, en dépit d'une opposition et même d'une contradiction apparentes dans leurs fondements, le c. et le libéralisme ont beaucoup de points de contact, qui transforment ces rapports d'opposition en rapports de solidarité et de collaboration (sur ce point, voir également Dragomanov*). S'il faut chercher un opposé à la pensée conservatrice, c'est dans n'importe quelle forme d'extrémisme, de radicalisme, de révolutionnarisme, d'anarchisme, de nihilisme, etc., qu'on le trouvera sans difficulté. À notre époque, des expressions telles que « libéralisme conservateur » ou « c. libéral » ne suscitent plus aucun étonnement – ce sont des doctrines politiques parfaitement élaborées. Le destin du c. en Russie, comme celui du libéralisme, fut tragique. La pensée conservatrice russe fut prise en étau entre les extrémismes de gauche et de droite. Les plateaux de la balance oscillaient sans jamais pouvoir trouver l'équilibre. Les conservateurs n'ont jamais été populaires, ils n'ont pas trouvé de réel soutien dans l'opinion. Ceux qui ont adopté ce style de pensée se comptaient sur les doigts de la main, et leur expérience a été soit rejetée comme absolument inutile, soit passée sous silence et reléguée ainsi à l'arrière-plan.

Œuvres : Annenkov P. V., *Vospominaniâ i kritičeskie očerki 1849-1868*, SPb., 1877-1881, I-III ; *P. V. Annenkov i ego druzʼâ. Literaturnye vospominaniâ i perepiska 1835-1885*, SPb., 1892, I ; *K. Marks, F. Engelʼs i revolûcionnaâ Rossiâ*, M., 1967, p. 127-131, 142-145 (lettres d'Annenkov à Marx) ; *Parižskie pisʼma*, M., 1983 ; Botkin V. P., *Soč.*, SPb., 1890-1893, I-III ; du même auteur : *Pisʼma ob Ispanii*, L., 1876 ; *Literaturnaâ kritika. Publicistika. Pisʼma*, M., 1984 ; V. P. Botkin i A. A. Fet, in : *Literaturnoe nasledstvo*, M., 1939, XXV-XXVI ; *Neizdannaâ perepiska V. P. Botkina i I. S. Turgeneva*, M. L., 1930.

Études : Struve P. B., « Le prince Viazemski et A. D. Gradovski à propos du conservatisme libéral », in : Frank S. L., *Puškin kak političeskij myslitelʼ*, Belgrade, 1937 ; Egorov B. F., « V. P. Botkin – literator i kritik », in : *Učen. Zap. Tartuskogo un-ta*, Tartu, 1963, N° 139, 1965, N° 167, 1966, N° 184 ; Pipes R., *Russkij konservatizm vo vtoroj polovine devâtnadcatogo veka*, M., 1970 ; Poltorackij N., *Monarhiâ i respublika v vospriâtii I. A. Ilʼina*, N.Y., 1979 ; Egorov B. F., *Borʼba èstetičeskih idej v Rossii XIX v.*, L., 1982 ; Galʼceva P. A., Rodnânskaâ I.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

B., « Raskol v konservatorah. F. M. Dostoevskij, Vl. Solov'ëv, I. S. Aksakov, K. I. Leont'ev, K. P. Pobedonoscev v spore ob obĉestvennom ideale », in : *Neokonservatizm v stranah Zapada*, M., 1982, II ; Korol'kov A. D., *Proročestva Konstantina Leont'eva*, SPb., 1991 ; *Slavânofil'stvo i zapadničestvo : konservativnaâ i liberal'naâ utopiâ v rabotah Andjeâ Valickogo*, M., 1991-1992, I-II ; Konservatizm v Rossii (« Kruglyj stol »), in : *Sociologičeskie issledovaniâ*, 1993, N° 1 ; Sivak A. F., *Konstantin Leont'ev*, L., 1991 ; Gajdenko P. P., « Under the badge of moderation : the liberal conservatism of P.B. Struve », in : *Russian studies in philosophy*, 1994, XXXIII, N° 2, p. 27-45 ; Dowler W., « Herder in Russia : A. A. Grigor'ev and "Progressivist-Traditionalism" », in : *Canadian slavonic Papers*, Ottawa, 1977, XIX, N° 2, p. 167-180.

Conservatisme : V. I. Prilenski / Trad. F. Lesourd
Annenkov : V. F. Poustarnakov / Trad. F. Lesourd
Botkine : N. G. Gabidoulina / Trad. F. Lesourd
Synthèse : F. Lesourd

CONSTRUCTEURS DE DIEU [Bogostroitel'stvo] – courant de philosophie religieuse apparu dans la social-démocratie russe après la révolution de 1905-1907. La politique répressive du tsarisme et le déclin des mouvements de masse générèrent dans la société des attitudes d'impuissance, d'apathie, de pessimisme ; on vit s'accentuer (particulièrement en littérature) un intérêt pour les problèmes religieux et éthiques. On vit apparaître au sein de l'intelligentsia* libérale (et non sans influence du mysticisme propre à la Décadence occidentale) le mouvement des Chercheurs de Dieu* – tentative pour fonder de nouvelles valeurs religieuses ; et parmi les hommes d'Église, des espoirs de réforme. C'était une sorte de protestation contre l'orthodoxie officielle « sclérosée » et en même temps le désir de consolider la religion et l'autorité de l'Église, sapée par ses liens avec l'État. L'intérêt pour la religion se renforçait aussi dans les classes laborieuses et parmi les sociaux-démocrates, dont beaucoup essayaient de conférer un sens nouveau aux idéaux socialistes et aux mouvements sociaux, en leur donnant une coloration religieuse. Les révolutionnaires et les athées de la veille, remarque un contemporain, commencèrent à « affluer aux séances des sociétés de philosophie religieuse » (cf. Sociétés de philosophie religieuse*), pour y discuter avec les Chercheurs de Dieu sur le poids de la religion et de l'Église dans la société. Mais à la différence de ces derniers ils essayaient de donner un fondement à leur mouvement, entendant sous ce terme la création (« le dynamisme créateur », car « on ne cherche pas les dieux, on les crée ») de nouveaux objets supra-individuels d'adoration qui seraient en même temps une source de renouvellement. Tels sont, selon l'opinion des C. de D. (Bazarov*, Lounatcharski*, Iouchkiévitch**, etc.), ceux de « nature-cosmos », « travail », « technique », « collectivité », « création », expliqués d'une manière parfaitement rationnelle par le marxisme. Gorki, qui partageait à l'époque les idées des C. de D. (*Confession* [Ispoved'], 1908), achève par ces mots l'article « Du cynisme » [O cinizme] (1908) : « … la religion de l'humanité doit être la merveilleuse et tragique histoire de ses hauts faits et de ses souffrances… dans la lutte pour la liberté de l'esprit et pour le pouvoir sur les forces de la nature ! » Lounatcharski, qui a écrit plus que quiconque sur « la fabrication de dieu » voyait dans la théorie du socialisme scientifique « la cinquième grande religion à avoir été formulée de façon cohérente à partir du judaïsme » (*Religion et socialisme* [Religiâ i socializm], p. 145, cf. bibl.). Les quatre premières étant le judaïsme et, issus de lui, le christianisme, l'Islam et le panthéisme de Spinoza. Dans la doctrine de Marx (« la cinquième religion »), toute représentation transcendante est désormais exclue (*Ibid.*). C'est une « religion sans

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Dieu », c'est-à-dire un athéisme religieux. Les C. de D. proclament que l'essence de toute religion consiste en une orientation des valeurs, qu'ils visent à supprimer la contradiction entre idéal et réalité. À cela satisfait mieux que tout la théorie marxiste du socialisme, qui devient la « forme suprême de la religiosité ». Ainsi, le socialisme est la « religion du travail », de l'activisme, fondée non sur des bases mystiques, mais sur le réalisme de la « pure expérience » (concept central dans la philosophie d'Avenarius). Rejetant « l'antique manteau du vieux matérialisme » (Lounatcharski), les C. de D. s'appuyaient sur l'empiriocriticisme*, « sur la philosophie du collectivisme » de Bogdanov* avec son idée d'organisation de l'expérience. Au rang d'« organisateurs », ils mettent aussi des concepts religieux (Dieu, la foi, le miracle etc.). Ils estiment que, sous une enveloppe religieuse, le socialisme marxiste serait plus aisément adopté par les masses, surtout par les paysans. Pour promouvoir leurs vues, les C. de D. et les empiriocriticistes organisèrent en 1909 à Capri une école pour les travailleurs – les sociaux-démocrates. Les travaux de Lénine* et de Plékhanov* donnent une analyse sociale et gnoséologique circonstanciée de la conception éclectique des C. de D. Plus tard Lounatcharski définira « la création de cette soi-disant théorie philosophique originale » comme « le pas le plus faux qu'il ait accompli » et reconnaîtra le bien fondé de cette analyse critique (*À propos de la discussion philosophique des années 1908-1910* [K voprosu o filosofskoj diskussii 1908-1910 gg.], p. 497, cf. bibl.). Vers le début de la Première Guerre mondiale le courant des C. de D., comme tel, avait cessé d'exister.

ÉTUDES : *O veâniâh vremeni. Sbornik*, SPb., 1908 ; *Literaturnyj raspad : krit. sbornik*, SPb., 1908, 1909. Lunačarskij A. V., *Religiâ i socialism*, SPb., 1908, I, 1911, II ; *Očerki po filosofii marksizma : filos. sb.*, SPb., 1908 ; Ûškevič P. S., *Materializm i kritičeskij realizm* (o filosofskih napravleniâh v marksizme), SPb., 1908 ; *Veršiny*, SPb., 1909, I ; Lenin V. I., « Ob otnošenii rabočej partii k religii » ; « O frakcii storonnikov otzovizma i bogostroitel'stva » ; « Pis'ma A. M. Gor'komu » (XI. 1913), in : *Poln. sobr. soč.*, I, XVII, XIX, XLVIII ; *Očerki filosofii kollektivizma*, SPb., 1909, 1 ; Plehanov G. V., « O tak nazyvaemyh religioznyh iskaniâh v Rossii » (1909), in : *Izbr. filos. proizv.*, M., 1957, III ; Bazarov V., *Na dva fronta*, SPb., 1910 ; « K voprosu o filosofskoj diskussii 1908-1910 gg. », in : *Literaturnoe nasledstvo*, LXXXII, 1970 ; Laskovaâ M., *Bogoiskatel'stvo i Bogostroitel'stvo prežde i teper'*, M., 1976 ; Savelev S.N., *Idejnoe bankrotstvo bogoiskatel'stva v Rossii v načale XX veka*, L., 1987.

A. P. Poliakov / Trad. R. Marichal

COOPÉRATION – forme d'organisation du travail et plus largement de la vie sociale, qui implique la participation commune des individus à la réalisation d'une tâche. Analysé sous l'angle social et philosophique, le principe de C. a fait l'objet d'interprétations de la part de Herzen*, du cercle de Pétrachevski*, de Ziber** (ce dernier faisant du socialisme, thèses de Marx à l'appui, un système coopératif), et des populistes. Dans *La civilisation et les grands fleuves historiques. Théorie géographique du développement de la société contemporaine* [Civilizaciâ i velikie istoričeskie reki. Geografičeskaâ teoriâ razvitiâ sovremennogo občestva] (1889, 1898 en traduction russe), L. Métchnikov* a souligné la rôle de la C. dans l'accroissement de la solidarité universelle. Le principe de C. est élaboré sur des bases naturelles et scientifiques, il inclut tous les aspects de l'interaction sociale. Mais c'est Kropotkine* qui a donné à la C. son fondement philosophico-sociologique et scientifique le plus profond. Après avoir longuement observé la vie de la nature dans des contrées peu explorées de la Sibérie orientale, dans les régions de l'Amour et de la Manchourie septentrionale, il a dégagé une loi bio-sociologique d'assistance mutuelle, qu'il oppose au principe de lutte pour la vie. Cette loi conditionne également l'évolution des formes de l'être-ensemble humain, allant

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

jusqu'à l'instauration de fédérations de communes libres englobant le monde entier. Même si le principe de C. ne rejette absolument pas la concentration de grosses unités de production, cette tendance n'est pas tenue pour être la meilleure. Une C. efficace est, selon Kropotkine, le résultat d'efforts conjoints issus de toutes les classes de la nation (Les champs, les usines et les ateliers. *L'industrie, en union avec l'agriculture, et le travail intellectuel avec le travail manuel* [Promyšlennost', soedinënnaâ s zemledeliem, i umstvennyj trud s ručnym] M., 1921, p. 61). La C. est source d'innovations, elle permet au développement technique de faire des bonds, à condition que les droits de l'homme y soient unanimement défendus et les règles d'autogestion appliquées de la base au sommet. Pour Kropotkine et ses adeptes, l'enracinement (et la plus grande efficacité) du principe de C. se manifeste non seulement dans la vie de la société mais aussi dans celle de la nature. Faire de l'entraide une source d'évolution du vivant, en regard de la lutte pour la vie, le facteur mis en avant par Darwin, voilà la base de leurs considérations éthiques, orientées vers un communisme de type anarchiste (mais non exempt de pouvoir). Par voie de conséquence, la théorie de la C. se dote d'assises plus larges que le principe de concurrence ou de contrôle régulé (venant de l'État). En mettant l'accent sur sa finalité économique, S. N. Prokopovitch**, Tougan-Baranovski,* A. Tchaïanov**, P. Struve* reprennent le principe de C. qui constitue par ailleurs la base du « socialisme constructif » de Tchernov** et d'autres idéologues du parti des S. R. et des « socialistes populistes ». Prokopovitch distinguait la C. en tant que principe d'organisation de la vie sociale, en tant que principe formateur de l'économie et de la société propre à une étape déterminée du développement social (en Russie elle « protège ses membres de l'exploitation capitaliste et s'efforce de réaliser le principe d'égalité sociale en économie »), et en tant que groupe concret de producteurs ou de consommateurs. Pour Tougan-Baranovski, la C. en tant que forme d'organisation de la vie économique et sociale garantit la possibilité d'un développement de la productivité évitant les crises, et d'une consommation en augmentation. Tchaïanov fait de la C. la base de l'organisation de l'agriculture en Russie, car elle est la seule à mettre en évidence les traits positifs inscrits dans la nature même du travail paysan. Sur ce plan, la C. est un organisme qui se manifeste de façon naturelle, mais on peut en détruire le développement par un collectivisme forcé ou un individualisme décrété d'en haut. On voit comment se reflète ce principe dans les travaux de Sorokine**, au premier chef à travers son idée de priorité accordée aux systèmes de valeurs supra-organiques, développée aux USA. Les derniers travaux de Lénine*, qui prit en compte l'expérience des théoriciens russes de la C. lors de la mise en place de la NEP, sont consacrés à la refonte de la conception populiste de la C. « … Nombre d'éléments tout droit sortis des rêveries des vieux coopérateurs dans ce qu'elles avaient de fantastique, voire de romantique, voire même de trivial sont en passe de devenir la réalité la plus incontestable ». Et donc, écrit-il, « nous sommes contraints de reconnaître le changement radical de l'ensemble de notre point de vue sur le socialisme » (*Œuvres complètes* [Poln. sobr. soč.], XLV, p. 369, 376). On observe un regain d'intérêt pour la théorie de la C. dans la seconde moitié des années 80, en liaison avec la recherche de nouvelles formes de gouvernance au moment de la *perestroïka*.

ÉTUDES : Kropotkin P. A., *Vzaimnaâ pomoč' kak faktor evolûcii*, SPb., 1907 ; *Ètika*, M., 1991 ; Struve P. B., *Ekonomičeskie traktovki istorii i istoričeskoe ponimanie občestvennoj žizni* (Arhiv za pravne i družtvene nauke), 1936, XXXII, 5, Belgrade – en serbe ; Tugan-Baranovskij M. I., *Social'nye osnovy kooperacii*, M., 1916 ; Prokopovič S. N., *Kooperativnoe*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

dviženie v Rossii, ego teoriâ i praktika, M., 1913 ; Čaânov A. V., *Osnovnye idei i formy organizacii krest'ânskoj kooperacii*, M., 1919.

E. G. Lavrik / Trad. C. Brémeau

CORRESPONDANCE D'UN COIN À L'AUTRE [*Perepiska iz dvuh uglov*] – œuvre de Viatcheslav Ivanov* et Mikhaïl Gerschenson*, témoin de la renaissance religieuse du début du XXe s. (Cf. Nouvelle conscience religieuse*). Reflète l'état d'esprit de l'intelligentsia* russe dans les années de crise spirituelle qui suivirent la Première Guerre mondiale et la révolution. Les deux auteurs (Viatcheslav Ivanov, le poète, et Mikhaïl Gerschenson l'historien de la pensée russe) partageaient, l'été 1920, à M., la même chambre d'une « maison de santé » pour « travailleurs de la science et des lettres ». C'est là que du 17 juin au 19 juillet s'engagea entre eux une « correspondance ». Ces douze lettres furent ensuite publiées pour la première fois à Pr. en 1921. La base du livre est un dialogue sur la culture, Dieu, les valeurs humaines, les liens du patrimoine intellectuel avec la modernité. On peut définir la position d'Ivanov comme une adhésion optimiste à la notion de culture, portée par sa foi dans le sens de la vie, les potentialités créatrices de l'homme, la signification religieuse de l'activité intellectuelle. Gerschenson, au contraire, occupait une position nihiliste face à la culture, estimant que le XXe siècle, inauguré par des guerres et des révolutions, allait vers la reconnaissance d'une rupture globale entre conscience culturelle et volonté personnelle, vers la négation des valeurs de la culture européenne tuée par l'abstraction et l'esprit de système. Devant l'impression de fausseté et d'« inauthenticité » que lui inspirait la culture, il rêvait de voir noyés dans le fleuve de l'oubli, « comme un fardeau importun », tous les acquis intellectuels de l'humanité en bloc, « le souvenir de toutes les religions, de tous les systèmes philosophiques, de toutes les connaissances, de tous les arts, de toute la poésie [… pour] regagner le rivage nu, allègre et léger tel le premier homme ». À la suite de J.-J. Rousseau, il rêvait d'une pleine liberté de l'esprit : l'humanité devait se libérer de toute connaissance non acquise « au prix d'une expérience vivante » et d'une science « générale et impersonnellement démontrée », qui a « envahi [l'] esprit séduit par la solidité de sa documentation » et dont le « caractère indiscutable » « glace » l'âme. Une tradition exsangue, un lien perdu avec les générations antérieures et une mémoire historique impuissante – telle était pour lui la nécessité interne qui présidait au développement du type culturel national. Sa révolte contre la culture, il la motivait par la désintégration des attaches personnelles et sociales, le désenchantement devant la valeur jadis exceptionnelle et rédemptrice de la culture occidentale. D'après lui, les fruits de la création personnelle et collective, échappant à celui qui les a engendrés, commencent à vivre d'une vie autonome, donnant naissance à de nouvelles productions, étrangères à leur premier créateur. Les productions de la culture se multiplient dès lors sans référence à l'homme qui dans ce processus n'a plus qu'un rôle accessoire. D'artistes libres, les gens sont changés en esclaves dont l'activité est déterminée de l'extérieur : leurs créations prennent le pas sur eux. L'idéal de la culture – libre communauté de personnalités créatrices – a débouché, dans la réalité, sur un travail forcé de tâcherons qui ne comprennent pas le sens de leurs efforts. Néanmoins, les antinomies et le tragique de la culture ne conduisaient pas, pour Gerschenson, à nier le sens de l'acte créateur. À la suite de Nietzsche, il rêvait d'une nouvelle culture, dont l'essence aurait été que « ce qui est personnel redevienne entièrement personnel », « mais soit en même temps vécu comme un fait universel, [de telle sorte que] l'homme reconnaisse dans chacune de ses manifestions, comme

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Marie, et son enfant et Dieu ». Ivanov partageait cet idéal. Mais il se représentait autrement le chemin qui y menait. Si, pour Gerschenson, l'unique condition, l'unique base pour construire dans l'avenir une « culture authentique », c'était la personne autonome et se suffisant à elle-même, pour Ivanov, en revanche, la véritable liberté créatrice était à chercher non en détruisant les vestiges du passé, mais en ayant la foi, cette « mort dans le feu selon l'esprit ». Défendant la notion d'héritage culturel, il tendait à montrer que, s'il avait quelque chose d'oppressant, c'est que la culture était vécue « non pas comme un radieux tabernacle de dons, mais comme un système de contraintes subtiles ». Il adhérait à la culture, parce qu'il voyait en elle une affaire divine et un sens absolu. Il était donc possible de l'habiter sans se dissoudre en elle. Si la conscience était « immanente » à la culture, elle tomberait effectivement sous son joug. Mais si la conscience est « en partie immanente » et « en partie transcendante » à la culture (c'est-à-dire si elle déborde ses limites), alors elle est libre. La foi religieuse, qui pénètre de liberté les achèvements humains, est le royaume de la culture. Mais Ivanov voyait aussi dans la culture elle-même un principe sacré – mémoire vivante, éternelle, par laquelle les prophéties des générations disparues inspirent les hommes d'aujourd'hui (« En elle aussi il y a quelque chose de vraiment sacré ; elle n'est pas seulement le souvenir de l'aspect extérieur, du visage terrestre des aïeux, elle représente encore les initiations qui lui furent départies, un souvenir vivant, éternel… »). Dans sa volonté de justifier l'histoire et la culture, il se laissait guider non par le donné empirique, mais par les symboles de la révélation, par le sens jadis infusé en eux. Le monde des valeurs authentiques ne lui apparaissait pas comme un système achevé. L'isolement volontaire de l'individu était pour lui une impasse, il faisait perdre le sens du réel. L'homme, sous cet angle, était un pont entre le céleste et le terrestre. La vocation de la personne était de chercher à résoudre le problème fondamental que posent tous les hommes dans leurs efforts créateurs : sanctifier la « corruption » terrestre par les plus hautes valeurs célestes. Malgré leurs divergences quant aux moyens de résoudre les antinomies de la liberté créatrice et de la tradition culturelle, les deux adversaires se retrouvaient dans une même vision de la question. La culture, pour eux, était un phénomène qui avait besoin non seulement d'une explication, mais aussi d'une justification, morale, religieuse, sociale, esthétique. La pensée « transcende la culture, car elle la juge » (B. de Schlözer). En Occident, ce problème avait été posé pour la première fois par Nietzsche. En Russie, il était devenu l'une des questions centrales de la pensée philosophique au tournant du siècle. Dès sa parution, la C. suscita des commentaires passionnés en Russie et à l'étranger. Elle connut une deuxième vague de popularité à la fin des années 40, lorsque, après la Seconde Guerre mondiale, le débat sur la culture reprit avec une force nouvelle. Cette œuvre trouva un écho important chez des penseurs du XXe siècle tels que Ortega y Gasset, M. Buber, G. Marcel, T.S. Eliot, Ch. du Bos, A. Pellegrini, qui publièrent toute une série d'œuvres voisines d'elle par leur esprit. Elle a été traduite dans les principales langues d'Europe occidentale et du monde slave.

ÉTUDES : Landau G., « Vizantiec i iudej », in : *Russkaâ mysl'*, Pr., 1923. N° 1 ; Levitan I., « Recenziâ na "Perepisku iz dvuh uglov" », in : *Novaâ russkaâ kniga*, Berlin, 1920, N° 9 ; Kuz'min M., « Mečtateli », in : *Žizn' iskusstva*, 1921, 29 mai ; Voronskij A., « Po povodu odnogo spora », in : *Na styke*, M., 1921 ; Florovskij G., « V mire iskanij i bluždanij », in : *Russkaâ mysl'*, Pr., 1922, N° 4 ; Šlecer B., « Russkij spor o sovremennoj kul'ture », in : *Sovremennye zapiski*, P., 1922, N° 11 ; Šestov L., « O večnoj knige », in : *Umozrenie i otkrovenie*, P., 1964 ; dernière éd. en russe : *Perepiska iz dvuh uglov* (réd. Robert Bird), M., Progress-Pleâda, 2006 ;

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

en franç. : *Correspondance d'un coin à l'autre*, L'Age d'Homme, 1979.

Iou. V. Sinéokaïa / Trad. R. Marichal

COSMISME – conception et appréhension spécifique du monde ; également particularité de la conscience réflexive si l'on suppose *a priori* l'unité organique de tout avec tout et d'abord avec l'Univers, « prééminence de l'universel sur l'individuel » (E. Troubetskoï*). Il faut distinguer le C. au sens scientifique du C. philosophico-religieux. Le C. est au départ un fait de culture, la conscience que l'humanité a d'elle-même, dès le tout début de la civilisation. Il exprime le reflet du monde environnant dans la conscience humaine, l'intuition d'un monde tissé d'interrelations et habité par une sympathie universelle, mais aussi la mythologisation des relations au monde, l'emprise, sur la pensée en formation, de puissantes forces extérieures menaçantes à travers lesquelles transparaissaient des sens, des lois, etc. absolus : à l'arrière-plan se trouvait un Cosmos vivant d'une existence supérieure. La notion de C. recouvre des contenus profondément différents suivant les époques et les cultures. Le C. russe, formé au sein de la culture européenne et participant du C. mondial, possède ses caractères spécifiques. Les valeurs originales de l'histoire et de la culture russes s'y mêlent à des conceptions scientifiques du monde. Le C. russe prend sa source dans les débuts de la civilisation chrétienne en Russie ancienne, dans l'enseignement des Pères de l'Église sur la relation du Créateur et de sa créature, dans la vision du cosmos comme organisme vivant, en perpétuelle interaction avec le Créateur, où l'homme joue un rôle important. Cet enseignement, tout en présupposant que « Dieu n'est pas de ce monde » n'exclut pas « la présence vivante de Dieu dans le monde », il se fonde sur la Divino-humanité* du Christ qui réunit les deux natures, Divine et humaine. Les fondements philosophiques du C. russe sont : du point de vue ontologique, les concepts d'unitotalité* et de structure hiérarchique de l'être, développés par Vl. Soloviov*, Boulgakov*, Karsavine*, Florenski*, Zenkovski*, et al. ; du point de vue gnoséologique, le « savoir vivant » [Živoznanie] de Kiréievski* et de Khomiakov*, « le savoir intégral » [Cel'noe znanie] de Soloviov (cf. Intégralité*), « la conception intégrale du monde » de Florenski. Chez ces penseurs, le monde n'est pas seulement envisagé tel qu'il se présente, mais aussi tel qu'il doit être, du point de vue de son développement considéré sous l'angle de l'homme et de sa relation au Créateur. C'est surtout à Fiodorov* que revient le mérite d'avoir jeté les fondements théoriques du C., avec son projet de la « Cause commune »*, ainsi qu'à Boulgakov avec son enseignement sur la Divino-humanité et à I. Ilyine* avec son principe, la « volonté de spiritualité ». Conformément à la tradition du « christianisme ésotérique (mystique) » de V. Chmakov** – doctrine de la synarchie comme unitotalité hiérarchiquement structurée, par laquelle l'édifice du monde devient cosmos –, on distingue dans le C. russe différents niveaux d'appréhension de la réalité prise dans sa totalité (spirituelle et sensible) : le « théo-cosmisme », le « sophio-cosmisme », le « hiérarco-cosmisme », l'« astro-cosmisme », l'« anthropo-cosmisme », le « socio-cosmisme », le « bio-cosmisme », l'« énergo-cosmisme ». Chacun de ces cosmismes procède de bases ontologiques qui lui sont propres, possède son propre principe gnoséologique et son idéal qui lui montre le but à atteindre : seule leur réunion constitue une existence, une connaissance, une création intégrales qui se réalisent en suivant l'arbre des fins. En philosophie religieuse russe, le C. part de la conception de Dieu comme principe absolu, et du fondement sophianique de l'être (cf. Sophiologie*) – non seulement « Âme du monde » ou « sagesse Divine » sur le monde, mais « humanité idéale » posée comme but, ou Divino-humanité, lors de

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

l'achèvement sophianique du processus cosmique. Au niveau du sophio-cosmisme, le principe central est l'archétype de l'unitotalité : l'une de ses images idéales originelles est le rapport entre les Personnes de la Trinité, à quoi correspondent dans le monde créé trois sujets de l'être : l'esprit pur comme sujet de la volonté et porteur du bien (inspirateur d'Ilyine), l'intelligence comme sujet de la représentation et porteur de la vérité (Fiodorov, Chmakov) et l'âme comme sujet du sentiment et porteur de la beauté (Boulgakov, Soloviov et al.). La triade fondamentale « Dieu – Homme – Cosmos », si l'on transpose logiquement chacune de ses composantes selon la tradition ésotérique du hiérarco-cosmisme, se déploie en un système constitué des sept principes de la « psychologie de la culture » : la conciliarité [sobornost]* (ou unité synarchique), le magique (intégralité spirituelle, opposée à la division mécanique), le cosmique (unité de la multiplicité des mondes), l'ouverture (capacité d'interaction), le symbolique (recours à l'archétype), la religiosité (spiritualité orthodoxe), la projectivité (orientation vers la « cause commune »). À l'étape contemporaine du C. philosophico-religieux, ces composantes trouvent leur réalisation comme principes dynamiques d'une nouvelle pensée, appelée à transformer sur le mode conciliaire (synarchique) la société de l'époque de la noosphère*, en marche vers la vie éternelle. Le terme même de C. a été largement employé dans la littérature russe des années 1980, suite aux succès remportés dans la conquête spatiale et à l'intérêt grandissant pour les travaux méthodologiques de Tsiolkovski*, le « père de la cosmonautique », ainsi que pour ceux de ses disciples et adeptes, ou encore pour les idées de Tchijevski* et de V. Vernadski*. L'approche scientifique du C. laisse immédiatement découvrir deux tendances : 1) concevoir le C. comme une relation scientifique au monde, une conception du monde (et donc un principe de culture au sens large) ; 2) l'appréhender du point de vue de la méthodologie générale, à partir de positions scientifiques théoriques. Dans ce dernier cas, le C. consiste à examiner tout ce qui se passe sur la Terre en union étroite avec les processus cosmiques. De ce point de vue, la Terre n'est pas seulement un corps cosmique dont le mouvement dans l'espace est soumis aux lois du cosmos, mais la vie dont son écorce regorge, elle la doit à un ensemble favorable de facteurs naturels (terrestres et cosmiques). Sous cet éclairage, même l'activité humaine prend des dimensions nouvelles, planétaires et extraterrestres. Une telle logique lance la pensée par-delà les limites de la planète. « Le fond du problème est de migrer hors de la Terre et de peupler le cosmos », disait Tsiolkovski. La conception du cosmos comme édifice « vivant » du monde a autorisé toute une pléiade d'adeptes du C. russe à élargir considérablement le cadre du concept, jusqu'à faire coïncider son champ sémantique avec les aspects de la culture russe, où, parallèlement à la problématique « homme – cosmos » (l'anthropo-cosmisme), se reflète également une vision religieuse, théo-anthropo-cosmique, du monde. À la suite de cela, on s'est mis à distinguer dans le C. divers mouvements (ou courants) tels que le C. « chrétien », « philosophico-religieux », « poético-artistique », « esthétique », « mystico-musical », « mystique », « existentialo-eschatologique », « projectif », « activo-évolutionniste » ou enfin « scientifique ». Un colloque intitulé « Le cosmisme russe et la noosphère » (M., 1988) s'est donné pour but de rassembler toutes les tendances du C. afin de parvenir à élaborer une conception unique du C. russe. On a tenté de le présenter comme une vision du monde fondamentale pour notre époque, plongeant ses racines aussi bien dans la culture mondiale que dans la culture russe.

ÉTUDES : Ciolkovskij C. E., *Očerki o Vselennoj*, M., 1942 ; Vernadskij V. I., *Razmyšleniâ*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

naturalista, M., 1975-1977, I-II ; Čiževskij A. L., Geliotaraksiâ, in : *Problemy geliobiologii*, Novosibirsk, 1977 ; Golovanov L. V., *Sozvuč'e polnoe v prirode*, M., 1977 ; *Russkij kosmizm i noosfera*, M., 1989, 1-2 ; Kurakina O. D., *Russkij kosmizm kak sociokul'turnyj fenomen*, M., 1993 ; Ursul A. D., *Put' v noosferu. Koncepciâ vyživaniâ i ustojčivosti razvitiâ*, M., 1993 ; Čiževskij A. L., « Teoriâ kosmičeskih er », in : *Grezy o Zemle*.

L. V. Golovanov, O. L. Kourakina / Trad. C. Brémeau

CRISE DE LA PHILOSOPHIE OCCIDENTALE (La) (Contre les positivistes) [*Krizis zapadnoj filosofii (Protiv pozitivistov)*] – thèse de magistère** de Vladimir Soloviov*. D'abord publiée en 1874 sous forme d'essais distincts portant le titre général de *Crise de la philosophie occidentale (à propos de la Philosophie de l'inconscient de Hartmann)* [Krizis zapadnoj filosofii (po povodu *Filosofii bessoznatel'nogo* Gartmana)] dans *Pravoslavnoe obozrenie*, elle paraît la même année sous le titre : « La Crise de la philosophie occidentale. Contre les positivistes ». Première œuvre majeure de Soloviov, cette thèse esquisse déjà les positions de départ et les caractéristiques principales de son enseignement, à savoir la nécessité de dépasser le caractère unilatéralement rationnel de la philosophie occidentale (qui s'est manifesté par la dissociation arbitraire de l'unitotalité* concrète de l'esprit, par la transformation de concepts abstraits en essences indépendantes), de réconcilier foi et savoir, et de parvenir à une synthèse organique de la religion, de la philosophie et de la science. Dans les années 1872-1873, alors que Soloviov fait ses études à l'Univ. de M., son engouement pour le matérialisme des sciences de la nature fait place à un intérêt pour le pessimisme philosophique, représenté, au milieu du XIXe siècle, par les doctrines de Schopenhauer et par la « philosophie de l'inconscient » de Hartmann. Dans la *Crise…*, Soloviov s'attache à retracer tout le cheminement de la philosophie de l'Europe occidentale, et en conclut que ses résultats logiques coïncident avec les conclusions auxquelles parvient la « philosophie de l'inconscient ». S'inspirant en partie du dernier Schelling et en partie des slavophiles* russes (avant tout de Kiréievski*), Soloviov affirme que la philosophie occidentale a parcouru dans sa totalité la voie de la connaissance abstraite théorique, et ce, dans ses deux courants : l'empirisme et le rationalisme. L'évolution de l'empirisme et du rationalisme trouve son aboutissement logique dans le « formalisme absolu » de John Stuart Mill et de Hegel. Dans leurs systèmes, l'objet du savoir et son sujet se trouvent dissous dans des modes de connaissance détachés de toute objectivité concrète. Selon Soloviov, la métaphysique de Schopenhauer et de son disciple Hartmann a en partie surmonté l'exclusivisme de l'ancienne philosophie européenne et, en réconciliant dans sa théorie de la connaissance l'empirisme et le rationalisme, elle a pu se rapprocher d'une conception de l'étant véritable, compris comme esprit unitotal concret qui en soi abolit l'opposition extérieure de l'homme et du monde. Cela permet de réaffirmer l'importance morale et pratique de la philosophie en lui restituant non seulement la capacité de connaître la réalité mais le droit de porter sur celle-ci un jugement critique du point de vue de l'idéal absolu. Cependant, la tendance que les pessimistes allemands avaient héritée de la métaphysique précédente à présenter des concepts pris séparément (« la volonté », « la représentation », « l'inconscient ») comme des principes à l'existence indépendante les a amenés à des conclusions erronées sur le but de la vie humaine et le sens du processus à l'œuvre dans le monde et à affirmer que l'existence du monde n'avait pas de justification raisonnable et que celui-ci devait donc retourner à son état premier de non-être absolu. Soloviov voit dans l'histoire

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

du monde un autre but : « l'anéantissement (…) du monstrueux fantôme de la réalité extérieure morte, de la séparation matérielle – fantôme qui, dans le domaine théorique, s'est déjà dissipé à la lumière de l'idéalisme philosophique (…) La fin dernière de toute chose n'est donc pas le *nirvana*, c'est au contraire (…) le royaume de l'esprit comme pleine manifestation de l'unitotal ». Selon Soloviov, le système de Hartmann représente l'aboutissement de toute une période de la culture européenne, qui se caractérise par un dédoublement de la raison individuelle (dont la philosophie est une production), séparée de la foi religieuse du peuple. Soloviov refuse de voir dans la proximité des pessimismes européens avec les systèmes religieux de l'Orient – surtout avec le bouddhisme, mais aussi en partie avec l'hindouisme – un témoignage de la rupture définitive de l'esprit philosophique européen avec la tradition religieuse judéo-chrétienne. Il estime que la logique même du développement spirituel de l'Occident amènera la philosophie européenne à adopter la Révélation chrétienne, seulement « sous une forme nouvelle et adéquate ». La conception historico-philosophique de Soloviov s'éloigne radicalement du positivisme* très répandu au cours des années 70, notamment de la doctrine comtienne des trois âges de l'histoire intellectuelle de l'humanité. Selon cette théorie, les conceptions religieuse, métaphysique et positiviste-scientifique s'excluent mutuellement, la dernière étant la plus élevée. Soloviov consacre à la critique de la théorie de Comte un appendice qu'il intitule « Auguste Comte et sa théorie des trois états de l'esprit humain ». C'est en raison du caractère ouvertement polémique de cette partie de sa thèse que Soloviov décida de sous-titrer cette dernière « Contre les positivistes », même si, dans sa polémique avec Lessiévitch*, il qualifia ce sous-titre « d'ajout mineur » qui ne servait qu'à souligner en quoi sa conception de la crise de la philosophie occidentale comme aboutissement de son existence indépendante par rapport aux autres domaines de l'esprit humain différait de l'interprétation qu'en donnaient les disciples de Comte, pour lesquels l'histoire de la pensée européenne prenait fin avec l'affirmation de la conception positiviste. La thèse de magistère de Soloviov fut un indicateur de l'état des esprits en Russie. D'un côté, l'avalanche de critiques qu'elle lui valut montra que le positivisme avait conservé de son influence ; de l'autre, le grand nombre de réactions favorables témoigna de la croissance de l'opposition au positivisme dans la société russe et de l'éveil d'un intérêt pour la métaphysique. Certes, les positivistes n'ont pas été les seuls à polémiquer avec l'auteur de *La Crise…* ; des tenants de la métaphysique donnèrent aussi de la voix. C'est ainsi que Kozlov*, le traducteur russe de l'ouvrage de Hartmann *La Philosophie de l'inconscient*, critiqua l'idée centrale de Soloviov sur la synthèse de la philosophie et de la religion. Nombre d'éminents représentants de la culture russe (Pogodine**, Strakhov*) rendirent hommage au talent philosophique de Soloviov et s'efforcèrent de le défendre contre les attaques de la presse radicale de gauche. Tolstoï* aussi donna un avis favorable sur le travail de Soloviov dans une lettre à Strakhov en date du 23 décembre 1874 : « Voilà une recrue supplémentaire pour le petit régiment de Russes qui se permettent de penser par eux-mêmes. » Jusqu'en 1877, Soloviov sera surtout connu comme l'auteur de la *Crise…,* et même si par la suite il renoncera à certaines des thèses qui y sont avancées (par exemple sur l'importance de la « Philosophie de l'inconscient » dans l'histoire de la philosophie occidentale), l'idée centrale de cet ouvrage, à savoir la vocation religieuse de la philosophie et de la culture, restera un des *leitmotive* de l'ensemble de son œuvre.

Œuvre (en russe) : édition de Bruxelles, 1966, I, p. 27-170 ; en franç. : *Crise de la philoso-*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

phie occidentale, Introduction et traduction de Maxime Herman, P., Aubier, 1947.

ÉTUDES : Vladislavlev M. I., « Recenziâ na Krizis zapadnoj filosofii : protiv pozitivistov, magisterskuû dissertaciû V. S. Solov'ëva », in : *Žurnal ministerstva narodnogo prosveĉeniâ*, 1875, N° 1 ; Strahov N. N., « Eĉë o dispute Solov'ëva », in : *Moskovskie vedomosti*, 1874, 9 déc. ; Kavelin K. D., *Apriornaâ filosofiâ ili položitel'naâ nauka ? Po povodu dissertacii g. V. Solov'ëva*, SPb., 1875 ; Kozlov A. A., « G. Vlad. Solov'ëv kak folosof », in : *Znanie*, 1875, N° 1-2 ; Lesevič V. V., « Kak inogda pišutsâ dissertacii », in : *Otečestvennye Zapiski*, 1875, N° 1 ; Strahov N. N., « Istoriâ i kritika filosofii », in : *Žurnal ministerstva narodnogo prosveĉeniâ*, 1881, N° 1 ; Luk'ânov S. M., *O Vl. S. Solov'eve v ego molodye gody*, Pg. 1916, reprint M. 1990, I, p. 393-439, II, p. 5-42 ; Močul'skij K., *Vladimir Solov'ev*, P., 1951, p. 46-58 ; Solowiew Serge M., *Vie de Wladimir Solowiew par son neveu*, P., Editions SOS, 1982, p. 101-105 ; Stremooukhoff D., *Vladimir Soloviov et son œuvre messianique*, L'Age d'Homme, s.d., p. 32-38 ; Losev A. F., *Vladimir Solov'ëv i ego vremâ*, M., 1990, p. 111-163.

B. V. Mejouiev / Trad. B. Marchadier

DANILEVSKI Nikolaï (1822, Oberets, région d'Oriol-1885, Tiflis) – naturaliste, philosophe, théoricien de la culture. En 1842, achève ses études au Lycée de Tsarskoïe Selo, et entre à la faculté de sciences naturelles de l'Univ. de SPb., où il obtient en 1847 le grade d'assistant, puis, l'année suivante, celui de maître ès sciences botaniques. En 1849, il est exilé à Vologda pour avoir fréquenté les membres du cercle de Pétrachevski*, mais participe dès 1853 à de nombreuses expéditions scientifiques. En 1879, il est nommé directeur du jardin botanique Nikitski, en Crimée. De 1869 à 1871 il publie *La Russie et l'Europe. Regard sur les rapports culturels et politiques du monde slave avec le monde romano-germanique* [Rossiâ i Evropa. Vzglâd na kul'turnye i političeskie otnošeniâ slavânskogo mira k germano-romanskomu] (cf. Types historico-culturels*) initialement en livraisons dans la revue *Zaria*, puis, en 1871, en volume séparé. L'ouvrage fut d'abord accueilli froidement, puis devint populaire au fil des rééditions. *Le darwinisme. Étude critique* [Darvinizm. Kritičeskoe issledovanie] ne vit le jour qu'en 1885 et fut reçu dans les milieux scientifiques comme une atteinte à l'autorité de Charles Darwin. L'ouvrage fut défendu par Strakhov*, grâce à qui put paraître le *Recueil d'articles politiques et économiques* [Sbornik političeskih i èkonomičeskih statej], réunissant des textes écrits à différentes périodes. Le *Recueil* n'eut pas de succès, et D. resta dans la mémoire de ses contemporains comme l'auteur de la théorie des types historico-culturels, exposée dans *La Russie et l'Europe* et qui suscita un grand nombre de réactions, depuis la riposte véhémente de Vladimir Soloviov* jusqu'à l'interprétation de l'ouvrage comme « catéchisme du slavophilisme » par Strakhov. Les conceptions ontologiques de D. reposent sur la conviction que l'harmonie de l'Univers, qui est révélée à l'homme dans la beauté du monde qui l'entoure, ne peut être expliquée sans admettre l'idée d'une finalité de tout ce qui existe orientée vers une harmonie réciproque. L'idée fondamentale est celle d'un dessein divin inaccessible à l'entendement humain et qui se manifeste également dans le fonctionnement de chaque organisme, dans l'adaptation des plantes et des animaux à leur environnement, dans l'orientation commune des processus de la vie sur la Terre. D. considère que tout ce qui existe se développe selon une loi unique, celle de l'engendrement, de l'épanouissement et du déclin. Tout système plus ou moins complet, quel que soit son niveau de complexité, est un monde fermé qui vit et meurt en fonction de ses forces et de ses possibilités internes. Après épuisement de ses potentialités internes, le développement ascendant d'une forme laisse place à un développement descendant, et la forme se dégrade. C'est un processus similaire qui, selon D., conduit à l'extinction de certai-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

nes espèces végétales et animales. Par analogie avec la nature et ses nombreuses espèces auxquelles est attribuée une place dans le temps et dans l'espace, l'Histoire peut être considérée comme l'alternance (ou la coexistence) de grandes et de petites cultures originales, équivalentes en dignité. Certaines sont essentiellement religieuses (l'Orient ancien), d'autres sont orientées vers la création de valeurs artistiques (la Grèce), d'autres encore sont fondées sur la volonté de formuler des règles juridiques et de les suivre (Rome), etc. Chaque culture a pour centre énergétique le principe national, capable de se développer grâce à l'énergie divine qui lui a été communiquée. L'ensemble des tribus qui ressentent une unité intérieure et qui parlent des langues apparentées peut devenir un type historico-culturel, c'est-à-dire une culture originale avec ses particularités artistiques, religieuses, socio-économiques uniques. Dans son cycle de vie, un type historico-culturel traverse plusieurs stades : une élaboration initiale ; la mise en place d'un système étatique et l'acquisition de la capacité à se défendre contre le danger extérieur ; un stade d'épanouissement suprême où apparaissent les arts, les sciences, la religion ; et enfin une transformation progressive en un « matériau ethnographique » due à l'affaiblissement des principes édificateurs, et qui se manifeste par la perte de l'indépendance étatique et de l'originalité culturelle. D. distingue onze types historico-culturels : l'égyptien, le chinois, l'assyro-babylono-phénicien, le chaldéen ou sémitique ancien, l'indien, l'iranien, l'hébreu, le grec, le romain, le néosémitique ou arabique, le romano-germanique ou européen. Au prix de quelques restrictions, il inclut parmi les civilisations du monde les cultures mexicaine et péruvienne, détruites à la suite d'une ingérence extérieure avant d'avoir pu atteindre leur forme définitive. Selon D., le dernier type historico-culturel, l'européen, commence au milieu du XIXe s. son déclin, et doit être remplacé par le type slave oriental dont le centre est la Russie. D. affirme que la civilisation slave orientale sera capable de développer une économie sans porter préjudice aux valeurs religieuses, artistiques et morales, et deviendra un type historico-culturel fondé sur quatre bases (les précédents reposant sur un fondement unique, à l'exception de l'Europe « reposant sur un double fondement » qui a atteint des sommets dans son développement économique et esthétique). Pour être digne de cette mission, la Russie doit prendre conscience d'elle-même comme d'un peuple qui ne fait qu'un avec le monde slave, en s'assignant pour but la réunion et l'épanouissement de ce dernier. D. est convaincu de la nécessité de conserver les fondements de l'État russe que sont l'autocratie, la commune paysanne [obĉina]*, la hiérarchie des conditions sociales, la priorité d'une Église traditionnelle. Il s'élève néanmoins contre l'annexion forcée des peuples à l'Empire, qui prive ceux-ci de la perspective d'un développement original. La « transplantation », la « greffe », l'« amendement », telles sont pour lui les formes d'influence réciproque entre les peuples, mais seule la dernière est féconde puisque, sans toucher les fondements socio-politiques, pratiques, religieux de la vie des peuples qui se trouvent au premier stade de leur évolution, elle leur offre de grandes possibilités de développement. Aussi la particularité de la théorie historico-culturelle de D. est-elle d'attirer l'attention sur l'importance du facteur national dont il fait la force motrice, le sens et le but de l'Histoire, de « réhabiliter » les civilisations qui se trouvent comme en marge de la grand-route du développement, et de défendre les droits de chaque peuple à la créativité historique. C'est en même temps le dépassement d'un optimisme excessif qui considère comme des accidents les catastrophes, les retournements et les périodes de régression dans l'Histoire. D. se soucie peu de l'incohérence logique de sa théorie. Son

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

but est d'inspirer le peuple grâce à l'idée d'une perspective historique, de lui donner la force de s'élever au-dessus du quotidien pour fonder une nouvelle civilisation. Dans sa solution du problème, la pensée conservatrice et utopique de D. se heurte à un obstacle insurmontable : l'existence de phénomènes universels comme les religions. De plus, la science s'intègre mal à son schéma historiosophique. En cherchant une issue à cette difficulté, il conclut que le contenu et les particularités du développement, comme, par exemple, les sciences, sont déterminés par le facteur national. Chaque peuple, selon D., perçoit le monde à sa manière et reflète cette vision dans la culture qu'il a créée. C'est pourquoi la science varie d'un peuple à l'autre. En fonction des qualités qui lui sont inhérentes, un peuple se « rattache » à l'élaboration de telle ou telle science aux différents stades de son développement : ainsi, les Français ont excellé dans la collecte de matériaux pour en faire une analyse préliminaire ; les Allemands sont plus enclins à formuler des théories générales, etc. D. tente de donner sa propre classification des sciences. Il divise celles-ci en subjectives (les mathématiques et la logique), et en objectives, qui ont un contenu extérieur. Ces dernières se subdivisent en générales et comparatives. Les sciences générales ou théoriques étudient les « essences générales du monde » : la matière (chimie), le mouvement (physique), l'esprit (métaphysique). Toutes les autres sciences traitent des « modifications » matérielles ou spirituelles des forces, et, pour cette raison, formulent des lois non pas générales, mais particulières, qui agissent dans un domaine strictement limité. Pour D., il n'est pas possible d'élaborer une « théorie générale » de l'organisation des sociétés civiles et politiques, car cela reviendrait à ce qu'un peuple particulier serve d'« étalon » à tous les autres, alors qu'il n'existe pas d'idéal politique, économique ou spirituel valable pour tous les temps et tous les peuples, puisque « tous les phénomènes du monde social sont des phénomènes nationaux » (*La Russie et l'Europe*). La philosophie de D. n'est pas exempte de contradictions imputables à la réunion de deux approches incompatibles : une approche religieuse centrée sur la Providence, et une approche positiviste et naturaliste. D. était en fait convaincu que ce n'est pas la cohérence ni même l'authenticité qui sont les garants de l'efficacité d'une théorie, mais sa capacité à répondre aux intérêts, aux espérances, aux aspirations profondes et inconscientes du peuple comme porteur du « principe national ».

Œuvres : *Rossiâ i Evropa : vzglâd na kul´turnye i političeskie otnošeniâ slavânskogo mira k germano-romanskomu*, SPb., 1871 ; M., 1991, 2002, 2003, 2007 (livre audio format MP3) ; *Darvinizm. Kritičeskoe issledovanie*, SPb., t. 1-2, 1885-1889 ; *Sbornik političeskix i èkonomičeskix statej*, SPb., 1890.

Études : Strahov N.N., « Spor iz-za knigi N. Â. Danilevskogo », in : *Russkij Vestnik*, 1889, N° 12 ; Solov'ev V.S., « Danilevskij Nikolaj Âkovlevič, 1822-1885 », article du Dictionnaire encyclopédique de Brockhaus et Efron (t. 9), repris in : Solov'ev V. S., *Sočineniâ* v 2. tt., M., 1989, II, p. 406-413 ; Avdeeva L. R., *Russkie mysliteli : A. A. Grigor´ev, N. Â. Danilevskij, N.N. Strahov*, M., 1992. En langues occidentales : Mc Master R., *Danilevsky. A Russian Totalitarian Philosopher*, Cambridge (Mass.), 1967 ; « Nicolas Danilevski », in : Caussat P., Adamski D., Crepon M., *La Langue source de la nation*, Mardaga, 1996, p. 411-417.

L. R. Avdeeva / Trad. St. Viellard

DANZAS Ioulia (1879, Athènes-1942, Rome) – historienne des religions, de la pensée religieuse russe, polémiste. Petite-nièce du second de Pouchkine* (K. Danzas) lors de son duel. Sous le pseudonyme de Ioulia Nikolaïev elle écrivit son premier livre à SPb. en 1906 (*Ce que requiert la pensée* [Zaprosy mysli]), sous l'influence de Nietzsche

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

et de Schopenhauer. Elle y examinait les idéaux dont vit l'humanité, et les trouvait insatisfaisants pour un esprit exigeant. L'insuccès du christianisme, elle l'expliquait par la perte du sentiment mystique porteur de joie, et le but de la connaissance était pour elle d'alléger la souffrance universelle en donnant un sens à tout l'existant. Voyant le principe du mal et de la souffrance dans la matière, elle était plutôt proche du gnosticisme et de l'hellénisme en philosophie que de la théologie chrétienne. Son intérêt pour la philosophie du christianisme antique qui avait donné naissance aux sectes se matérialisa dans une vaste étude, *À la recherche de la Divinité. Esquisses d'histoire du gnosticisme* [V poiskah za Božestvom. Očerki po istorii gnosticizma] (SPb., 1913, toujours sous le même pseudonyme). D'après elle, le christianisme était devenu une religion universelle parce qu'il avait emprunté la langue de la culture et de la philosophie gréco-romaines. Au premier plan du christianisme, elle mettait le dépassement héroïque de soi, non dans l'amour du prochain, mais dans un élan de la personne vers sa propre perfection, ouvrant à l'homme l'idéal mystique de la contemplation spirituelle. Le gnosticisme chrétien primitif lui était proche à cause de son enseignement sur le salut par la connaissance, à cause de son dualisme et de son mépris pour le monde matériel créé. Dans la façon dont elle expose la doctrine de certains mystiques (par ex. Basilide), on la voit déterminée à mettre en rapport ce qu'il enseigne sur la sortie hors du cosmos mauvais avec le pessimisme de Schopenhauer et l'idée bouddhiste du *nirvana*. L'utilisation qu'elle a faite des conceptions gnostiques pour se construire sa propre vision du monde fait écho aux tentatives de Vl. Soloviov* pour se référer aux principes de la cosmogonie gnostique dans ses premiers travaux. D. eut l'occasion de rencontrer Soloviov avant sa mort, mais elle se refusa à admettre son idée de la théocratie et les éléments de panthéisme et d'érotisme que recèle sa métaphysique. Après la révolution, D. travaille au département des livres rares de la Bibliothèque publique de Petrograd, à partir de mars 1920, elle dirige une section à la Maison des savants, lieu de rencontre de l'intelligentsia* pétersbourgeoise. En novembre de la même année, elle se convertit au catholicisme, et en 1922 entre dans les ordres. En 1923 elle est arrêtée avec un groupe de catholiques, condamnée à 10 ans de camp, et envoyée avec un convoi de prisonniers d'abord à Irkoutsk, puis à Solovki**. En 1932 elle fut libérée avant la fin de sa peine, et l'appui de Gorki, qu'elle connaissait, lui permit de partir rapidement pour la France, où elle travailla au centre *Istina* (centre dominicain d'études sur la Russie), et fit paraître la revue *Russie et chrétienté.* Dans son livre *L'itinéraire religieux de la conscience russe*, écrit dans une optique catholique, elle décèle dans le christianisme russe des éléments de dualisme manichéen et bogomile, s'intéresse à l'histoire des sectes en Russie et critique les slavophiles*. Dans son historiosophie de la Russie elle marche sur les traces de Tchaadaïev*, qu'elle considère comme la figure la plus éminente, à l'instar de Soloviov, dans l'histoire de la philosophie russe. Dans toute une série de publications elle analyse la valeur du gnosticisme pour la pensée philosophique russe, voit dans la sophiologie* la manifestation d'un « néo-gnosticisme » et soutient le métropolite Serge (Stragorodski) dans sa condamnation de ce dernier. Mais elle ne voit de filiation directe entre le gnosticisme antique et la philosophie russe que chez Soloviov. Les influences gnostiques subies par Boulgakov* ou Florenski* sont passées, selon elle, par la médiation de l'occultisme occidental. Son livre *Connaissance de Dieu dans le catholicisme et athéisme marxiste* [Katoličeskoe bogopoznanie i marksistkoe bezbož'e] constate l'insuffisance des données fournies par les sciences pour comprendre l'essence de l'homme et du monde ; elle y examine

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

la genèse des cultes religieux, voyant dans la religion le facteur déterminant dans le passage du stade tribal à celui des grandes sociétés et dans l'apparition de l'État ; elle y étudie le rôle de l'église chrétienne dans la culture mondiale.

Œuvres : Ûrij Nikolaev (pseud. de Û. Danzas), *Zaprosy mysli*, SPb., 1906, 2e éd. 1908 ; Ûrij Nikolaev (pseud. de Û. Danzas), *V poiskah za Božestvom. Očerki po istorii gnosticizma*, SPb., 1913 ; Danzas Û, *L'Itinéraire religieux de la conscience russe*, Juvisy, 1935 (rééd. Simvol, P., 1997, N° 37) ; « Bagne rouge. Souvenirs d'une prisonnière au pays des soviets », Juvisy, 1935 (rééd. Simvol, P., 1997, N° 37) ; « Les réminiscences gnostiques dans la philosophie religieuse russe moderne », in : *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1936, N° 4, in : *Simvol*, P., 1998, N° 39 ; *Katoličeskoe bogopoznanie i marksistkoe bezbože*, Rome, 1941 ; *L'imperatrice tragica e il suo tempo*, Verona, 1942.

Études : Agurskij M., « M. Gorkij i Û N. Danzas », in : *Minuvšee*, M., 1991, N° 5 ; Berdâev N. A., recension sur le livre : Danzas Û, L'itinéraire religieux de la conscience russe, in : *Put'*, P., 1936, N° 51 ; Pamâti Û. N. Danzas, in : *Sever*, Petrozavodsk, 1990, N° 9 ; Lihacev D. S., *Vospominaniâ*, SPb., 1995, p. 230-235 ; Pamâti Û. N. Danzas, in : *Simvol*, 1997, N° 37 (ce N° de Simvol est presque entièrement consacré à Ioulia Danzas) ; Kozyrev A. P., « Ženĉina s profilem Napoleona » i sud'by russkogo gnozisa, in : *Istoriko-filosofskij ežegodnik. 2003*, M., 2004.

A. P. Kozyrev / Trad. F. Lesourd

DE PROFUNDIS [*Iz glubiny*]. ***Recueil d'articles sur la révolution russe*** [*Sbornik stat'ej o russkoj revolûcii*] – conclusion d'une trilogie qui comprend également *Problèmes de l'idéalisme* [*Problemy idealizma*]* (1902) et *Jalons* [*Vehi*]* (1909). Comme les précédents, ce recueil est à la fois une tentative pour mieux comprendre la situation historique et un essai d'auto-analyse critique des représentants les plus en vue de l'intelligentsia* russe. Les idées forces du recueil reprennent celles des *Jalons* : Berdiaev* (« Les esprits de la révolution russe »), Boulgakov* (« Au banquet des dieux. *Pro et contra*. Dialogues contemporains »), A. Izgoiev (« Socialisme, culture et bolchevisme »), P. Struve* (« La signification historique de la révolution russe et les devoirs de la nation »), Frank* (« *De profundis* »). Autres contributions au recueil : Askoldov (Alexeiev)* (« La signification religieuse de la révolution russe »), Viatcheslav Ivanov* (« Notre langue »), Kotliarevski* (« Convalescence »), Mouraviov** (« Le hurlement de la tribu »), Novgorodtsev* (« Des voies et des devoirs de l'intelligentsia russe ») et Pokrovski (« Le serment de Pérun »). C'est Struve qui décida d'éditer le recueil et prit toute l'affaire en main (constitution de l'équipe des auteurs, correspondance technique etc.). Le recueil était à l'impression en août 1918, mais sa publication se révéla vite impossible et il resta au point mort jusqu'à ce que des ouvriers typographes l'impriment et le mettent en vente de leur propre chef en 1921. Mais le tirage fut détruit, et un unique exemplaire en fut sauvé et emporté de Russie par Berdiaev en 1922. C'est à partir de ce texte que le recueil fut réédité aux éditions parisiennes d'Ymca-Press (ce fut pratiquement la première édition accessible au public). Auparavant quelques articles en avaient été édités séparément : « Les esprits de la révolution russe » de Berdiaev le furent dans le *Vestnik* de l'ACER (R. S. KH. D.)* (1959, N° 3, extrait) et dans *Novy Journal* (1965. N° 79) ; les dialogues de Boulgakov « Au banquet des dieux », furent publiés en une brochure séparée à Kiev en 1918 et à Sofia en 1920 (le titre porte : 1921) ; la version initiale de l'article de V. Ivanov « Notre langue » parut dans la revue *Grani* (1976. N° 102). En outre, Struve avait fait imprimer à Sofia en 1921 la brochure « Réflexions sur la révolution russe », qui reprend son article. Le recueil, comme l'indique le sous-titre, est consacré aux problèmes posés par la révolution et, à travers ce prisme, à toute l'histoire russe

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

au long des quelque dix siècles de son déroulement. Les auteurs, – Struve le note dans son avant-propos –, professent le même *credo* idéologique, philosophique et religieux. Ils se réclament de l'héritage des *Jalons* restés en leur temps lettre morte, de leurs prophéties et de leurs mises en garde devenues réalité. Les auteurs attribuent la catastrophe qui s'est abattue sur la Russie à la crise généralisée qui se faisait clairement sentir dans les 10 ou 20 années précédentes, mais que préparait toute l'histoire du pays et, avec une intensité particulière, celle du siècle écoulé. Cette crise est d'abord religieuse, spirituelle, morale, culturelle et socio-économique. En fin de compte, la révolution russe fut la victoire des forces antichrétiennes qui maintenant s'efforçaient de déchristianiser complètement la Russie ; la victoire de ce principe païen, – jadis abattu par la force, mais non vaincu, non dominé au plan des idées, seulement refoulé à l'intérieur, – et qui maintenant tentait de prendre sa revanche. Les auteurs cherchent également à rattacher la crise russe à la crise mondiale et par là même à distinguer dans la première ce qu'elle avait d'original. Parmi les causes de la révolution russe ressortent principalement la Première Guerre mondiale et les réactions idéologiques qu'elle suscita de la part des diverses couches sociales (particulièrement de l'intelligentsia). Les positions politiques des auteurs vont de l'antibolchevisme militant (c'est au premier chef celle des anciens auteurs des *Jalons*) à un rejet mesuré – « bien élevé » – du bolchevisme (Ivanov). Si l'on cherche aujourd'hui à classer les idées directrices de cette tradition idéologique et religieuse de la pensée russe caractéristique des *Jalons,* qui culmine dans le recueil *De profundis*, on peut évoquer : 1) l'élaboration d'une plateforme philosophique et idéologique commune (*Problèmes de l'idéalisme*) ; 2) la promotion d'une conscience critique de soi, c'est-à-dire une évaluation de la place de l'intelligentsia dans la société (*Jalons*) ; 3) la détermination à défendre ses convictions, même dans une situation politique en pleine mutation (*De profundis*). Dans tous ces articles, les auteurs insistent particulièrement sur la question du politique.

Œuvre : *Iz glubiny*. Sbornik statej o russkoj revolûcii, M., 1990.

Études : *Vehi. Iz glubiny*, M., 1991.

V. V. Sapov / Trad. R. Marichal

DE ROBERTY Evguéni (1843, Kazatskoe, région de Podolsk-1915, Valentinovka, région de Tver) – sociologue et philosophe. Études au lycée Alexandre**, puis aux univ. de Heidelberg, Iéna, P. À partir de la fin des années 60, collabore aux journaux et revues russes de tendance libérale, à la revue *La philosophie positive* qui paraît à P. sous la direction de Littré et de Vyroubov*. Participe au mouvement des *zemstvos***, constitutionnaliste. À partir de 1887, s'installe pour une longue période à l'étranger. Au cours des années 1894-1907, professeur à l'Univ. Nouvelle de Bruxelles. Participe aux Congrès internationaux de sociologie. De 1908 à 1915, professeur de sociologie à l'Institut de Neuropsychiatrie de SPb. En 1914, il signe avec Kovalevski* un recueil d'articles ayant pour titre *Idées nouvelles en sociologie* [Novye idei v sociologii]. En rupture avec A. Comte qui représente à ses yeux un positivisme* insuffisamment rigoureux, De-R. développe une théorie qu'il dénomme « hyperpositivisme » (néopositivisme, robertisme). La gnoséologie représente pour lui une partie de la sociologie, elle-même conçue comme principale science de la raison ; quant à l'éthique qui se fonde sur cette théorie sociologique de la connaissance, elle est appelée à devenir une sociologie appliquée, une sociologie de l'action. La philosophie scientifique (positive) se différenciait selon lui de la science au sens strict par son objet et par sa

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

méthode. De-R. récuse le phénoménalisme et l'agnosticisme de Comte, l'inconnaissable se ramenant pour lui au non encore connu. Dans ce qu'il est convenu d'appeler son hypothèse biosociale, il souligne l'importance du rôle joué par les représentations collectives dans l'analyse de l'action sociale. Il soutient également l'idée de quatre facteurs fondamentaux présents dans l'évolution sociale « supraorganique » : la science, la philosophie, l'art et le travail. Au commencement du XXe siècle, De-R. se déclare partisan de l'explication énergétique du progrès social proposée par W. Ostwald. Ses idées ont eu un grand retentissement dans la sociologie française du XXe siècle.

Œuvres : *Politiko-èkonomičeskie ètûdy*, SPb., 1869 ; « Nauka i metafizika : Opyt novoj postanovki voprosov v oblasti filosofii », in : *Znanie*, 1875, N° 5 ; *Sociologiâ. Osnovnaâ zadača ee i metodologičeskie osobennosti, mesto v râdu nauk, razdelenie i svâz' s biologiej i psikhologiej*, SPb., 1880 ; *Prošedšee filosofii. Opyt sociologičeskogo issledovaniâ občix zakonov razvitiâ filosofskoj mysli*, M., 1886, I-II ; *Novaâ postanovka osnovnyx voprosov sociologii*, M., 1909 ; *Ponâtiâ razuma i zakony vselennoj*, SPb., 1914 ; De Roberty Eugène, Auguste Comte et Herbert Spencer, *Contribution à l'histoire des idées philosophiques au XIXe siècle*, In Libro Veritas (publ. en ligne), 2006 ; *La Philosophie du siècle* (criticisme, positivisme, évolutionnisme), P., 1892.

Études : Kovalevskij M., « Stranica iz istorii našego občeniâ s zapadnoj filosofiej », in : *Vestnik Evropy*, 1915, N° 6 ; *Istoriâ filosofii v SSSR*, M., 1968-1971, III-IV ; *Sociologičeskaâ mysl' v Rossii. Očerki istorii nemarksistskoj sociologii poslednej treti XIX-načala XX veka*, L., 1978, V ; Verrier R., Roberty E., *Le Positivisme russe et la fondation de la sociologie*, P., 1934.

V. F. Poustarnakov / Trad. P. Caussat

DÉBOLSKI Nikolaï (1842, SPb.-1918, SPb.) – fils d'un prêtre et théologien de renom. Études à l'Ecole des Mines puis à l'Univ. de SPb., où il obtient le titre de *kandidat*** ès sciences. D. a travaillé dans des domaines variés – sciences, pédagogie, littérature. Il a enseigné la pédagogie aux Cours Pédagogiques supérieurs, la métaphysique, la logique et la psychologie à l'Acad. de théologie* de SPb. (1882-1887), et collaboré à différents périodiques, surtout dans le domaine de la pédagogie. Sa production en philosophie comprend d'abord des traductions : celle du *Manuel d'éducation et d'instruction* de Friedrich Beneke, une série d'articles pour la revue *Pedagogitcheski sbornik* (« Revue des traductions russes d'œuvres philosophiques ayant trait à la pédagogie » [Obzor russkih perevodnyh filosofskih sočinenij, imeûčih svâz' s voprosami pedagogiki], « La psychologie d'Herbert Spencer » [Psikhologiâ Gerberta Spensera], « Esquisse d'une histoire de la philosophie anglaise moderne » [Očerk istorii novoj anglijskoj filosofii], « La philosophie allemande au cours de ces derniers cinquante ans » [Nemeckaâ filosofiâ za poslednie 50 let], « Les bases philosophiques de l'éducation morale » [Filosofskie osnovy nravstvennogo vospitaniâ], « La question de l'origine de l'homme » [Vopros o proishoždenii čeloveka]), ainsi que des articles pour la revue *Semia i chkola* (« Le savoir et le caractère » [Znanie i harakter], « Les bases de la psychologie » [Osnovy psikhologii], etc.). L'œuvre où il expose le plus exhaustivement sa conception philosophique est la *Philosophie du formalisme phénoménaliste* [Filosofiâ fénomenal'nogo formalizma] (1892-1895), où il établit une distinction de principe entre l'esprit divin absolu et l'esprit de l'homme, limité. L'esprit divin, qui pénètre le contenu de l'être dans toute sa profondeur, connaît l'objet en soi. L'esprit humain, lui, n'accède qu'à l'aspect formel de l'esprit absolu, grâce auquel il acquiert la faculté de comprendre les phénomènes. Sa réputation d'hégélien russe, D. la doit à des aspects plutôt formels de son œuvre. Elle se fonde sur son grand article « La logique de Hegel dans son fondement historique »

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

[Logika Gegelâ v eë istoričeskom osnovanii] (1912), une étude consacrée à la méthode dialectique, une traduction de la *Science de la logique* de Hegel. En réalité, sur le plan du contenu, son enseignement tendait plutôt vers les idées de Kant. En ce qui concerne la possibilité de connaître le premier principe de tout, la philosophie, d'après D., répondait par oui ou non, en fonction de quoi elle était soit empirique soit méta-empirique. La première approche permet soit le réalisme métaphysique (le premier principe est défini par des critères tirés du contenu de notre savoir), soit le formalisme (où l'on ne se laisse guider que par les formes de la logique). Ce dernier, d'après D., se manifeste sous des formes diverses : dans la critique chez Kant, la subjectivité chez Fichte, l'Absolu chez Hegel. Le sommet et l'aboutissement de l'œuvre de D. est son article « Le scepticisme radical comme moyen d'assainir la philosophie » [Bezuslovnyj skepticizm kak sredstvo ozdorovleniâ filosofii] (1914). Le scepticisme radical, qui va jusqu'à douter de son propre doute, est d'après D. ce qui libère la pensée de tout dogmatisme, principal obstacle sur le chemin de la philosophie moderne. La source de ce scepticisme, il la voit dans la proposition selon laquelle la connaissance comme acte de la conscience ne peut avoir comme objet que tel ou tel état de cette dernière.

Œuvres : *Vvedenie v učenie o poznanii*, SPb., 1870 ; *O dialektičeskom metode*, SPb., 1872, I ; *Filosofiâ buduĉego. Soobraženiâ o eë načale, predmete, metode i sisteme*, SPb., 1882 ; *O vysšem blage, ili O verhovnoj celi nravstvennoj deâtel'nosti*, SPb., 1886 ; *Filosofiâ fenomenal'nogo formalizma*, SPb., 1892-1895, I-II ; *Lekcii po metafizike*, SPb., 1884 ; « Logika Gegelâ v eë istoričeskom osnovanii », in : *Žurnal ministerstva narodnogo prosveĉeniâ*, 1912, N° 8 ; « Bezuslovnyj skepticizm kak sredstvo ozdorovleniâ filosofii », *Ibid.*, 1914, N° 1-4.

Études : Zenkovsky B., *Histoire...*, III, Chap. VI, 8-9 ; Losskij N. O., *Istoriâ russkoj filosofii*, M., 1991 ; Asmus V. F., « Konservativnoe gegel'ânstvo vtoroj poloviny XIX v. », in : *Gegel' i filosofiâ v Rossii*, M., 1974 ; Abramov A. I., « Kant v duhovno-akademičeskoj filosofii », in : *Kant i filosofiâ v Rossii*, M., 1994 ; Planty-Bonjour G., *Hegel et la pensée philosophique en Russie 1830-1917*, La Haye, 1974, p. 245-246.

A. I. Abramov / Trad. F. Lesourd

DÉBORINE (de son vrai nom Ioffé) Abram (1881, lieu dit Upino, Lituanie-1963, M.) – philosophe. Diplômé en 1908 de la faculté de philosophie de l'Univ. de Berne. Menchevik de 1907 à 1917. Rompt avec les mencheviks après la révolution d'Octobre. Enseigne à l'Univ. communiste Sverdlov, à l'Institut de formation des professeurs Rouges**. Travaille à l'Institut Marx et Engels. Doyen de l'Institut de philosophie de 1924 à 1931. Rédacteur en chef de la revue *Pod znameniem marksizma*. Entre à l'Acad. des Sciences de l'URSS en 1949, membre de son praesidium entre 1935 et 1945. Les options philosophiques de D. manifestent l'influence de la dialectique hégélienne et de la doctrine sociale et politique de Marx. Préoccupé par la nécessité de procéder à l'analyse portant sur le contenu objectal de la dialectique, D. voit dans la méthode dialectique la théorie philosophique qui rend compte des processus régis par une contradiction interne ; il soutient que la dialectique fait partie intégrante des phénomènes tant naturels qu'historiques. L'histoire de la philosophie est, à ses yeux, traversée de bout en bout par l'affrontement entre les points de vue du matérialisme et de l'idéalisme. Dans le débat des années 20 autour de la corrélation entre philosophie matérialiste et sciences de la nature, D. et ses partisans se voient qualifiés de « formalistes dialecticiens » (cf. Dialecticiens et mécanicistes*). D. défend l'idée que la méthode dialectique doit être introduite dans les sciences naturelles et que la philosophie marxiste elle-même, pour peu qu'on en développe le contenu, peut prétendre au statut de science déductive. Ce qui conduit D. à voir dans la méthode des sciences de la nature et dans

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

les diverses sciences elles-mêmes de simples « applications ». D. critique les thèses des mécanicistes en raison de leur « option évolutionniste », de leur « refus d'admettre des solutions de continuité » dans le développement, de leur « parti pris analytique ». Vers la fin des années 20, l'activité managériale de D. (en particulier la publication des œuvres de la philosophie classique mondiale) et ses propres travaux philosophiques le firent reconnaître comme le chef de file des philosophes soviétiques. À l'occasion du IIe Congrès Soviétique des institutions scientifiques marxistes-léninistes (en fait Ier Congrès des philosophes marxistes soviétiques), en avril 1929, D. présente un exposé intitulé « Problèmes contemporains de philosophie du marxisme » et c'est à lui également que revient le soin de tirer le bilan d'ensemble lors de la séance qui clôt les débats suscités par son exposé. Peu après cependant, D. est soumis à une critique virulente publiée dans les organes centraux de presse (la *Pravda* du 7 juin 1930, dans « l'article des trois » – Mitine, Raltsévitch, Ioudine –, ainsi qu'en d'autres publications). Le 25 janvier 1931 une résolution du Comité Central intitulée « À propos de la revue *Pod znameniem marksizma* » accuse D. d'« abandonner les tâches d'édification du socialisme en URSS…, les tâches dévolues au mouvement révolutionnaire international » ainsi que de « ne pas comprendre l'étape léniniste, jalon nouveau dans le développement de la philosophie du marxisme ». Dans la résolution il est stipulé ce qui suit : « Détachant la philosophie de la politique, ne contribuant pas par ses travaux à faire passer l'esprit de parti dans la philosophie et les sciences naturelles, le groupe qui dirige la revue *Pod znameniem marksizma* a fait revivre l'une des traditions et l'un des dogmes les plus pernicieux de la IIe Internationale, à savoir la rupture entre théorie et pratique, ce qui revient pour toute une série d'importantes questions à rétrograder sur les positions d'un idéalisme à la menchevik ». Il s'ensuivit un remaniement du comité de rédaction de la revue et du personnel chargé des questions institutionnelles portant sur les problèmes de la philosophie. Le concept d'« idéalisme à la menchevik » devient synonyme de « trotskisme contre-révolutionnaire ». La répression s'abattit sur les partisans de D. Celui-ci, peu après, fit publiquement son autocritique, disant : « ce qu'on attend de moi est un désistement total et sans réserve. C'est sur ce plan que je me situe, c'est la position à laquelle je me tiens et elle est à mes yeux impérative ». D. prit une part active à l'entreprise visant à discréditer certains collègues (p. ex. V. Vernadski*, dans les *Izvestiia AN SSSR* [Nouvelles de l'Acad. des Sciences de l'URSS] en 1933). Changer de position n'était évidemment pas pour lui une garantie de salut, et pourtant il fait partie des rares « déboriniens » (la tendance en philosophie dont il était présenté comme le chef de file) à avoir eu la vie sauve.

Œuvres : « Dialektičeskij materializm », in : *Na rubeže*, SPb., 1909 ; *Vvedenie v filosofiû dialektičeskogo materializma*, Pg., 1916 ; *Lûdvig Fejerbah. Ličnost' i mirovozzenie*.,M., 1923 ; *Lenin kak myslitel'*, M., 1924 ; *Očerki po istorii dialektiki*, in : *Arhiv Marksa i Engel'sa*, I, III ; « Diktatura proletariata i teoriâ marksizma », in : *Pod znamenem markizma*, 1927, N° 10, 11 ; « Gegel' i dialektičeskij materializm », in : Gegel', *Soč.*, M., 1929, I ; « Sovremmenye problemy filosofii marksizma », in : *Trudy Vsesoûznoj konferencii marksistsko-leninskih naučnyh učreždenij*, M., 1929, N° 1 ; « Filosofiâ i marksizm », *Sb. statej*, M., 1930 ; *Očerki po istorii materializma XVIII i XIX vv*., M., 1930 ; *Dialektika i estestvoznanie*, 4° izd. M. 1930 ; *Lenin i krizis novejšej fiziki*, L., 1930 ; *K. Marks i sovremmennost'*, M., 1933 ; *Social'no-političeskie učeniâ novogo i novejšego vremeni*, M., 1958. T. 1 ; *Filosofiâ i politika*, M., 1961.

Études : Âhot I., *Podavlenie filosofii v SSSR. 20-30 gody*, N.Y., 1981.

P. B. Alexeïev / Trad. P. Caussat

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

DÉCEMBRISTES – jeunes nobles, organisateurs en décembre 1825 d'un soulèvement sévèrement réprimé par Nicolas Ier : cinq d'entre eux, Pestel*, Ryleev, Kakhovski, Mouraviov-Apostol, Bestoujev-Rioumine, furent exécutés, les 121 autres furent condamnés au bagne et à la déportation, envoyés en Sibérie ou dans le Caucase. Plus que d'un mouvement, il s'agissait d'une nébuleuse idéologique, inspirée par l'esprit du temps (l'influence des révolutions française et américaine, des mouvements de libération en Grèce, Espagne, Italie – N. du T.) et l'éveil du sentiment national russe après la Guerre Patriotique de 1812. Les décembristes rêvaient de transformer la Russie en un pays moderne et libre. Abolir le servage, renverser ou limiter l'autocratie, établir un régime républicain ou constitutionnel, tel était le programme qui rassemblait ces « réformateurs séditieux », aux convictions par ailleurs les plus variées. Pestel se distinguait par la cohérence et le radicalisme de son projet socio-politique. Mouraviov (1795-1843) apportait tous ses efforts à des projets de constitution, dont le dernier fut rédigé en 1826, après son arrestation. S'appuyant sur les principes du droit naturel* et du constitutionnalisme, il déclare dès le préambule du premier projet : « On ne peut admettre qu'un gouvernement soit fondé sur l'arbitraire d'un seul homme, ni que tous les droits se trouvent d'un côté, et tous les devoirs de l'autre. Une soumission aveugle ne peut être fondée que sur la peur, ce qui n'est digne ni d'un souverain sensé, ni de ses sujets, s'ils le sont aussi. En se mettant au-dessus des lois, les souverains ont oublié qu'ils se mettaient par là même en dehors de la loi, c'est-à-dire en dehors de l'humanité ! ». C'est le peuple qui doit être le principal acteur de la vie d'une société, de son histoire, et de l'instauration des lois : « La source du pouvoir suprême, c'est le peuple, à qui revient le droit exclusif de prendre les décisions fondamentales dans son propre intérêt. » Une fois le servage aboli, il prévoit de distribuer les terres aux paysans. Mais la propriété privée est pour lui « sacrée » et intangible. En ce qui concerne la séparation des pouvoirs, Mouraviov, tout comme Pestel, imagine comme instance supérieure de gouvernement un *Vétché*** du peuple, composé, pour donner à l'État une structure fédérale, de deux chambres : une chambre des représentants du peuple et une *Douma*, chambre haute représentant les régions. L'empereur se voit attribuer le statut de « premier fonctionnaire du gouvernement », il est responsable devant les chambres. L'indépendance de la justice est reconnue, de même que l'importance primordiale des droits et des libertés. « Être un homme libre, écrit Mouraviov, c'est non pas avoir la possibilité de faire tout ce qu'autorisent les lois, comme le supposait Montesquieu, c'est vivre sous des lois conformes à ce droit inaliénable qui est celui de tout homme : développer son capital naturel, c'est-à-dire l'ensemble de ses forces physiques et morales. Toute autre loi est un abus fondé sur l'usage de la force… ». Les trois projets de constitution posent que « tous les Russes sont égaux devant la loi », qu'ils ont le droit d'exprimer sans restriction leurs pensées et leurs sentiments, et de les faire connaître à leurs concitoyens au moyen de la presse. Deux principes sont posés comme intangibles : « il n'y a pas de crime ni de châtiment non prévu par la loi » et « une loi n'a pas d'effet rétroactif ». Enfin Mouraviov envisage de supprimer la division de la société en états, la conscription et les colonies militaires. En dehors des projets sociaux et politiques qui les rassemblaient, les convictions des décembristes étaient très diverses – tout aussi bien matérialistes (de type déiste) qu'idéalistes et religieuses. Iakouchkine (1793-1857), Krioukov (1805-1854), Bariatinski (1798-1844), étaient matérialistes, alors que Pestel penchait vers le déisme. Lounine (1788-1845), Küchelbecker (1797-1846), Fonvizine (1788-1853), étaient plutôt théistes. Les débats

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

engagés parmi les décembristes avant 1825 se poursuivirent en Sibérie : les divergences entre conceptions du monde se creusèrent alors et prirent la forme d'une opposition entre le groupe matérialiste/déiste (la majorité) et la « congrégation » chrétienne (la minorité). Bariatinski, proche de Pestel dont il a traduit en français la *Rousskaïa Pravda,* était l'auteur d'un poème inachevé, *Dieu* (1824-1825), écrit en français, où il polémique avec Voltaire. Dieu y apparaît sous les traits d'un être malfaisant, « humant les vapeurs de sang qui s'élèvent de toutes parts ». Niant la bonté de Dieu et son existence, Bariatinski écrit : « Tu as bu à satiété le sang de ta victime sans défense… tes dents de chien enragé sèment partout la mort… ». Il ne peut accepter le mal et la souffrance qui règnent dans le monde, et rejette l'image d'un être supérieur qui ne serait que bonté : « Ou bien il est bon, mais il n'est pas tout-puissant, ou bien il est tout-puissant, mais il n'est pas bon ». Suivant en cela les matérialistes du XVIIIe s., Bariatinski affirme que la foi en Dieu n'est que le produit de l'ignorance et de la peur. Il appelle à briser ces autels que Dieu n'a pas mérités : la lutte continuelle et l'extermination mutuelle qui sont la règle entre les hommes dénoncent en effet l'inconsistance du dogme selon lequel le monde est régi par une divinité infiniment bonne et toute-puissante. Au célèbre aphorisme de Voltaire (« Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer ») Bariatinski oppose celui-ci : « Même si Dieu existait, il faudrait le rejeter ». Déniant au monde tout fondement rationnel, Bariatinski soutient que la religion s'explique par des causes naturelles, le surnaturel étant absent du monde. En déportation, c'est lui qui fut le principal contradicteur, dans les débats avec la « congrégation » – nom donné à ceux des décembristes qui avaient une foi religieuse. Tel Lounine, dont les options philosophiques sont celles d'un théisme qui n'est pas en contradiction avec le catholicisme. Comme le montrent ses *Carnets de notes*, ses principales références étaient les Pères de l'Église tels que saint Augustin ou Basile le Grand et, parmi les contemporains, les philosophes catholiques – J. de Maistre et Lamennais. En même temps, dans les lettres qu'il écrit de sa prison d'Akatouïsk (où il devait mourir), et sans pour autant renier ses choix philosophiques, il souligne l'impérieuse nécessité d'une éducation fondée sur la raison et d'une diffusion effective du savoir : « Ce n'est pas la vertu qui nous manque, ce sont les connaissances », écrit-il en 1843. Lounine écrivit surtout en français, et fut un apologiste du catholicisme. Parmi les décembristes, la tendance matérialiste, héritière de Lomonossov* et de ses représentations atomistes, concevait l'Univers comme un ensemble d'infimes particules matérielles. Iakouchkine, dans *Qu'est-ce que l'homme ?* [Čto takoe čelovek ?], nie l'immortalité de l'âme, « légende venue du fond des temps », et se demande en quoi consiste la ressemblance ou la différence entre l'homme et la nature qui l'entoure. Comme le jeune Herzen*, il ne juge satisfaisant ni d'opposer l'homme à la nature, ni de le rabaisser au niveau de l'animal. Il se représente la nature comme composée d'« unités » en nombre infini, dont « la modalité spécifique, le principe organisateur » n'est autre que la vie, avec ses lois générales et la variété de ses réalisations qualitatives. Le point de vue de Iakouchkine est original et se distingue de l'atomisme matérialiste traditionnel. En un sens, ses concepts font penser à Leibniz et à sa monadologie. Ainsi, selon lui, le « moi » humain peut-il être envisagé comme l'une de ces « unités ». « Unités en mouvement », l'homme et l'animal sont soumis à une seule et même loi. Avec le monde animal, l'homme partage aussi la faiblesse, mais il s'en distingue fondamentalement par « la force de sa pensée ». S'il est désarmé en tant qu'unité isolée, animal pensant, il est aussi par nécessité animal social, il ne peut vivre et agir qu'au sein d'une société qui le fait pro-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

fiter de toutes les conquêtes de l'humanité et à laquelle il restitue tous ces savoirs et ces savoir-faire encore enrichis par sa propre pratique. Déçu par le rationalisme réducteur de Descartes, dont la raison « outrecuidante » lui semble « un esclave tout juste libéré », Iakouchkine se tourne vers Kant et comprend que « la raison pure pèche par vantardise et s'attaque souvent à des tâches au-dessus de ses forces » : l'homme ne peut prétendre au rôle d'« *alpha* et *oméga* de l'univers », mais doit se concevoir comme un simple maillon dans « la chaîne infinie des créatures ». En cela résident la connaissance qu'il peut se former de lui-même et la réponse à sa question, *Qu'est-ce que l'homme* ? Chronologiquement, la pensée décembriste va au-delà de 1825. Le bagne et la déportation n'eurent pas raison de l'intérêt des décembristes pour la philosophie. Pendant sa période sibérienne, Lounine, « ardent chrétien » et catholique fervent, évolue vers un théisme plus en rapport avec des positions politiques radicales. « La philosophie de tous les temps et de toutes les écoles, écrit-il, ne sert qu'à définir les limites à l'intérieur desquelles peut s'exercer l'intelligence humaine. Celui qui est clairvoyant a tôt fait d'apercevoir ces limites et de se tourner vers l'étude de l'Écriture, sans limites, elle ». Sa mise en accusation de l'orthodoxie pour son rôle historique évoque fortement la première *Lettre philosophique* de Tchaadaïev*. Le christianisme en Russie étant tombé au pouvoir de l'absolutisme, l'Église orthodoxe y est un obstacle à l'introduction d'un « système représentatif ». Proche des occidentalistes*, Lounine condamne le « règne des vieillards », la culture patriarcale et la soumission absolue à l'égard des puissants. Critiquant lui aussi la formule d'Ouvarov* : « Orthodoxie, autocratie, *narodnost** », il juge que l'orthodoxie par elle-même « ne privilégie aucun type de gouvernement, pas plus l'autocratie qu'un autre ». Nul n'a prouvé à ce jour pourquoi l'autocratie serait « plus dans la nature des Russes qu'un autre régime politique et pourquoi ils devraient invariablement lui donner la préférence ». Dans son *Enquête politique* [Rozysk istoričeskij], il stigmatise l'arriération des « pratiques politiques » en Russie, cette Russie qui « se trouve encore si loin du stade atteint par l'Angleterre actuelle ». Le protestant Küchelbecker, lui, professait une autre variante du théisme, sans opposer christianisme occidental et oriental. Il soulignait la valeur unificatrice de la religion chrétienne, dont l'universalisme pouvait rassembler les peuples orientaux et les peuples occidentaux. « Même le Juif ou le Musulman peut recevoir cet enseignement, pour peu qu'il ne résiste pas à la voix intérieure qui parle en lui ». Quant à Fonvizine, il rédigea durant sa relégation l'une des premières histoires générales de la philosophie dues à un auteur russe (après Galitch**, et l'archimandrite* Gavriil – cf. Historiographie de la philosophie russe*), intitulée par lui *Vue d'ensemble de l'histoire des systèmes philosophiques* [Obozrenie istorii filosofskih sistem]. Il y analyse d'un point de vue théiste l'objet de la philosophie, passe en revue la philosophie antique, médiévale, celle des Temps modernes, pour aboutir au système de Hegel et à l'« hégélianisme de gauche ». La vocation de la philosophie, à ses yeux, c'est de « préparer le cœur à recevoir les graines de la foi, après avoir éveillé en l'homme le désir de se connaître lui-même, et lui avoir présenté l'idéal de ce qu'il doit être ». À une époque où la philosophie hégélienne jouissait de la faveur générale, Fonvizine lui reprochait d'être conservatrice, de s'exprimer avec lourdeur, et de faire peu de cas du monde slave. Pour lui une organisation sociale libre, fondée sur des principes exclusivement démocratiques, étaient la spécificité de « l'élément slave originel » – témoin les villes russes anciennes, particulièrement Novgorod. Ses observations sur la vie des paysans libres lui avaient inspiré l'idée d'un attachement inné de la classe laborieuse au com-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

munisme, qu'il se représentait sous l'aspect du christianisme primitif. Condamnant le servage, il fondait ses projets utopiques sur la commune rurale*. Adepte du libéralisme*, partisan d'une monarchie constitutionnelle, il privilégiait la dimension morale de la philosophie, voyant dans le principe d'autonomie de la morale énoncé par Kant la première condition pour lutter contre le despotisme. On voit bien que, même après 1825, les décembristes ont continué à partager les préoccupations philosophiques de la société russe cultivée, suivant en particulier les controverses entre slavophiles* et occidentalistes, les débats autour de la philosophie allemande classique, et restant à l'écoute des recherches philosophiques propres à la Russie du XIXe s. Le fondement moral de leur attitude, leur « dette envers le peuple », les populistes devaient plus tard la reprendre à leur compte. Mais les décembristes n'ont pas suscité de vénération particulière ailleurs que dans l'intelligentsia* sécularisée, libérale et révolutionnaire. Tchaadaïev et Khomiakov*, leurs contemporains, désapprouvaient pour l'essentiel les moyens qu'ils préconisaient pour transformer la Russie. Il reste néanmoins leur profonde influence sur la culture russe, de Pouchkine* à Tolstoï*.

Œuvres : *Vosstanie dekabristov. Bibliografiâ*, M., L., 1929 ; *Vosstanie dekabristov. Materâly*, M., L., 1925-1927, I-V ; *Izbr. soč. polit. i filos. proizv. dekabristov*, M., 1951, I-III ; Lunin M. S., *Soč. i pis'ma*, Pg., 1923 ; Âkuškin I. D., *Zapiski, stat'i, pis'ma*, M., 1951 ; Fonvizin M. A., *Sočineniâ i pis'ma* v 2 t., Ir-sk, 1979-1982 et Obozreniâ proâvlenij političeskoj žizni v Rossii, in : *Občestvennye dviženiâ v Rossii v pervoj polovine XIX veka*, SPb., 1905, I.

Études : *Dekabristy i russkaâ kul'tura*, L., 1975 ; *Literaturnoe nasledie dekabristov*, L., 1975 ; Azadovskij M. K., *Stranicy istorii dekabrizma*, Ir-sk, 1991 ; Gessen S. Â., Kogan M. S., *Dekabrist Lunin i ego vremâ*, L., 1926 ; Ejdel'man N. Â., *Lunin*, M., 1970 ; Ejdel'man N. Â., *Puškin i dekabristy*, M., 1979 ; Ejdel'man N. Â., *Pervyj dekabrist*, M., 1990 ; Barrat G. R., *M. S. Lunin : Catholic Decembrist*, The Hague, P., 1976 ; Murav'ëv N. M., *Soč. i pis'ma*, Ir-sk, 2001 ; Lebedev A. A., *Čest' : duhovnaâ sud'ba i žiznennaâ učast' I. D. Âkuškina*, M., 1989 ; Nečkina M. V., *Dviženie dekabristov*, M. 1955, t. I-2 ; *Iz istorii dviženiâ dekabristov*, M., 1969 ; Zamaleev A. V., *M. A. Fonvizin*, M., 1976.

Iakouchkine : A. A. Ermitchev / Trad. J. Prébet
Bariatinski : E. V. Gorbatcheva / Trad. J. Prébet
Dekabristy : M. A. Masline / Trad. J. Prébet
Fonvizine : I. E. Zadorojniouk / Trad. F. Lesourd
Lounine : I. E. Zadorojniouk / Trad. J. Prébet
Mouraviov : V. I. Kovalenko / Trad. J. Prébet
Synthèse : F. Lesourd

DÉRACINEMENT [bespočvennost'] (Nous avons choisi le terme « déracinement » – « arrachement au sol ferme des certitudes » –, qui semble être plus près du terme russe que « dépaysement », également utilisé dans certaines traductions de L. Chestov – N. du. T.) – terme de Léon Chestov*, désignant comme l'une des tâches assignées à la philosophie celle de se soustraire au pouvoir du « sol », du « terrain » [počva] – autre nom de la nécessité aux multiples visages. Les synonymes en sont, pour lui, « l'infondé », « le paradoxal », « l'absurde », « le chaos », « l'arbitraire », « la témérité », « l'effronterie », « le caprice », « la liberté », la « vie vivante », la « pensée adogmatique ». Dans une œuvre de jeunesse, *Shakespeare et son critique Brandes* [Šekspir i ego kritik Brandès] (1898), Chestov avait relié cette notion à l'idée d'un arrachement à la vie, qui la réduirait à un schéma mort. C'est la raison, la pensée réfléchissante, la science avec son caractère systématique, l'attention exclusive portée à la nécessité et l'ignorance de la subjectivité : Chestov lui oppose un type de pensée hors de tout sys-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tème, non scientifique, qui met l'homme en situation d'apercevoir la vie dans toute son ampleur, de mettre en évidence une plénitude de sens au cœur même du fortuit, de l'insensé, de l'inutile. Dans ses livres *Le bien dans l'enseignement du Cte Tolstoï et de F. Nietzsche (Philosophie et prédication)* [Dobro v učenii gr. Tolstogo i F. Nitše (Filosofiâ i propoved')] (1900) et *Dostoïevski et Nietzsche. Philosophie de la tragédie* [Dostoevskij i Nitše. Filosofiâ tragedii] (1903), il lance ses foudres contre le rationalisme, la morale normative, en particulier l'impératif catégorique kantien, la vision chrétienne de Dieu comme Dieu du bien et de l'amour. Le D., pour lui, consiste à chercher un Dieu qui soit au-dessus de la compassion et du bien. Il admire l'esprit de D. présent dans l'humanisme de Biélinski* et de Dostoïevski*, eux qui refusent les « palais de cristal » de l'avenir, s'ils doivent être édifiés sur le mal et la dysharmonie présentes. C'est le problème qui se trouve au centre de son livre *L'apothéose du déracinement (Essai de pensée adogmatique)* [Apofeoz bespočvennosti (Opyt adogmatičeskogo myšleniâ)] (1905). Le D. y prend les traits d'un scepticisme radical, du paradoxe, il développe une *Weltanschauung* « qui refuse de se construire une vision du monde », rejette les valeurs communément admises. Le vrai questionnement sur la vie doit se situer en dehors des méthodologies et des limitations, quelles qu'elles soient, de la quotidienneté ; il va de pair avec « le chaos intérieur le plus total ». L'auteur invite à faire l'apologie de la laideur, de l'échec, à préférer aux limitations le subjectif, l'invérifiable, le fortuit. Si la vérité et le salut sont à chercher ainsi, ce n'est pas un hasard aux yeux de Chestov : la seule condition pour vivre et créer est d'être hors la loi. Dans les œuvres des années 1908-1810, le D. est lié, dans l'esprit de Chestov, à son intérêt pour l'effroi devant la mort, seul susceptible d'inciter l'homme à créer, et aussi à croire. Aux limitations des microscopes et de la logique, il oppose les miracles incessants du monde, de la vie, de la naissance des enfants. Le livre *Sola fide* (1911-1914-1916 ?) est une rupture dans son œuvre, le passage de l'antirationalisme à l'existentialisme* religieux. C'est la foi, ici, qui apparaît comme le D. suprême : tout en elle est inexplicable et fantastique, elle ne peut jamais être exprimée en des termes communs à tous. Son sens, son essence même, est de se passer de tout « support extérieur », même des lois de l'Écriture, car elles aussi représentent le « sol » qui détourne du salut. Tout aussi dépourvus de « sol » sont la quête de la foi, « l'amour de l'Invisible », et enfin, absolument dénué de tout « sol », paradoxal, est Dieu même, qui dispose à son gré de l'homme et des lois du monde. Il donne à l'homme la liberté absolue sans rien demander en échange, c'est ce qui rend parfaitement naturel le caractère paradoxal de « ceux qui habitent les confins », de ceux qui s'en vont vers les limites dernières de la vie, dans leur recherche d'une perfection, et de Dieu. Dans les œuvres suivantes de Chestov, la notion de D. connaît encore de nouveaux développements. « L'arbitraire » de Dieu est mis en rapport avec le fait qu'il échappe fondamentalement à toute explication, qu'il soit au-delà du bien et du mal, de la vérité et du mensonge. « Le D., affirme Chestov, est le privilège essentiel du divin, le plus enviable, et le plus inconcevable pour nous ». Le fait d'être sans fondement, c'est aussi un caractère inamissible de la vie, régie non par la loi d'autoconservation, mais plutôt par celle d'une « absence totale de fondement ». Elle montre la possibilité d'un monde où règnerait « le chaos absolu dans lequel tout est également possible ». La mort et la folie sont l'infondé extrême. Cette conception de l'infondé, Ch. la pousse si loin qu'il va jusqu'à admettre la possibilité de nier l'existence de Dieu à seule fin d'éveiller l'homme, pour qu'il conçoive ainsi toute la « folie » de son existence. L'homme ainsi « éveillé à soi-même » n'a plus besoin d'aucun « sol »

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ni d'aucun point d'appui. Cette notion d'infondé, Berdiaev* lui aussi l'utilise dans plusieurs de ses affirmations de départ. Dans *Le sens de la création* [Smysl tvorčestva] (1916), il parle de la liberté comme du « fondement sans fondement de l'être », situé « plus profond que l'être, quel qu'il soit ». Ce qui n'est pas sans évoquer la notion de néant*, mais en fait désigne une énergie absolument non déterminée, insondable, « la puissance de créer à partir de rien ». Dans les œuvres tardives de Berdiaev, la liberté est conçue comme le sein originel de l'être, comme « première par rapport à Dieu et située en dehors de Lui ». Le « centre existentiel intérieur » de l'homme (la « personne »), est également dénué de fondement et « premier par rapport à l'être ». De même, les processus de l'acte créateur sont irréductibles à quelque fondement que ce soit : « … comprendre l'acte créateur, c'est reconnaître qu'il est sans explication et sans fondement ».

ÉTUDES : Šestov L., *Apofeoz bespočvennosti*, SPb., 1905, rééd. M., 2000 ; Šestov L., Soč. v 2 tomah, M., 1993 ; Berdâev N. A., *Filosofiâ svobody. Smysl tvorčestva*, M. 1989 ; Berdâev N. A., « O rabstve i svobode čeloveka », in : Berdâev N. A., *Carstvo duha i carstvo Kezarâ*, M., 1995 ; Zenkovsky, *Histoire…*, IV, Chap. II, 10-11 ; Kourabtsev V. L., « Ierusalim L'va Šestova », in : *Vestnik MGU*. Ser. Filosofiâ, 1991, N° 5 ; *Istoriâ russkoj filosofii*, réd. M. A. Maslina, M., 2007, 447-456. Traductions françaises des œuvres de Chestov citées ici : *L'Idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche (Philosophie et prédication)*, P., 1925, 1949, 2000 ; *Sur les confins de la vie. Apothéose du dépaysement*, P. 1927, 1929, 1936, 1966 ; *Dostoïevski et Nietzsche. Philosophie de la tragédie*, P., 1929, 1936 ; *Sola Fide. Luther et l'Église*, P., 1957.

V. L. Kourabtsev / Trad. F. Lesourd

« DIALECTICIENS » ET « MÉCANICISTES » – on désigne ainsi les participants au débat qui s'est développé au cours des années 20 du XXe s., et dont l'objet portait sur la possibilité de faire coexister la conception philosophique du monde avec le savoir propre aux sciences de la nature, la méthodologie philosophique globale et les méthodes particulières de la connaissance scientifique. Le prétexte immédiat au déclenchement du conflit est dû à la publication, en 1924, d'un article – publié peu après sous forme de livre – d'I. Stépanov** (Skvortsov) : « Le matérialisme historique et les sciences contemporaines de la nature » [Istoričeskij materializm i sovremennoe estestvoznanie], qui donna lieu à un certain nombre de comptes-rendus (Ia. Sten entre autres, parmi les philosophes, bientôt rejoints par des chercheurs du domaine scientifique). Une série de débats furent organisés dans les établissements d'enseignement supérieur et dans les institutions scientifiques. Les clans en conflit avaient à leur tête Stépanov et Déborine*, les partisans du premier se faisant appeler « Mécanicistes », ceux du second, « Dialecticiens ». Stépanov, à vrai dire, désignait ses adversaires du terme de « formalistes », les mettant sur le même plan que les tenants de la *Naturphilosophie*. Pour ce qui est du terme « mécaniciste », il entendait désigner la tendance à mettre au jour le mécanisme des phénomènes, les relations réciproques entre les éléments qui les constituent. Dit dans une langue plus contemporaine, il s'agissait de donner la priorité aux éléments (au lieu de privilégier le système). Stépanov, A. Timiriazev (cf. Sciences*) et d'autres parmi leurs partisans soutenaient que les principes philosophiques n'étaient que des déductions tirées des sciences, qui ne peuvent servir d'argument dans la recherche. Partant de là, non seulement la connaissance des lois fondamentales de la dialectique n'exempte pas d'une investigation minutieuse de l'objet, mais encore les philosophes sont tenus de raffiner leur méthodologie en se tenant informés des acquis les plus récents des sciences. En insistant toutefois sur ce point,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

les « M. » prêtaient le flanc aux reproches qui leur étaient faits de rabattre l'universel sur les minuties de détail et de sous-estimer la valeur de la méthodologie philosophique. Soulignant la primauté de l'analyse inductive en philosophie (ce qui, sur le plan des simples faits était justifié), ils transportaient la situation donnée sur le plan théorique de l'enquête philosophique, affaiblissant par là même le rôle de la déduction dans la connaissance. Aux yeux des « M. », à la méthodologie générale venaient s'intégrer la méthode analytique, la réduction du complexe au plus simple, la recherche des enchaînements régis par la causalité, l'observation et l'expérience. Tout en se défendant à maintes reprises de soutenir que leurs principes aient quelque rapport avec l'idéologie mécaniste des XVIIe et XVIIIe s., Stépanov et ses partisans ne pouvaient se soustraire au procès qui leur était fait d'aligner toutes les formes de mouvement de la matière sur un schème mécaniste et de se refuser à admettre la différence spécifique existant entre les systèmes physique, chimique et biologique. Ramenant, comme ils le faisaient et comme ils le postulaient, les phénomènes de la vie à des processus physiques et chimiques, ils se condamnaient inévitablement à sous-évaluer les traits qui les caractérisent en propre. Si flous toutefois qu'aient pu paraître les arguments philosophiques mis en avant pour soutenir l'idée qu'ils se faisaient de la corrélation entre les formes supérieures et les formes inférieures du mouvement de la matière, les partisans de cette position se sont trouvés, dans la pratique, bien plus proches de la tendance qui travaillait de l'intérieur les sciences naturelles – et tout particulièrement de la biologie –, à cette étape de leur développement, que les tenants des positions opposées, dans la mesure où leurs préoccupations les conduisaient à approfondir les liens existant entre le savoir philosophique et celui des sciences naturelles. Soulignant à juste titre les traits propres du savoir philosophique par rapport au savoir scientifique, l'impossibilité de le réduire aux résultats obtenus par les sciences naturelles et le rôle majeur joué par la méthodologie philosophique, défendue pour son aptitude générale à la synthèse dans la connaissance, Déborine et ses disciples ont été amenés plus d'une fois à surévaluer l'importance du caractère universel de cette méthode dans l'exploration des phénomènes concrets de la nature. Ce qui conduisait à faire de la dialectique la seule méthode acceptable dans les sciences de la nature, toutes les autres n'étant guère plus que son application concrète. La mécanique, écrit par exemple Déborine, ne constitue qu'« un cas spécial de la dialectique ». L'insistance mise par ce dernier à défendre cette thèse a suscité contre lui le reproche de trop céder à la pente formaliste, de soustraire la philosophie à la pratique des sciences et d'ignorer la dépendance de la méthodologie générale à l'égard du développement des sciences particulières. Quant à la corrélation entre les formes du mouvement de la matière, Déborine soutenait à la fois la réduction et la non-réduction des formes supérieures aux formes inférieures ; elles s'y réduisent quant à leur origine, mais non quant à leur forme, à leur qualité propre ; toutefois, tout comme certains de ses partisans, il ne délimitait pas nettement dans la pratique les nuances de sens qui interviennent dans le concept de réduction. Si bien que la critique à laquelle ils soumettaient ce concept leur a souvent valu l'imputation de nier tout lien – structural et génétique – entre le biologique et le physico-chimique, ce qui servi de prétexte aux « M. » pour accuser les « déboriniens » de conférer un caractère absolu aux traits propres de la vie, de séparer nettement le vivant du non-vivant, bref de succomber au vitalisme. Le débat a porté également sur bien d'autres questions de la théorie philosophique : le concept de matière, la corrélation entre les concepts de « société » et de « nature biologique »,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

le problème des « qualités premières et des qualités secondes », la question du rapport entre la conscience et l'inconscient, etc. Au fil des débats, un rapprochement des points de vue s'est produit sur un certain nombre de points. Ainsi, dans leur organe officiel – les cahiers intitulés *La dialectique dans la nature* [Dialektika v prirode] –, publiés à la fin des années 20, les « M. » ont assez nettement pris leur distance à l'égard de la thèse qui postulait l'absorption définitive de la philosophie dans les résultats et les méthodes des sciences naturelles. Ils en vinrent même à soutenir que « si la dialectique et ses lois doivent bien être au premier chef la déduction, et non l'argument, dans les recherches scientifiques, ces lois, une fois procurées par l'expérience, peuvent et doivent orienter les recherches à venir, tant dans le domaine de la nature que dans celui de la société » (*Ibid*., Vologda, 1928, N° 3, p. 17). Nombreux furent parmi les « M. » (entre autres A. Samoïlov) ceux qui reconnurent la nécessité de compléter l'approche « mécaniciste », mettant au premier plan les éléments, par une approche dialectique, soucieuse de l'aspect systémique. Dans ces conditions, la question centrale qui opposait « D. » et « M. » fut vidée de son sens, non sans que demeurassent quelques problèmes réels qui appelaient un traitement approfondi. À partir du début des années 30, quand s'imposa jusqu'en philosophie la ligne « du parti », représentée entre autres par M. Mitine (cf. Universités*), les positions en conflit se virent de plus en plus affublées d'étiquettes politiques (les « M. » étaient qualifiés de « tendance politique droitière, d'idéalisme à la menchevik », tandis que les « D. » étaient stigmatisés comme trotskistes).

Œuvres : Stepanov I., *Istoričeskij materializm i sovremennoe estestvoznanie. Marksizm i leninizm. Očerki sovremennogo mirovozzreniâ*, M., 1925 (2e éd., 1926) ; Stèn Â., « Ob ošibkax Gortera i tov. Stepanova », in : *Bol'ševik*, 1924, N° 11 ; Stepanov I., « O moih ošibkah, « otkrytyh i ispravlennyx » tov. Stenom », *Ibid*., N° 14 : Višnevskij A., « Rec. na kn. I. Stepanova Istoričeskij materializm i sovremennoe estestvoznanie », in : *Pod znameniem marksizma*, 1924, N° 12 ; Stepanov I., « Dialektičeskoe ponimanie prirody – mehaničeskoe ponimanie », *Ibid*., 1925, N° 3 ; Deborin A., « Engel's i dialektičeskoe ponimanie prirody », *Ibid*., N° 10611 ; *Dialektika v prirode. Sb. po marksistskoj metodologii estestvoznaniâ*, Vologda, 1926-1928, 1-3, M., 1929, 4-5 ; Deborin A., *Naši raznoglasiâ* (Zaklûčitel'noe slovo na diskussii v Institute naučnoj filosofii 18 maâ 1926 g.) ; Gredeskul N., « Byt' li estestvoznaniû mehaničeskim ili stat' dialektičeskim ? », in : *Pod znamenem marksizma*, 1928, N° 1 ; Akselrod-Ortodoks L. I., *V zaĉitu dialektičeskogo materializma. Protiv sholastiki*, M, L., 1928 ; Stepanov I., *Dialektičeskij materializm i deborinskaâ škola*, M., L., 1928 ; Sarab'ânov Vl., *V zaĉitu filosofii marksizma*, M., L., 1929 ; Deborin A., *Dialektika i estestvoznanie*, 4e éd., M., L., 1930 ; Luppol I. K., *Na dva fronta*, M., L., 1930 ; Stolârov A., *Dialektičeskij materializm i mehanisty. Naši filosofskie raznoglasiâ*, 3e éd., L., 1930.

Études : Alekseev P. V., « Diskussiâ s mehanistami po probleme vzaimosvâzi filosofii i estestvoznaniâ (vtoraâ polovina 20-h godov) », in : *Voprosy filosofii*, 1966, N° 4 ; Ksenofontov V. I., *Leninskie idei v sovetskoj filosofskoj nauke 20-h godov* (diskussiâ « dialektikov » s « mehanistami »), L., 1975 ; Youravsky D., *Soviet marxism and natural science. 1917-1932*, N.Y., 1961.

P. V. Alexeïev / Trad. P. Caussat

DIALECTIQUE DU MYTHE (La) – œuvre de Lossev* (1930). Lossev se révèle comme un philosophe accompli dès ses premiers travaux, dont les plus significatifs sont *La Philosophie du nom* [Filosofiâ imeni] (1927) et la *D. du m.* Il se réfère à la métaphysique de l'unitotalité*, formulée à vrai dire d'une manière plus voilée en raison des conditions qui règnent en Russie à la fin des années 20. Lossev y fait la synthèse d'un néoplatonisme christianisé et d'une image symboliste du réel, considérant que

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tout ce qui est sensible et matériel est traversé de sens et que le sens a besoin, pour s'exprimer, de s'incarner dans une forme sensible et corporelle. Corrélativement, la réalité est représentée comme un ensemble de symboles, son unité étant dans la perception de son sens, dans sa spiritualisation. Cette construction repose sur l'idée d'une interdépendance initiale entre la doctrine de l'unitotalité et le symbolisme, sous la forme de la « glorification du nom » (cf. Onomatodoxie*), née et élaborée au sein du christianisme. Le symbolisme ainsi compris représente, transposées dans la langue de la philosophie contemporaine, la théologie et la glorification apophatiques du nom. De la glorification du nom et de la nature apophatique de l'essence découlent non seulement une identification de l'essence avec le sens, mais de l'un et l'autre avec l'énergie**. Tous ces aspects de l'essence trouvent leur expression dans le symbole, dont les principales variantes sont le nom et le mythe. Ainsi le monde tout entier n'est rien d'autre que noms et mythes à divers degrés de tension ontologique et sémantique. Le nom de la chose apparaît comme le principe métaphysique de l'être et de la connaissance. Le nom acquiert sa plus grande plénitude et sa plus grande profondeur lorsqu'il saisit la couche mystique et cachée de l'être, lorsqu'il se manifeste comme mythe. Lossev se démarque catégoriquement de l'idée des Lumières* sur la nature et la prédestination socioculturelle du mythe, voyant dans ce dernier un témoignage d'arriération et lui refusant la capacité de recéler le moindre contenu cognitif. Lossev considère le mythe non point comme une invention ou un fruit de l'imagination, non comme quelque transfert inconsistant d'une poésie métaphorique ou de fables sur la nature et le monde réel où vit l'homme. Les mythes sont la prise de conscience la plus ancienne des fondements cachés et mystérieux de l'existence humaine. Dans les mythes, Lossev voit « la réalité, la corporéité vitalement perceptible et agissante de l'être » (*D. du m.,* p. 27, cf. bibl.). Le mythe, c'est « l'auto-affirmation de la personne au plan de l'énergie et du phénomène » ; c'est « l'histoire de la personne donnée dans des mots » (*Id.,* p. 99, 101). Et par suite, le mythe n'est autre que « le nom magique déployé », la nature humanisée. Comme réalité vivante, il ne définit pas seulement telle ou telle époque historique ; certains moments de la conscience mythologique peuvent aussi continuer d'agir dans la société contemporaine. Mais dans ce cas le rôle efficient et la signification de ces couches mythologiques de la conscience se modifient substantiellement, s'emplissent d'un contenu souvent directement contraire par sa signification sociale et culturelle. Alors qu'à une époque historique lointaine la mythologie et la conscience mythologique jouaient la plupart du temps un rôle constructif et structurant, en soudant des groupes humains hétérogènes et donnant une certaine orientation à leur action, dans les conditions d'aujourd'hui la « mythologisation » de la conscience prend la plupart du temps une forme négative. Certaines idées sont érigées en mythes au détriment d'autres, ce qui fait peser la menace du dogmatisme et de l'absence d'un regard libre et dénué d'*a priori* sur les problèmes de la société. C'est par exemple ce qui se produit autour de la notion de matière et cela incite l'homme à vivre selon les lois de cette « mythologisation ». Non moins caractéristique et dangereux est l'aspect opposé : l'élément mythique de la culture étant élargi à l'extrême, dans le but de réduire la religion, sous n'importe laquelle de ses formes, à une perception mythique du monde. Lossev montre non seulement l'inconsistance d'une réduction de la religion à la mythologie, mais la différence fondamentale de leur rapport respectif à la connaissance. Ce faisant, il prend le christianisme comme la forme de religion la plus élaborée. Encore que le mythe soit l'une des formes les plus anciennes et les

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

plus fondamentales de la religiosité, qui est présente à un degré ou à un autre dans toutes les formes plus développées de la religiosité et de la religion, néanmoins il ne convient pas d'identifier le versant mythique au versant religieux de la conscience. Plus une religion est développée et arrivée à maturité, moins s'y trouvent représentées les formations mythologiques et même lorsqu'elles y subsistent elles sont largement reléguées au second plan. Plus éloquente et significative est la différence entre la mythologie et le christianisme dans leur rapport à la connaissance. D'une manière générale, l'aperception mythologique ignore qu'il y ait à côté d'elle une forme particulière d'aperception et de saisie consciente du monde telle que la connaissance, et le monde tout entier y apparaît comme un monde entièrement relatif à l'homme et privé de ses règles objectives propres. Le christianisme au contraire, tout en soulignant l'importance et la portée de la foi comme autodétermination humaine dans le monde, ne la considère pourtant point comme l'unique moyen intellectuel de résoudre ce problème. D'une part il reconnaît pleinement toute l'importance et la nécessité de la connaissance dans l'activité vitale, mais en même temps il décèle dans la foi des traits qui la rapprochent de la connaissance. Et cela, parce que la foi connaît son objet ; « on ne peut croire que lorsque l'on sait en quoi il faut croire », et non en quelque chose d'indéterminé, en quelque chose d'amorphe, en un *je ne sais quoi* d'impersonnel. Dans ce cas, « ou bien la foi distingue clairement son objet de tout autre objet – alors cet objet est strictement défini et la foi elle-même est définie ; ou bien la foi ne distingue pas son objet de tout autre… et dans ce cas elle n'a pas d'objet clair et elle est foi en n'importe quoi, c'est-à-dire qu'en soi, elle n'est pas une foi. Mais qu'est-ce donc que la détermination d'un objet qui est clairement distinct de tout autre objet ? Cela signifie que l'objet donné porte des signes précis qui le distinguent clairement de tout autre. Mais avoir une idée précise d'un objet ne signifie-t-il pas *connaître* cet objet ? Evidemment que si ! Nous *connaissons* une chose précisément à partir du moment où nous tenons des signes d'elle par lesquels nous la distinguons d'emblée des autres choses et la trouvons parmi la multitude bigarrée de tout ce qui est autre. Par conséquent, *la foi, en sa substance, est une authentique connaissance* » (*Id.*, p.104). Dès sa parution, la *D. m.* souleva une polémique féroce et une critique idéologique acerbe, qui eurent des conséquences tragiques pour Lossev et son épouse. Le livre ne devint accessible à un large public que 60 ans après sa première publication.

Études : Haardt A., « Mythos, Sprache und Kunst im Frühwerk Aleksej Losevs », in : Losev A., *Die Dialektik des Mythos*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1994, p. IX-XXIII ; Jubara A., *Die Philosophie des Mythos von Aleksej Losev im Kontext « Russischen Philosophie »*, Wiesbaden, 2000, Bd. 30, « Philosophische und soziologische Veröffentlichungen der Freien Universität Berlin » ; Dennes M., « La « mythologie absolue » chez Alexis Losev : Recherche d'un mythe fondateur et justificateur de la spécificité culturelle et historique de la Russie », in : *Mythe des origines*. Eidolôn/*Cahiers du Laboratoire Pluridisciplinaire de Recherches sur l'Imaginaire appliquées à la Littérature* (L.A.P.R.I.L.), 2002, N° 61, p. 203-221 ; Kuße H., « Mentale Werben als argumentative Prädikate : Invarianten und Vervendungen am Beispiel der Dialektika Mifa Aleksej Losevs », in : *Zeitschrift für Slawistik*, XLVIII, 2, Berlin, 2003, p. 230-256 ; Marchenkov Vl., « Aleksei Losev and his Theory of Myth », in : A. F. Losev, *The Dialectic of Myth*, L.-N.Y., 2003, p. 3-65 ; Bird R., « Minding the Gap : Detachment and Understanding in Aleksej Losev's Dialektika mifa », in : Aleksej Fedorovich Losev, *Philosophy and the Human Sciences*, R. Bird Ed., in : *Studies in East European Thought*, N° 56, 2004, Dordrecht, The Netherlands, p. 95-117 ; Kuβe H., « Trinitarische Philosophien Alexej F. Losevs Dialektik des Mythos und sein "Ergänzung" », in : *Russische Religionsphilosophie und Theologie um 1900*, Marburg, 2005, p. 79-95 ; Gulyga A. V., « Absolûtnaâ mifologiâ

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

(Losev) », in : Gulyga A. V., *Russaâ ideâ i eë tvorcy*, M., 1995, p. 279-292 ; Taho-Godi A. A. « Ot dialektiki mifa k absolûtnoj mifologii », in : *Voprosy filosofii*, 1997, N° 5, p. 167-180 ; Troickij V. P., « Iz istorii Dialektiki mifa », in : Troickij V. P., *Razyskaniâ o žizni i tvorčestve A. F. Loseva*, M., 2007 ; Taho-Godi A. A., « Filosof hočet vse ponimat' », in : *Dialektika mifa*, M., 2008, p. 5-28.

V. I. Kouraïev / Trad. R. Marichal (Bibliographie d'E. Taho-Godi)

DIMITRI DE ROSTOV métropolite (Daniil Touptalo) (1651, Makarov, Ukraine-1709, Rostov le Grand) – homme d'Église, il a beaucoup travaillé à répandre les lumières de l'instruction (par son théâtre aussi bien que par ses œuvres hagiographiques – N. du. T.). Canonisé en 1757. Les idées philosophiques de D. R. sont un des aspects de sa pensée ecclésiale et théologique, qui a subi deux influences fondamentales – l'Église ukrainienne et l'Acad. de théologie* de Kiev (où il fut formé et passa la majeure partie de sa vie jusqu'à son installation en Russie comme métropolite de Rostov et Iaroslavl, en 1701), et la rédaction du *Ménologe* [Čet'i Minei] – recueil hagiographique de l'Église orthodoxe, à laquelle il travailla de 1685 à 1705. Au départ, D. R. voyait la philosophie comme une sagesse « extérieure », « hellénique », qui connaît son apogée dans les intuitions de Platon et d'Aristote sur la Divinité. Dans la hiérarchie des formes de la raison, la philosophie occupe une place intermédiaire entre la raison spirituelle, dont la source est l'Esprit Saint, et la raison charnelle, que l'homme possède par nature. L'évolution de ses idées philosophiques apparaît surtout dans son *Ménologe*. Ce travail, de même que les œuvres datant de son séjour à Rostov (1702-1709), montre que D. R. s'inscrit dans le courant hésychaste*. Ici la philosophie, comprise plus comme mode de vie que comme forme de la connaissance, était partie intégrante de l'expérience religieuse. Dans l'esprit de l'hésychasme, D. R. considère que le monde est pénétré par les énergies** divines, qui se découvrent à l'homme dans la beauté et l'harmonie de la nature. La nature, sans être divine, reflète néanmoins, de par sa condition créée, le projet divin sur le monde et sur l'homme. Dans « Le moine chroniqueur » [Kelejnyj letopisec] D. R. reprend l'idée d'Antoine le Grand (le premier Père du Désert) d'un monde créé qui serait un livre écrit par Dieu. La capacité à comprendre ce livre fait passer l'homme du statut d'animal raisonnable à celui de fils de Dieu au sein de la Création, la connaissance et l'appropriation du monde par le savoir étant un moyen de s'approcher de Dieu. Dans son livre *L'Homme intérieur* [Vnutrennij čelovek], il développe une conception de l'homme qui s'accorde avec la thèse hésychaste selon laquelle à partir du moment de l'Incarnation, il ne faut plus chercher Dieu à l'extérieur de nous, puisqu'il se trouve en nous-mêmes. « Qui s'est connu lui-même en vérité, a connu Dieu. Et qui a connu Dieu, s'est connu lui-même », écrit D. R. Dans la vie réelle, l'âme et le corps, l'homme « intérieur » et l'homme « extérieur », sont dans une relation antagoniste : le corps est un peu une prison pour l'âme. Aussi l'un des buts vraiment dignes d'une vie chrétienne est-il d'affranchir l'homme « intérieur » à l'égard de l'homme « extérieur », mais plus encore d'établir la maîtrise du premier sur ce dernier. Conformément à la conception hésychaste et à la théologie de l'Acad. kiévienne issue de Pierre Mohila, le monde est une sorte d'école ménagée par Dieu et selon D. R., l'interdépendance de la foi et de la raison se manifeste de la manière la plus pleine dans la connaissance de la sagesse divine. Distinguant dans l'opération en question (la connaissance de la sagesse divine – *R. M.*), raison spirituelle et raison charnelle, D. R. donne la priorité à la raison spirituelle. Le discernement spirituel détermine aussi le caractère de la foi. Parmi les traits caractéristiques de la raison

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

charnelle, D. R. nomme l'ignorance (synonyme de folie) et la négligence à pratiquer l'« oraison mentale » (l'expérience intérieure, telle que la comprend l'hésychasme). Malgré l'apparente hétérogénéité d'une théologie qui allie apologie de la raison et de l'intellect à un attachement inconditionnel à l'ascétisme* et au mysticisme, sa philosophie est néanmoins exempte d'éclectisme. Familier de l'hésychasme, D. R. pouvait ainsi interpréter les diverses formes de la connaissance et de l'action comme différentes faces de l'expérience religieuse. L'autorité posthume de D. R. fut grande dans tout le monde orthodoxe. Ses écrits confortèrent les positions de la mystique moldavo-athonite en Russie, mais commencèrent également à se répandre en Bulgarie, en Serbie et en Roumanie.

Œuvres : *Sočineniâ svâtitelâ Dimitriâ, mitropolita Kievskogo*. Kiev, 1895-1905, 1-5. ; *Žitiâ svâtyh na russkom âzyke, izložennye po rukovodstvu Četij-Minej sv. Dimitriâ Rostovskogo c dopolnitelâmi iz Prologa*, M., 1902-1911. T. 1-12 ; *Svâtye russkogo pravoslaviâ (Čet'i Minei)*, M., 2007 ; *Žitiâ svâtyh Svâtitelâ Dimitriâ Rostovskogo*, M., 2007 ; Tvoreniâ v 3 t., ed. Sestričestvo vo imâ Svâtitelâ Ignatiâ Stavropol'skogo, 2007 ; *Alfavit duhovnyj*, M., 2002 ; *Iz epistolârnogo naslediâ Dimitriâ Rostovskogo. Issledovaniâ i teksty* (réd. Fedotova M. A.), TODRL, IRLI RAN, SPb., 2005.

Études : Nečaev V., *Sv. Dimitrij mitropolit Rostovskij*, M. 1849 ; Šlâpkin I. A., *Sv. Dimitrij Rostovskij i ego vremâ*, SPb., 1891 ; Popov M. S., *Svâtitel'. Dimitrij Rostovskij i ego trudy, 1709-1909*, SPb., 1910 ; Florovskij G., *Puti russkogo bogosloviâ*, P. 1937, Vilnius, 1991 ; Špet G. G., *Očerk razvitiâ russkoj filosofii*, in : *Soč.*, M., 1989. p. 27.

V. V. Arjanoukhine / Trad R. Marichal

DIT DE L'OST D'IGOR (Le) – œuvre de la littérature vieux-russe la plus achevée du point de vue littéraire, créée à la fin du XIIe siècle. Son contenu philosophique reflète le caractère syncrétique de la culture russe au début de la christianisation, révélant la signification des événements historiques de l'époque et présentant une réflexion historiosophique sur les destinées de la Russie. Le texte original, qui faisait partie d'un recueil manuscrit des XVIe-XVIIe siècles ayant appartenu à A. Moussine-Pouchkine, a disparu pendant l'incendie de M., en 1812. Il ne reste qu'une copie du texte faite au XVIIIe siècle pour Catherine II*, ainsi que l'édition d'une version du manuscrit détruit, réalisée en 1800. L'absence d'original et le caractère unique de l'œuvre ont conduit certains sceptiques à mettre en doute son authenticité, et à y voir une œuvre plus tardive. Pourtant, de nombreuses études ont démontré le caractère non fondé de ces conclusions, révélant de surcroît les liens qu'entretiennent avec cette œuvre plusieurs textes vieux-russes : l'*Apostol* de Novgorod (1307), la *Zadonchtchina*, le *Dit de la bataille de Mamaï*. [Skazanie o Mamaevom poboiĉe] L'œuvre n'entre pas dans les représentations traditionnelles que l'on peut se faire de la culture de la Russie ancienne, qui se sont se formées sous l'influence de l'Église officielle. La censure ecclésiastique a laissé échapper tout un aspect culturel original, profondément national, et indépendant des influences de l'Église. La paternité du texte n'est pas encore établie. Les chercheurs en reconstituent le profil général, notant sa sympathie pour le héros du *Dit*, son attachement à la création populaire orale, sa grande culture et ses liens avec le milieu des lettrés. On peut apprécier l'œuvre sans connaître l'identité exacte de son auteur, qui transcende les personnages concrets et leur appartenance sociale, exprimant l'effort d'une société éprouvée par les discordes pour faire cesser les guerres intestines. L'auteur ne se contente pas de composer un tableau poétique s'appuyant sur le canevas de l'histoire contemporaine. Son regard embrasse différentes époques

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

et de nombreux événements, portant ainsi un jugement sur la réalité et analysant les faits. On peut dégager dans l'œuvre trois niveaux de connaissance de la réalité, auxquels correspondent trois modes d'analyse particuliers : empirique, artistique et symbolique. Ces trois modes sont caractéristiques de la culture de la Russie ancienne et représentent les différents aspects de l'activité cognitive de l'homme médiéval. La reproduction assez exacte de la réalité du monde naturel et de la situation historique constitue le stade initial de la perception. Vient ensuite la généralisation, exprimée par l'interprétation imagée, artistique et poétique des événements. Le plan symbolique, enfin, découvre au-delà des éléments de la réalité leur sens éternel ainsi que les strates cachées englobant l'héritage de plusieurs siècles. D'un point de vue purement extérieur, le *Dit* est consacré à la campagne malheureuse du prince de Novgorod Igor Sviatoslavitch contre les Polovtses en 1185. Mais cet événement conduit l'auteur à s'interroger sur l'histoire de son pays au sens le plus large et à interpréter les traits essentiels de son époque. On a depuis longtemps remarqué que les notions et les images contenues dans le *Dit* ne relevaient pas de la philosophie chrétienne. L'auteur utilise librement l'arsenal mythologique pour exprimer ses idées. C'est pourquoi le *Dit* véhicule jusqu'à nous des échos des mythes slaves sur les dieux. Le rapport sacré aux forces naturelles est également perceptible dans l'image centrale de l'œuvre : la Terre russe. Le monde de la nature et celui de l'homme y sont en harmonie, ce dont témoignent les détails sur la proximité, voire la parenté des hommes, de la nature et des dieux. Les héros du *Dit* entrent en contact direct avec la nature, et les objets matériels ; les éléments de la nature s'animent, et l'on peut y discerner, même en faisant la part de ce qui revient à la forme poétique, une base panthéiste. La représentation de l'enchaînement des événements est construite selon un principe ternaire, dans lequel l'étape finale reprend l'étape initiale. Cette méthode remonte à l'idée de l'éternel retour, qui s'appuie sur l'observation de la nature. L'interprétation de l'existence historique dans le *Dit* est marquée par la profondeur de la perspective temporelle, qui se perd dans « les temps de Troïan » (= « des temps très anciens ». Le nom de *Troïan* a donné lieu à deux hypothèses principales : on y a vu soit le nom de l'empereur romain Trajan, soit celui d'une divinité païenne slave – N. du T.). L'époque légendaire est remplacée par le temps historique qui se décompose en trois segments inégaux selon la valeur qui leur est accordée (le temps des ancêtres, des pères et des fils). Ce temps embrasse la mémoire historique des générations. Dans la mesure où, selon l'auteur, le temps doit revenir à son point de départ, on peut espérer que reviendra la grandeur des « temps de Troïan ». La vision cyclique d'une réalité historico-événementielle renferme un appel à l'unité : un pont est jeté, qui relie le passé à l'idéal d'une future puissance de la *Rous***. Les principes de perception cyclique des événements historiques ne sauraient être considérés comme relevant du christianisme. Ils s'éloignent néanmoins de l'authentique culture mythologique, qui n'applique l'idée d'une cyclisation qu'à la nature. Le naturel est clairement distinct du social, bien que les deux entretiennent des liens étroits. La pensée historique de l'auteur apparaît également dans sa vision de la Terre russe comme notion centrale de l'œuvre. Il serait toutefois erroné de croire que la christianisation de la Russie kiévienne en 988 n'a pas eu d'incidence sur la poétique, les images, les notions ainsi que sur le matériau factuel de l'ouvrage. Ce dernier reflète les *realia* de la Russie christianisée (la cathédrale Sainte-Sophie, l'église de la Vierge). On y trouve également un nombre important de phrases et de tournures tirées de la littérature chrétienne. Le texte mentionne Dieu et le Jugement divin. Tout cela témoi-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

gne de l'hétérogénéité de l'œuvre sur le plan philosophique. Elle reflète l'état transitoire de la culture russe ancienne au moment où le christianisme n'était pas encore totalement assimilé par la société, et où le monothéisme, diffusé par le clergé grec et un clergé russe encore peu nombreux, n'était pas encore familier et n'avait pas encore modifié la vision du monde dans son ensemble. Le mythe, dans sa fonction sociale primitive, était sur le déclin, mais de ses vestiges avait surgi un modèle de chant poétique proche de la poésie épique. Cela explique les manières diverses dont l'orientation philosophique de l'œuvre a été appréciée. Certains chercheurs privilégient une lecture chrétienne du *Dit*. D'autres concentrent leur attention sur l'influence dominante du paganisme*. L'approche la plus féconde est celle qui pose comme fondamental non pas tant l'opposition entre christianisme et paganisme que l'imbrication étroite des deux éléments de la culture russe ancienne, imbrication qui témoigne de l'existence, dans la Russie de cette époque, d'une pensée originale, profondément nationale, dont les traces furent effacées par la philosophie helléno-chrétienne.

Œuvre : « Slovo o polku Igoreve », in : *Pamâtniki literatury Drevnej Rusi*, XII v., M., 1980.

Études : Lihačev D. S., *« Slovo o polku Igoreve » i kul'tura ego vremeni*, L., 1978 ; Danelia S. A., « Mirovozzrenie avtora poemy Slovo o polku Igoreve », in : Danelia S. A., *Filosofskie issledovaniâ*, Tbilisi, 1977 ; Zamaleev A. F., *Filosofskaâ mysl' v srednevekovoj Rusi (XI-XVI vv.)*, L., 1987 ; *« Slovo o polku Igoreve » i drevnerusskaâ filosofskaâ kul'tura*, M., 1989 ; Podlipčuk Û. V., *Slovo o polku Igoreve* (Trad. commentée), M., 2004.

V. V. Milkov / St. Viellard

DIVINO-HUMANITÉ – l'un des concepts-clefs de la philosophie religieuse russe, issu de la doctrine chrétienne sur l'unité de la nature divine et humaine de Jésus Christ, définie comme « sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation » (Concile de Chalcédoine, 451). La doctrine de la D. dans le christianisme ouvre d'une part le mystère de l'Incarnation divine, de la *kénose* (cf. Kénotisme*), du sacrifice rédempteur, et d'autre part traite du problème de la relation du divin et de l'humain dans l'histoire terrestre, de l'accession de la personne à la ressemblance de Dieu, de la *theosis* (déification**), prélude à l'état idéal de l'homme terrestre, son état sophianique (cf. Sophiologie*) comme limite du devenir historique. L'apparition de Jésus Christ Dieu Homme, en lequel s'est incarné le *Logos*, est ainsi considérée comme l'événement le plus important de l'histoire mondiale, l'apparition du second Adam, homme nouveau, spirituel, englobant en lui-même toute l'humanité renée. L'Église, en tant que communion des fidèles, est tenue pour le corps du Christ ; son âme est la *Sophia*, Sagesse divine, archétype (et, pour maints penseurs, substance même) de la future humanité transfigurée. Sous cette forme spécifique, le thème de la D., se combinant d'une façon originale avec les doctrines sophiologiques et la conception de l'unitotalité*, est inauguré par les *Leçons sur la divino-humanité* [Čteniâ o bogočelovečestve] de V. Soloviov* (1878-1881), où l'homme est considéré comme union de la Divinité avec la nature matérielle. La vocation de l'homme spirituel consiste à soumettre le naturel au divin, à tendre vers l'unité intérieure avec Dieu, moyennant le renoncement intérieur à sa volonté égoïste, à son ipséité. En lui-même, l'homme n'est rien ; il devient homme en se reconnaissant partie de la personne universelle. En Dieu se manifeste pour l'homme l'unitotalité, l'absolue plénitude de l'être, qu'il ne peut trouver en lui-même et c'est pour cela que Dieu se révèle à l'homme comme « l'aspiration infinie, la soif insatiable d'être ». Dans la *Critique des principes abstraits* [Kritika otvlečennyh načal] de Soloviov, la D. s'exprime dans la doctrine des deux Absolus – l'Absolu étant

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

et l'Absolu en devenir : ils ont un seul contenu absolu – l'unitotalité ; mais si Dieu le possède en un « acte éternel et indivisible », l'humanité comme être absolu « peut être sujet du même contenu dans un processus graduel ». E. Troubetskoï* voit dans la D. le rétablissement de la plénitude d'être, perdue par suite de la faute originelle, plénitude en laquelle « l'homme, roi découronné, est rétabli dans sa dignité royale » (*Le sens de la vie* [Smysl žizni]), soulignant que restent sauves la « non-confusion et la non-séparation » de la créature et de Dieu. La D. se réalise en l'homme comme un fait intérieur, à travers le cœur qui accueille l'expérience spirituelle, laquelle à son tour, conditionne pour nous la possibilité de la révélation. Pour Troubetskoï, à la différence de son maître Soloviov, le processus divino-humain ne prédétermine nullement le caractère inéluctable du salut universel et il est au pouvoir de chaque homme, faisant un usage pervers de son égoïsme, de se couper de la plénitude de l'être divin. Pour Berdiaev* la D. est indissolublement liée à l'acte créateur, dans lequel l'homme se fait fils adoptif de Dieu. Avec l'apparition du Christ Dieu Homme « prend fin l'autocratie de Dieu, car l'homme devenu fils de Dieu est appelé à participer immédiatement à la vie divine. La gestion du monde devient divino-humaine » (*Le sens de l'acte créateur* [Smysl tvorčestva]). Le devenir du monde chez Berdiaev n'est pas le retour à la plénitude initiale, mais une croissance dynamique vers elle, « le huitième jour de la création », la poursuite de la création par la collaboration de Dieu et de l'homme. Karsavine* pense que l'essence du processus humain est l'établissement d'une personne symphonique* unitotale, s'étant approprié la Divinité comme son substrat. Dans la création déifiée se trouve la réalité de la résurrection* et de l'être du Dieu mort pour elle. La créature n'est pas un second Dieu ; elle procède du non être comme quelque chose d'autre que Dieu : néanmoins, selon Karsavine, on ne peut pas parler d'une personne créée ; la personne de l'homme n'existe qu'autant qu'elle participe à l'hypostase ou à la personne divine, qu'elle la possède. La plénitude de l'être de la créature précède son émergence historique ; à peine la créature surgit-elle qu'en elle se produit une mutation spirituelle : elle commence à tendre à la plénitude et ainsi à reconnaître son incomplétude. Pour Karsavine « l'homme est Dieu par son être autonome, libre, personnel en tant que plénitude de communion au divin ». La sophiologie fut la prémisse commune pour la doctrine de la D. chez Boulgakov*, pour qui c'est justement la doctrine de la sophiologie qui permet de considérer sur le mode positif le dogme de Chalcédoine, à l'origine promulgué seulement sur le mode négatif. Selon Boulgakov, l'homme est divino-humain dès l'origine de son être, il porte en lui la D. hypostatique, car, dans l'homme Dieu, la nature humaine est enhypostasiée par le *Logos*. Pour Boulgakov, l'homme est une étincelle de Divinité, dotée par Dieu d'une face, à la fois créée et hypostatique, à l'image du *Logos* et, en lui, de toute la Trinité. De par la nature divine de son hypostase, toute créée qu'elle soit, l'homme est tourné vers Dieu et peut être, par la vertu de la grâce, participant à la nature divine. La possibilité de la communion au divin, qui dans le Christ est une réalité, dans l'homme est une puissance formelle de sa double nature, ou D. Ainsi l'homme est déjà une forme prête pour une authentique D., qu'il n'est pas en son pouvoir de réaliser lui-même, mais pour laquelle il est créé et à laquelle il est appelé. On peut dire que l'enseignement de Boulgakov sur la *Sophia* trouve son achèvement dans la christologie et la doctrine de la D., car la D. est, selon Boulgakov, l'unité et l'accord parfait de la *Sophia* divine et créée, de Dieu et de la créature, dans l'hypostase du *Logos*. C'est pourquoi il est évident que si l'on rejette la doctrine de la *Sophia*, on ne peut pas non plus reconnaître comme vraies les formulations christo-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

logiques, comme le fait Vl. Lossky*, voyant l'erreur fondamentale de Boulgakov dans le mélange de la personne et de la nature qui atteint son expression extrême « dans le concept chaotique de Divino-humanité, dans lequel se mélangent indistinctement les deux natures de l'Homme Dieu avec son unique hypostase, formant un nouvel agrégat christocentrique nature-personne, qui englobe en lui et la grâce du Saint-Esprit, et les personnes humaines, et l'Église, transformant toute l'économie de notre salut en un « processus divino-humain » cosmique de retour de la *Sophia* créée dans l'unité de la *Sophia* divine » (*Dispute sur la Sophia* [Spor o Sofii], p. 78.). De l'introduction d'une nouvelle nature particulière de la D., étrangère à l'enseignement de l'Église, découle selon l'opinion de Lossky une interprétation cosmique fallacieuse de la sophiologie, qui réduit à rien la liberté humaine.

ÉTUDES : Solov'ev V. S., *Čteniâ o Bogočelovečestve*, in : *Soč.* v 2 t., M. 1989, II ; Bulgakov S. N., *Svet nevečernij. Sozercaniâ i umozreniâ*, M., 1994 ; Bulgakov S. N., *Agnec Božij. O Bogočelovečestve*, I, P., 1933 ; Bulgakov S. N., *Utešitel'.O Bogočelovečestve*, II, P., 1936 ; Bulgakov S. N., *Nevesta Agnca. O Bogočelovečestve*, III, P., 1945 ; Trubeckoj E. N., *Smysl žizni*, M, 1994 ; Karsavin L. P., *O ličnosti*, in : *Religiozno-filosofskie sočineniâ*, M., 1992, I ; Karsavin L. P., *Filosofiâ istorii*, SPb., 1993 ; Karsavin L. P., O molitve Gospodnej. O bessmertii duši, in : Vaneev A. A., *Dva goda v Abezi*, Bruxelles, 1990 ; Kartašev A. V., « Halkidonskaâ problema v ponimanii russkih myslitelej », in : *Vselenskie sobory*, M., 1994 ; Losskij V. N., B<ratstvo> F<otiâ>. *Spor o Sofii*, P., 1936 ; Zen'kovskij V. V., « Sud'ba Halkidonskih opredelenij », in : *Pravoslavnaâ mysl'*, 1953, N° 9.

A. P. Kozyrev / Trad. R. Marichal

DOSTOÏEVSKI Fiodor (1821, M.-1881, SPb.) – écrivain, polémiste, penseur. En 1843, termine ses études à l'École du Génie (SPb.), mais quitte bientôt le service pour se consacrer entièrement à son travail littéraire. Dès son premier roman, *Les pauvres gens* [Bednye lûdi], D. apparaît comme un humaniste, dont la caractéristique essentielle est la compassion pour l'homme. L'un des premiers à avoir apprécié hautement *Les pauvres gens*, soulignant leur originalité esthétique et socio-psychologique, ce fut Biélinski*, proche de D. à cause de son intérêt pour le socialisme, que tous deux comprenaient dans l'esprit du christianisme primitif. D. eut un destin tragique. Pour avoir pris part aux activités du cercle** de Pétrachevski*, il fut arrêté (1849) et condamné à mort, condamnation qui fut commuée en quatre années de bagne. Il passa ensuite six ans comme simple soldat, et revint à SPb. en 1859. La Sibérie avait transformé de façon décisive sa vision du monde. Il avait reconnu l'inutilité des actions révolutionnaires pour améliorer la société : par le moyen des transformations sociales, il était impossible d'éradiquer le mal, qui était au fond même de la nature humaine – car « aucune élimination de la pauvreté, aucune organisation du travail ne sauveront l'humanité de l'anormalité, et par conséquent de la culpabilité et de la criminalité » (*Œuvres complètes* [Poln. sobr. soč.], XXV, p. 201, cf. bibl.). Il reconnut également la différence de destin entre la Russie et l'Occident. En même temps il restait fidèle à ses idéaux humanistes, rejetait la société bourgeoise comme immorale, pour avoir troqué la liberté contre « le million ». Dans ses *Notes d'hiver sur des impressions d'été* [Zimnie zametki o letnih vpečatleniâh] (1863), qui relèvent surtout du journalisme d'opinion et de la polémique philosophique, il critique l'Occident européen qui, à son avis, a épuisé les ressources de son influence positive sur l'homme russe (« Notre cimetière le plus cher » – c'est ainsi que l'un de ses héros appelle l'Europe). Les vices principaux de la culture occidentale moderne, il les voit dans l'absence en elle d'un principe « fraternel », qui contribue à faire de la société une « fourmilière », dans l'égoïsme, l'indivi-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

dualisme et l'utilitarisme. À Londres en 1862 il rencontre Herzen*. Sa critique de l'idéal occidental « petit-bourgeois » était en concordance avec les nouvelles positions idéologiques de D., connues sous le nom d'« enracinement »*. D. appelait à des retrouvailles pacifiques entre les couches supérieures de la société et « la terre », c'est-à-dire le peuple, qui vit de « l'idée orthodoxe », préservant les idéaux authentiquement chrétiens de « fraternité universelle » dans l'amour. « Le socialisme du peuple russe, ce n'est pas le communisme, ce ne sont pas des formes toutes faites, écrivait D. Le peuple russe a la certitude qu'il ne connaîtra le salut, en dernier ressort, que si le monde tout entier vient à s'unir au nom du Christ. Le voilà, notre socialisme russe » (XXVII, p. 19). Le socialisme de type matérialiste et athée était pour lui l'héritage du catholicisme, qui avait trahi le Christ et, dans son principe, ne se différenciait pas de l'esprit bourgeois et donc ne pouvait le remplacer. « Enfant de l'incroyance et du doute… jusqu'au tombeau », disait D. de lui-même, dont le trait psychologique le plus saillant était « la soif de croire ». La question de l'existence de Dieu le tourmenta toute sa vie. Toute son œuvre est imprégnée d'une quête et d'une inquiétude philosophique et religieuse. Ce qui lui est propre, c'est une profonde empathie avec ce qu'il appelle « le mystère de l'homme ». « L'homme est une énigme. Il faut la déchiffrer » – ces lignes, il les avait écrites dès 1839 (XXVIII, 1re partie, p. 63). Son *Journal d'un écrivain* [Dnevnik pisatelâ] était une publication mensuelle, entièrement rédigée et éditée par lui-même. Elle montre le besoin qu'il avait de communiquer directement avec son lecteur sur des questions d'actualité touchant à tous les domaines de la réalité russe et européenne. Ces entretiens sont truffés de souvenirs personnels et de digressions historiques concernant la politique étrangère, les opérations militaires (question d'Orient, combat des Slaves du sud pour leur libération, mouvement des volontaires, vie politique en France, Italie, Espagne, renforcement du militarisme dans l'Allemagne de Bismarck), la propriété de la terre et les rapports sociaux dans le monde agraire, le développement de l'industrie et du commerce, les découvertes scientifiques et les expositions universelles. D. s'y intéresse aux accidents de chemin de fer, aux grands procès, à l'engouement de l'intelligentsia* pour le spiritisme, à la vague de suicides parmi les jeunes. Parmi ses sujets d'inquiétude : les liens familiaux qui se distendent, la rupture entre classes sociales, le lucre triomphant, la déforestation du pays, l'ivrognerie galopante, la langue russe que l'on malmène, etc. Sous ses yeux défile toute la Russie d'après les réformes d'Alexandre II : les hauts dignitaires de l'État et les petits-bourgeois sans racines, les propriétaires terriens ruinés et les hommes de loi qui prospèrent, les conservateurs à l'esprit raide et les libéraux invisibles sur la scène politique, les pétrachevtsy* d'hier et les anarchistes qui commençaient à faire parler d'eux, l'humilité des paysans et l'arrogance des bourgeois. L'auteur porte des jugements inédits sur Pouchkine*, Nékrassov, Tolstoï*… Pourtant, ce n'est pas un caléidoscope, une simple juxtaposition de faits et de thèmes. Le *Journal* exprime une conception du monde cohérente et des idées ayant une profondeur philosophique. Dans toute problématique il s'attache à montrer d'où elle vient et à quoi elle tend, ses aspects éthiques et psychologiques dans leur dimension intemporelle, en tout il cherche à mettre en valeur « le point de vue national et populaire ». Définissant la démarche qui lui est propre, D. souligne la nécessité de « rendre compte des événements non pas tant dans leur nouveauté, mais dans ce qu'ils ont de plus permanent, ce qui les rattache le plus à une idée générale, une idée d'ensemble ». Il est convaincu qu'on ne peut parler de « cas isolés » et couper un événement « de ses liens avec la totalité,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

le général », mais plutôt l'éclairer par toute l'expérience historique qui a fixé les principaux traits de la nature humaine et continue, en réactivant telle ou telle tradition, d'influer sur les qualités originales du présent et du futur de la Russie et de l'Europe. Dans le *Journal* comme dans les œuvres littéraires de D., sa méthode philosophique peut se définir comme une pneumatologie, dans laquelle la signification authentique des problèmes psychologiques, politiques, idéologiques, économiques, éthiques et autres se découvre en confrontation avec deux types fondamentaux de conscience de soi, avec les idées, conscientes ou inconscientes, que l'homme se fait sur sa propre nature, sur ce qu'elle est véritablement, et sur les sources, les fins et le sens de l'existence. S'il ne se met pas à part du monde matériel et se voit comme le jouet de forces élémentaires aveugles, alors il est naturel et logique qu'il ressente et conçoive son existence en termes de lutte pour la vie, d'hostilité secrète à l'égard d'autrui, d'exclusion réciproque, de concurrence, de rivalité, catégories dans lesquelles les traits proprement humains de la personne, qui la distinguent du reste de la nature (miséricorde, compassion, justice, honneur, conscience morale, etc.) se fanent pour cause d'inutilité. Au contraire, si l'homme se conçoit comme à l'image et à la ressemblance de Dieu, les qualités spécifiquement humaines qui sont indissociables de cette idée, loin d'être extérieures et de pure convention, deviennent une force intérieure capable de rejeter le joug des passions naturelles, de l'hédonisme, du calcul intéressé, avec leur ferment d'entropie, de disharmonie et de ruptures dans les relations humaines. Cette alternative (la vie « avec Dieu » ou « sans Dieu ») allie intimement, chez D., les éléments d'anthropologie philosophique, d'historiosophie, d'eschatologie et de vie quotidienne, elle associe, dans ses méditations sur « le mystère de l'homme », les problèmes religieux et métaphysiques au déroulement de l'histoire empirique, aux idées effectives et à la conduite réelle des gens. C'est la métaphysique chrétienne, chez D., qui détermine l'anthropologie spirituelle et morale, dont la qualité, à son tour, conditionne la fécondité de la sphère socio-politique, la place de telle ou telle forme d'activité dans le processus d'ensemble de l'histoire humaine. Ce fondement chrétien lui permet de mesurer l'état spirituel et moral des gens, en quoi il discerne le signe par excellence du temps – signe qui permet de prévoir le cours général des événements à venir, de faire des prédictions tout à fait concrètes. Pour lui, les principes moraux sont la base de tout, y compris de la prospérité d'un État, même si au premier regard celui-ci semble dépendre uniquement de la force des armes, des batailles gagnées ou de finasseries politiques. Pour avoir une vie digne et durable, les peuples et les États doivent veiller religieusement aux missions supérieures dont ils sont investis, car « dès lors qu'après des temps et des siècles (il y a encore là une loi, à nous inconnue) dans telle ou telle nation l'idéal spirituel s'est trouvé ébranlé et affaibli, immédiatement, c'est cette nation elle-même qui s'est mise à décliner, de même que tous les principes séculiers sur lesquels se fondait la vie, et que se sont obscurcis les idéaux temporels qui s'y étaient constitués ». Par conséquent, une politique d'honneur et de magnanimité, dictée par des « aspirations morales », et que l'on ne doit jamais échanger contre l'empressement à tirer des bénéfices, « n'est pas seulement la politique la plus haute, mais peut-être aussi la plus avantageuse pour une grande nation, et cela précisément dans la mesure où elle est grande ». C'est pourquoi les calculs intéressés faisant fi de l'honneur et de la conscience peuvent servir les intérêts du moment et donner pour un temps certains résultats, ils ne font en réalité que corrompre les nations, susciter des ambitions napoléoniennes et en fin de compte causer la perte des États. Au contraire, la foi dans les

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

idéaux éternels donne à la politique un sens spirituel, entretient la santé morale et la grandeur d'une nation, forme des citoyens et des hommes d'État dignes de ce nom. C'est précisément dans la perspective d'une politique appuyée sur des principes moraux que D. envisageait l'aide désintéressée fournie par la Russie aux slaves des Balkans en lutte contre l'oppression turque, et son rôle dans la question d'Orient à la lumière de « l'homme nouveau, régénéré par les véritables principes du Christ ». C'est cela qui sert à D. de critère d'évaluation aussi bien pour l'ordre capitaliste en Occident que pour l'idée socialiste, pour l'évolution de la civilisation moderne dans son ensemble, dont le consumérisme, élevé au rang de valeur socio-économique poussant à la médiocrisation, dissout les traditions qui inspirent et élèvent la personne, enracine en elle un « égoïsme repu », la rend incapable d'amour sacrificiel, « neutralise » les aspirations les plus élevées de l'âme, crée un terrain favorable à l'hédonisme qui atomise la société et fraye la voie à la guerre. Comprenant ainsi en profondeur l'existence de liens de causalité inattendus, et de lois indirectes régissant l'évolution de l'individu et de la société, D. les découvre dans les zones les plus diverses de la réalité effective – depuis le machiavélisme des États européens et les guerres de conquête jusqu'à la désagrégation des liens familiaux et aux suicides –, et met au jour l'influence négative encore latente d'« idéaux peu clairs » et de « fausses valeurs sacrées ». Au nombre de ces dernières il met par ex. les slogans bourgeois de liberté, d'égalité et de fraternité, devenus des fétiches dont l'idolâtrie conduit, en fait, à donner la prééminence aux médiocrités à la bourse bien garnie. Ou bien la vénération du formalisme juridique grâce auquel, sous l'apparence de la bienséance, comme le montrent de nombreuses pages du *Journal* où sont analysées les pratiques des juges et des avocats, la propension aux mauvaises actions se fait plus subtile, plus recherchée, moins visible, ce qui conforte les faiblesses natives de la nature humaine. Du point de vue de l'auteur, l'espoir d'atteindre à une harmonie universelle « de l'extérieur », en régulant de manière autoritaire, « arithmétique » les relations économiques et en répartissant de manière égale les biens matériels est lui aussi à l'évidence condamné à l'échec, car il compte pour rien l'imperfection fondamentale de l'homme et la profondeur de sa liberté pleine de contradictions, qui dans son principe même vise à l'élargissement et au renforcement de ses droits, de son instinct de propriété, de ses caprices. En résultat, la mise en pratique de ces idées nécessitera une « violence inouïe », « un espionnage inouï de chacun » et « le contrôle incessant du pouvoir le plus despotique ». Que la civilisation se développe dans le sens du capitalisme ou, comme il était à prévoir, dans celui du socialisme, D. voyait de toute façon s'y éteindre l'esprit, et la personne se transformer en élément indifférencié d'un « troupeau ». Pour ralentir le cours apocalyptique de l'histoire, l'Europe devait ressusciter « la noble croyance spontanée dans le bien tel qu'on peut le voir dans le christianisme, et non dans la solution bourgeoise au problème du confort » ; la Russie, elle, devait éviter de succomber aux blandices de l'argent, de l'avoir, et préserver religieusement les traditions de l'orthodoxie, porteuses d'une beauté supérieure et de la vérité absolue, celle du Christ. Seules les plus hautes valeurs – ne cesse-t-il de rappeler dans les pages de son *Journal* –, seul l'idéal chrétien, sa beauté spirituelle, sa profondeur morale et sa force créatrice de sens, soumettent les intérêts matériels, économiques, aux principes spirituels et moraux, libèrent l'homme du vil commerce et des calculs mesquins et transfigurent salutairement sa vie. Il faut, telle est la conclusion de D. dans la dernière livraison du *Journal*, oublier fût-ce pour un court moment les buts pragmatiques et les tâches économiques, quel-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

que essentielles et réalistes qu'elles nous semblent, et s'employer à « rendre plus saines les racines » de nos désirs, à vivifier la « part supérieure » de notre âme pour donner un sens pleinement humain à ces buts et à ces tâches ainsi qu'à leur réalisation. Dans toutes ses œuvres, depuis les *Ecrits du sous-sol* [Zapiski iz podpol'â] jusqu'au *Journal d'un écrivain*, D. dépasse le point de vue sur l'homme, qui, conformément à l'esprit des Lumières, en fait un être de raison ; mais, loin de le dire entièrement déterminé par les circonstances extérieures, il le voit capable de leur imposer sa volonté, possédant un libre arbitre qui peut déboucher aussi bien sur le mal que sur le bien, il le voit « double », il entend « ce qui est souterrain en l'homme ». Si l'homme est capable de venir à bout du mal, c'est au travers des souffrances, et en faisant appel aux idéaux religieux qui vivent au sein du peuple. Le sommet de l'œuvre de D., ce sont les *Frères Karamazov* [Brat'â Karamazovy], considéré par beaucoup comme l'une des œuvres les plus fortes de la littérature mondiale. Cette œuvre, la dernière de D., est particulièrement complexe, elle comprend la « Légende (ou le Poème) du Grand Inquisiteur », point culminant de tout le roman, mais également œuvre philosophique à part entière, consacrée à la personne du Dieu-homme (cf. Divino-humanité*), le Christ, aux sujets difficiles que représentent la conciliation de la liberté et du bien-être matériel, l'harmonisation du spirituel et du social, la responsabilité. La multiplicité des plans sur lesquels se développe le contenu conceptuel et symbolique de la « Légende » a incité certains à y voir une théodicée*, d'autres à parler d'une orientation antichrétienne. La « Légende » est un des sommets de la pensée philosophique russe. Par le biais du symbole, elle analyse dans sa dialectique le fait, pour l'homme, d'être au monde, et expose les considérations de D. sur le cours de l'histoire. C'est Rozanov* qui a donné à ce fragment le nom de « légende » (dans le texte du roman, il porte le nom de « poèma »). Le Grand Inquisiteur n'est pas tant le représentant des côtés négatifs du catholicisme historique, toujours à l'affût des « sordides biens terrestres », qu'un humaniste affligé, en révolte contre Dieu et la liberté par amour de l'homme et du bonheur universel. Sa figure imaginaire elle-même, son idée et sa logique synthétisent les principales visions utopiques qui visent à organiser la vie des hommes ici-bas en dehors de l'idée de Dieu, sur une terre non transfigurée – que ces utopies se situent dans le passé, le présent ou le futur, que la forme en soit l'État théocratique, les utopies socialistes ou encore la société dite civilisée. D. montre le tragique de la liberté humaine, les contradictions ineffaçables entre les idées et les projets humanistes globaux, et, dans le concret, les moyens et les méthodes de leur réalisation. D'après le Grand Inquisiteur, le Christ a surestimé les forces de l'homme, quand il l'a invité à Le suivre de son plein gré sur le chemin d'une liberté authentique appelée à surmonter le péché et apporter amour véritable et dignité authentique, mais au prix du sacrifice de soi et des souffrances. Le genre humain, faible, corrompu et ingrat, est incapable de porter le faix d'une telle liberté et d'une perfection supérieure. Plus encore, dans leur indignité, les hommes brandissent « l'étendard du Christ » contre le Christ lui-même et Sa liberté, en s'insurgeant continuellement et cherchant à s'anéantir les uns les autres, ils préfèrent le pain terrestre au pain céleste, et plutôt que de se torturer à choisir librement, guidés par leur seule conscience, entre le bien et le mal, ils préfèrent se reposer sur une autorité extérieure ; à l'union spirituelle dans la liberté ils préfèrent le gouvernement de César. Le Grand Inquisiteur condamne le Christ pour avoir repoussé les tentations du diable qui l'invitait à corriger la liberté par le miracle, le secret et l'autorité, à changer les pierres en pain pour assurer le bonheur matériel des hom-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

mes, à se rendre maître de leur conscience et, par le glaive de César, les réunir en une « fourmilière consentante », leur procurer la « tranquillité universelle » définitive. Il usurpe le pouvoir divin, est assez téméraire pour prétendre corriger l'exploit du Christ, suivre les conseils du diable et libérer l'homme « des tourments d'avoir à décider lui-même et en toute liberté », le libérer du tragique de la vie. Un orgueil démesuré le porte à briguer le rôle de juge suprême de l'histoire, de détenteur exclusif de la vérité pleine et entière sur la vie et la mort, sur la liberté et le pouvoir, à disposer à sa guise des destins humains. Partant de ce qui lui semble être sa propre sagesse, le Grand Inquisiteur en arrive à un mépris absolu des hommes, ne voyant en eux que « des êtres inachevés, juste ébauchés, créés par dérision » ; dans le cas contraire ses propres prétentions se trouveraient ramenées à rien. Elles consistent à remplacer durablement la libre décision des cœurs par une soumission aveugle, « sans égards pour la conscience morale », aux maîtres de cette terre, au rang desquels il se place. « Oh, nous leur ferons comprendre qu'ils ne seront libres que du jour où ils renonceront à leur liberté propre et se soumettront à notre volonté… ». Pour cela, tout en parlant au nom du Christ, du bien et de la vérité, il faut accepter le mensonge, la tromperie, et mener cette fois consciemment les hommes sur le chemin de la mort et de l'anéantissement, et cela sans discontinuer, pour que, ne voyant pas où on les conduit, ils se croient heureux. Ainsi les bonnes intentions du Grand Inquisiteur, à cause de l'orgueil qui imprègne toutes ses réflexions, en viennent à mettre le « troupeau innombrable » sous la dépendance de « faiseurs de loi » abîmés dans l'adoration d'eux-mêmes, pour parler comme Raskolnikov, que leur démonisme surhumain, réduisant à rien leurs semblables, en arrive à faire perdre tout sens de leur propre personne. Ils ont le souci de l'humanité, où leur mépris distingue pourtant les « génies » ayant tous les droits, la « masse » privée de droits, et les « démons » tels que Piotr Vekhovenski, Liamchine, ou Chigaliov, chose évidemment funeste à la fois pour la société et pour la personne individuelle. Essayant de montrer le sens de la « Légende » au regard des tendances idéologiques du temps, D. donnait son interprétation personnelle de ce qu'enseignent le catholicisme et le socialisme athée (russe et européen), qui « élimine le Christ et ne se soucie que des nourritures terrestres, en appelle à la science et affirme que la seule cause du malheur des hommes est la misère, la lutte pour l'existence, l'influence pernicieuse du « milieu ». À cela le Christ avait répondu : « l'homme ne vit pas que de pain », soulignant son origine également spirituelle. De plus, sans vie spirituelle, idéal de beauté, l'homme était guetté par l'angoisse de vivre, la mort, la folie, le suicide ou les fantasmagories païennes […] Mais si on lui donnait et la Beauté et le Pain ensemble ? Alors, on lui enlèverait le labeur, la personnalité, la possibilité de sacrifier son bien propre pour l'amour d'autrui – en un mot, toute la vie lui serait ôtée, tout l'idéal de la vie. C'est bien pour cela qu'il vaut mieux élever l'idéal spirituel, et lui seul… » Au sein de la philosophie russe, la problématique de la « légende » a suscité un vif intérêt, étant donné les prétentions de l'humanisme, du marxisme, du nietzschéisme, du positivisme*, du scientisme, etc. à donner un sens historiosophique et anthropologique aux idées et valeurs séculières. Les idées de D. sur la liberté humaine, la valeur absolue de la personne, la priorité des valeurs spirituelles… ont exercé une énorme influence sur l'œuvre de Rozanov, Berdiaev*, Boulgakov*, Frank*, etc. Dans son *Court récit sur l'antéchrist*, Vl. Soloviov* a peint, sous les traits du Grand Inquisiteur, le « grand homme », « l'homme de l'avenir », le « surhomme », le président à vie des États-Unis d'Europe paré du titre d'empereur romain, qui se propose de remplacer le Christ prélimi-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

naire par le Christ définitif, c'est-à-dire par lui-même, corriger Son exploit, devenir le bienfaiteur de « l'humanité imperfectible », et changer « la vérité de la rétribution » en « vérité de la distribution ». À sa manière, il recourt lui aussi à des tentations diaboliques pour châtrer spirituellement les gens, dans la tranquillité générale de la « paix perpétuelle », grâce à « l'égalité de la satiété universelle », à la magie de la science et de la technique, ayant dérobé le feu du ciel, opérant la synthèse des acquis de la civilisation occidentale avec la mystique orientale, quand « les peuples de la Terre, couverts de bienfaits par leur maître, outre la paix et la satiété universelle, recevront encore la possibilité de jouir sans relâche des prodiges et des présages les plus variés et les plus inattendus ». Comme dans la « légende » de D., le bienfaiteur de l'humanité imperfectible éprouve une haine farouche à l'égard du Christ, et, proclamant au nom de Dieu le règne du bien et de l'amour des hommes, n'aime « que lui-même ». C'est pendant qu'il travaillait aux *Frères Karamazov* que D. a écrit son célèbre discours sur Pouchkine*, prononcé le 8 juin 1880 (pour l'inauguration d'un monument à Pouchkine, à M.). Dans ce discours, il parlait de la « réceptivité universelle » de son génie, où il voyait le symbole de la culture russe tout entière, appelait slavophiles* et occidentalistes* à sortir de leur vieille querelle pour unir leurs efforts afin de réaliser la fraternité universelle et le paradis sur terre, en quoi il voyait la destination par excellence du peuple russe. Ce discours eut une énorme influence sur l'idée russe* telle que la formula Vl. Soloviov. D. soulignait que si l'idée nationale russe est avant tout de réunir toute l'humanité, l'important est de dépasser les dissensions, de devenir pleinement russes, nationaux, et de « se mettre tous ensemble au travail ». Insistant sur le fait que l'idéal national russe est « pan-humain », D. précise qu'il n'y a là aucune hostilité à l'égard de l'Occident : « … notre attirance pour l'Europe, avec tous ses coups de tête et ses excès, n'était pas seulement justifiée et raisonnable dans son fondement, elle était nationale, elle coïncidait pleinement avec les aspirations du peuple en ses tréfonds » (XXVI, p. 131). Bien que ce discours ait eu un retentissement extraordinaire, dès sa publication les idées exprimées suscitèrent une vive polémique entre les représentants des divers courants de la société. Le débat portait avant tout sur la voie spécifique que devait suivre l'évolution de la Russie, le rapport à l'Occident, le caractère et la mission du peuple russe, la possibilité et les moyens de réaliser ici-bas les idéaux chrétiens orthodoxes. L'influence de D. sur la pensée russe, sur la culture russe de la fin du XIXe s., a été considérable. Ce qu'il lui a transmis, ce n'est pas simplement un système, c'est ce que Florovski* a nommé « un élargissement et un approfondissement de l'expérience métaphysique elle-même ». On peut tout aussi bien parler d'élargissement en ce qui concerne la méthode artistique de D. Il a repoussé les limites du réalisme, en lui ouvrant de nouveaux domaines, le psychisme des profondeurs, la quête spirituelle la plus intime de la personne. « Je suis le seul, écrivait-il, à avoir mis au jour le tragique du *sous-sol* ([podpol'e], désignant en russe le « souterrain » et la « clandestinité » – N. du. T.) – le fait de souffrir, d'être à soi-même son propre bourreau, de concevoir le meilleur et d'être incapable de l'atteindre » (*Literaturnoe nasledtsvo* [L'héritage littéraire], XVII, M., 1965, p. 343). Il a également enrichi le procédé même par lequel l'écrivain reproduit le projet qui est au cœur de la vie de chacun, et cela s'est reflété avant tout dans la construction de ses romans. C'est M. Bakhtine* qui a introduit le concept de polyphonie dans les études dostoïevskiennes, expliquant l'impossibilité d'assimiler les conceptions de D. lui-même à celles de ses différents héros. Les figures créées par D., avec leur dimension à la fois artistique et philosophi-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

que, se découvrent à nous de façon dialogique, dans la confrontation et la contradiction d'une foule d'opinions, d'idées et de caractères égaux en droit. Et seule leur synthèse donne accès au point de vue de l'auteur. La beauté, l'idéal du beau, sont des notions centrales dans l'esthétique de D., pour qui la conception utilitaire de l'art est toute aussi erronée que les tentatives pour le mettre à part de la vie. Plus une œuvre est achevée sur le plan esthétique (y compris les éléments du symbolique et du fantastique), plus elle est « utile » à la société. « La beauté est toujours utile », disait D. Organiquement liée au bien et à la vérité, elle est le facteur déterminant pour rendre la personne et la réalité sociale plus harmonieuses et plus parfaites. En dehors du bien et de la vérité, elle devient l'instrument du mal, de la destruction de l'homme, et sa tragédie. Il se considérait lui-même comme un « réaliste » au sens le plus élevé du terme, entendant par là ce « regard particulier » qu'il portait sur les profondeurs de l'âme humaine, son principal objet de représentation. D., à la fois comme artiste et comme penseur, a exercé une énorme influence sur l'atmosphère spirituelle du XXe s., sur la littérature, l'esthétique, la philosophie (au premier rang desquels l'existentialisme*, le personnalisme* et la psychanalyse).

Bibliographie : il serait impensable de donner une liste un tant soit peu complète des études sur Dostoïevski. Nous nous sommes volontairement limités aux œuvres « philosophiques » dont il est question ici, et aux études qui leur sont consacrées. Pour une bibliographie – presque – complète, nous renvoyons à l'*Histoire de la littérature russe* publiée chez A. Fayard, P., 2005, *Le XIXe siècle**. *Le Temps du roman*, p. 1452-1466. (N. du. T.).

Œuvres : *Journal d'un écrivain*, La Pléiade, P., 1972 ; *Carnets* de Dostoïevski, éd. Rivages, 2005 ; *La Légende du Grand Inquisiteur*, L'Age d'Homme, 2004 ; *Les Frères Karamazov*, La Pléiade, 1952, Actes Sud (Babel), 2002 ; *Écrits du sous-sol*, Gallimard, Folio bilingue ou *Carnets du sous-sol*, Actes Sud (Babel), 1995.

Études : Leont'ev K. N. « O vsemirnoj lûbvi, po povodu reči F. M. Dostoevskogo na Puškinskom prazdnike », in : *Naši novye hristiane F. M. Dostoevskij i gr. L. Tolstoj*, M., 1882 ; Merežkovskij D. S., *Tolstoj i Dostoevskij. Žizn' i tvorčestvo*, SPb., 1901-1902 ; Šestov L., *Dostoevskij i Nicše*, SPb., 1903 ; du même auteur : *Philosophie de la tragédie, Dostoïevski et Nietzsche*, *Sur les confins…*, *Œuvres*, P., 1966 (La Pléiade) ; du même auteur : « Kirkegard i Dostoevskij », in : *Kirkegard i èkzistencial'naâ filosofiâ*, P., 1939 ; Belyj A., *Tragediâ tvorčestva, Dostoevskij i Tolstoj*, M. 1911, Letchworth, 1973 ; Ivanov V., *Borozdy i meži*, M., 1916 ; du même auteur, *Dostoïevski. Tragédie, Mythe, Religion*, P., 2000 ; coll., *F. M. Dostoevskij. Stat'i i materâly*, Pg.-M., 1922-1924 ; Karsavin L. P., Losskij N. O., et al., *Dostoevskij. Stat'i i materialy*, Pb., 1922 ; Karsavin L. P., *Noctes Petropolitanae*, SPb., 1922 (Noč' vtoraâ) ; Gessen S. I., « Tragediâ dobra v Brat'âh Karamazovyh Dostoevskogo », in : *Sovremennye zapiski*, P., 1928, N° 25 ; Berdâev N. A., *Mirosozercanie Dostoevskogo*, Pr., 1923 ; en franç. : *L'Esprit de Dostoïevski*, P., 1929 ; Madaule J., *Le Christianisme de Dostoïevski*, P., 1939 ; Lubac H. de, « Dostoïevski prophète », in : *Le Drame de l'humanisme athée*, P., 1945 et 1863 ; Močul'kij K. V., *Dostoevskij. Žizn' i tvorčestvo*, P., 1947 ; Evdokimov P., *Dostoïevsky et le problème du mal*, Lyon, 1942 ; du même auteur, Gogol et Dostoïevsky, ou la descente aux enfers, Desclée de Brouwer, 1962 ; Losskij N. O., *Dostoevskij i ego hristianskoe miroponimanie*, N.Y., 1953 ; Zenkovsky B., *Histoire…*, II, Chap. XI, 6-12 ; Mazaryk Th. G., « Dostoevsky », in : *The Spirit of Russia*, III, Londres, 1967 ; Bahtin M. M., *Problemy poetiki Dostoevskogo*, M., 1963 ; en franç. : *La Poétique de Dostoïevsky*, P., 2001 ; Faure E., *Les Constructeurs* (Lamarck, Michelet, Dostoïevski, Nietzsche, Cézanne), P., 1964 ; Robert M., « L'inconscient, creuset de l'œuvre », *Fiodor Dostoïevski*, P., 1971 ; Golosovker Â. E., *Dostoevskij i Kant*, M., 1963 ; Pareyson L., *Il pensiero etico di Dostoevskij*, Giappichelli, Torino, 1967 ; du même auteur : *Dostoevskij – Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Torino, Einaudi, 1993 ; du même auteur : *Ontologie de la liberté*, éd. de l'Éclat, 1998 ; Latynina A. N., « Dostoevskij i ekzitencializm »,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

in : *Dostoevskij – hudožnik i myslitel'*, sbor. st., M., 1972 ; Goldstein D. I., *Dostoïevski et les juifs*, P., 1976 ; Rolland J., *Dostoïevski. La question de l'autre*, éd. Verdier, 1983 ; Kristeva J., « Dostoïevski, l'écriture de la souffrance et le pardon », in : *Soleil noir. Dépression et mélancolie*, P., 1987 ; Florovskij G. V., Frank S. L., et al., *O Dostoevskom. Tvorčestvo Dostoevskogo v russkoj mysli 1881-1931 godov*, M., 1990 ; Pomeranc G. S., *Otkrytost' bezdne. Vstreči s Dostoevskim*, M., 1990 ; Tvardovskaâ V. A., *Dostoevskij v obĉestvennoj žizni Rossii*, M., 1990 ; Kudrâvcev Û. G., *Tri kruga Dostoevskogo*, M., 1991 ; coll., *O velikom inkvizitore Dostoevskij i posleduûĉie*, M., 1991 ; Laut R., *Filosofiâ Dostoevskogo v sistematičeskom izloženii*, M., 1996 ; Lauth R., *Die Philosophie Dostojewskis*, München, 1950 ; Eltchaninoff M., *Dostoïevski. Roman et philosophie*, P., 1998 ; Salvestroni S., *Dostoevskij e la Biblia*, Mangano, 2000 ; Tarasov B. N., « Realizm v vysšem smysle », in : *Dostoevskij F. M., « Čelovek est' tajna… »*, M., 2003 ; Skanlan Dž., *Dostoevskij kak myslitel'*, SPb., 2006.

Sur le *Journal d'un écrivain* : Grišin D. V., *Žanry "Dnevnika pisatelâ" F. M. Dostoevskogo*, Melbourne, 1968 ; Tunimanov V. A., « Publicistika Dostoevskogo – *Dnevnik pisatelâ* », in : *Dostoevskij – hudožnik i myslitel'*, sbor. st., M., 1972 ; *Dostoïevski* (éd. J. Catteau), P., 1973, Cahier de l'Herne ; Volgin I. L., « Dostoevskij i russkoe obĉestvo. I. O napravlenii Dnevnika pisatelâ. Dnevnik i russkaâ pressa », in : *Russkaâ literatura*, 1976, N° 3, p. 123-132 ; *Dostoïevski* (éd. J. Catteau – J. Rolland), Lagrasse, 1983, Les Cahiers de la nuit surveillée ; Tarasov B. N., « Otčet o vidennom, slyšannom i pročitannom », in : Dostoevskij F. M., *Dnevnik pisatelâ*, M., 1989, p. 5-34 ; coll., *Dostoevskij i pravoslavie*, M., 1997 ; Tarasov B. N., « Realizm v vysčem smysle », in : *Dostoevskij F. M., « Čelovek est' tajna… »*, M., 2003, p. 7-28 ; Kościotek A., *Cztowiek Ewangelii w Dzienniku pisarza Tiodora Dostojewskiego*, Torun, 1994

Sur la *Légende du Grand Inquisiteur* : Bulgakov S. N., « Ivan Karamazov kak filosofskij tip », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1902, N° 1 ; Rozanov V. V., « Legenda o Velikom inkvizitore F. M. Dostoevskogo », in : *Sobr. soč. (t.7)*, M., 1996 ; Berdiaev N. A., *Novoe religioznoe soznanie i obĉestvennost'*, SPb., 1907 ; « O Dostoevskom. Tvorčestvo Dostoevskogo v russkoj mysli 1881-1931 godov », in : *Sbor. st.* M., 1990 ; *O Velikom inkvizitore : Dostoevskij i posleduûĉie*, M., 1991 ; Solov'ev V. S., *Tri razgovora o vojne, progresse i vsemirnoj istorii*, in : *Soč. v 2 t.*, M., 1988, t.2 ; du même auteur : *Tri razgovora*, *Sobr. soč.*, t. X, SPb., 1911 (reprint Bruxelles, 1966) ; du même auteur : « Dostoïevski et la vocation de la Russie », in : *Conscience de la Russie*, P., 1950 ; du même auteur : *Trois entretiens. Sur la guerre, la morale et la religion*, Ad Solem, 2005.

Dostoïevski (1995) : A. P. Marinin, M. A. Masline / Trad. F. Lesourd
Carnets d'un écrivain (2007) : B. N. Tarasov / Trad. F. Lesourd
La Légende… (2007) : B. N. Tarasov / Trad. F. Lesourd
Synthèse : F. Lesourd

DOUBLE FOI [Dvoeverie] – amalgame, caractéristique de la culture russe ancienne, de représentations païennes et orthodoxes ; plus largement, trait propre à une conscience sociale multipolaire, se distinguant par une riche diversité de visions du monde. Sans conteste, la D. présuppose la synthèse non pas de deux, mais de bien plus nombreux éléments de départ. La *Rous*** ancienne se trouvait en relations étroites d'échanges avec les pays voisins et leurs cultures, où existaient diverses variantes de christianisme, tandis que le paganisme* incluait des traditions préchrétiennes slaves, finno-ougriennes, russo-varègues et certaines autres encore (iranienne par exemple). Et néanmoins, dans toute cette diversité, deux forces principales prédominaient, définissant le caractère de l'époque : l'orthodoxie et les survivances des représentations préchrétiennes. Dans les conditions concrètes de la *Rous* ancienne, la D. était conditionnée au premier chef par la féodalisation et la christianisation de la société, qui apparaissent comme la conséquence directe de l'état transitoire dans le-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

quel se trouvait la culture. La christianisation de la *Rous* s'effectua laborieusement, à des rythmes différents dans les différentes couches sociales. Les traditions claniques et celles des communautés, aussi bien que les survivances préchrétiennes qui s'y rattachaient, subsistèrent longtemps et se manifestèrent différemment dans les divers milieux sociaux. Les formes les plus accentuées de la D., s'attirant la réprobation des idéologues chrétiens, étaient propres à la culture populaire non officielle (elles se cristallisaient dans la tradition orale, dans la sphère du quotidien, dans les superstitions, dans les rites). Aux XIIe-XIIIe siècles s'affirma solidement la prépondérance de la doctrine religieuse de Byzance, même si des écarts syncrétistes s'y rencontraient aussi. Le panthéon des nombreux saints chrétiens s'assimila certaines des fonctions et des attributs des divinités païennes antérieures et, dans le culte des saints, se trouvaient des représentations païennes réinterprétées et reconstruites. C'est ainsi que le culte de Boris et Gleb**, en particulier, était clairement marqué par la double foi. On sait que le culte de la Mère de Dieu dans l'ancienne *Rous* se trouvait lié au culte de la Terre divinisée et était accompagné dans les églises par les banquets syncrétistes de relevailles. L'apparition de cultes syncrétistes se reflète dans quantité d'écrits : *Récit sur la vie de Boris et Gleb*, [Skazanie o žitii Borisa i Gleba], *Récit sur les miracles de l'icône de la Mère de Dieu de Vladimir* [Skazanie o čudesah Vladimirskoj ikony Bož'ej materi], etc. Dans le cadre des traditions chrétiennes de la Russie ancienne, qui, à la différence de l'Église ascético-mystique militante, n'étaient pas directement liées à l'orthodoxe Constantinople (traditions cyrillo-méthodienne, irlandaise, antiochienne), la relation avec le passé pré-chrétien était plus tolérante, ce qui, sans conteste, favorisa une fusion encore plus profonde d'éléments relevant de conceptions du monde hétérogènes. Surtout, dans ce milieu où la frontière entre l'hérésie et l'orthodoxie se révélait fragile, apparurent des personnalités qui rassemblèrent et orientèrent les éléments de diverses conceptions du monde, en vue de gagner la conscience des païens de la veille. On note un recours prémédité aux valeurs pré-chrétiennes dans le *Sermon sur la loi et la grâce* [Slovo o zakone i blagodati] du métropolite Hilarion*, dans une série de passages de la *Chronique des temps passés* [Povest' vremennyh let], dans le *Discours sur la ruine de la Terre Russe* [Slovo o pogibeli russkoj zemli]. Comment l'héritage de la période préchrétienne, sous une forme apparente ou cachée, devenait une partie organique de nouvelles formations, fécondant ainsi la culture, nous en avons un exemple éclatant dans *Le Dit de l'Ost d'Igor** [Slovo o Polku Igoreve]. Le rapport du chrétien avec le préchrétien, dans les limites des diverses tendances idéologiques, oscillait entre la synthèse et l'opposition. Un exemple de situations hautement conflictuelles engendrées par une spiritualité syncrétiste nous est fourni par les hérésies. Le mouvement des strigolniks* illustre la désertion brutale d'un christianisme syncrétiste vers le paganisme. On peut considérer les hérésies syncrétistes des origines comme les transgressions d'un compromis entre conceptions du monde opposées, ce qui se produisait le plus souvent à la suite d'aggravations des oppositions sociales, séparant l'idéologie officielle de celle du peuple. Les hérésies déclenchaient des persécutions contre toutes les manifestations des survivances préchrétiennes ; le résultat fut que la culture ecclésiastique officielle se purifia de tous les amalgames indésirables pour elle. Et pourtant, malgré la lutte bien ciblée de l'Église contre les survivances préchrétiennes, l'opposition de systèmes de vision du monde radicalement opposés par leurs présupposés idéologiques n'empêcha pas leur interpénétration. Aussi peut-on estimer que la D. a donné naissance à une entité spirituelle autonome, qualitativement

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

nouvelle, l'orthodoxie russe. Pratiquement tous les monuments originaux de la pensée orthodoxe russe penchent, dans leur vision du monde, vers l'une ou l'autre source originelle, mais portent invariablement les signes des deux. Par suite, l'héritage du paganisme, sous une forme altérée et pas toujours claire, devint une partie intégrante de la culture. La D., caractérisant le large spectre des sources qui ont nourri la pensée de la *Rous* ancienne, exprime la dynamique du rapport entre la base supranationale, importée de l'extérieur et les éléments nationaux, enracinés dans le passé païen de la culture spirituelle de la *Rous* ancienne. C'est précisément le facteur de la D. qui interdit de parler d'une influence directe et unilatérale du christianisme byzantin sur la vie intellectuelle et religieuse de la société russe ancienne. Indépendamment du fait de savoir si ce facteur était la suite d'une action consciente ou spontanée, en fin de compte l'orthodoxie russe a acquis les traits originaux qui la distinguent de son prototype originel byzantin. Le résultat de ce croisement fut la riche culture des Slaves russes.

ÉTUDES : Gal'kovskij N., *Bor'ba hristianstva s ostatkami âzyčestva*, H-kov, 1916, I, M., 1913, II ; Mil'kov V. V., Pilûgina N. B., « Hristianstvo i âzyčestvo : problema dvoeveriâ », in : *Vvedenie hristianstva na Rusi*, M., 1987, p. 263-273 ; Mil'kov V. V., « Sinkretizm drevnerusskoj mysli », in : *Otečestvennaâ obĉestvennaâ mysl' èpohi srednevekov'â*, Kiev, 1988. p. 51-57 ; Conte F., *L'Héritage païen de la Russie*, P., 1997.

V. V. Milkov / Trad. R. Marichal

DOURYLINE Sergueï (1886, M.-1954, M.) – philosophe, homme de lettres, historien, critique d'art. Issu d'une famille de marchands, milieu connu pour son culte des traditions patriarcales. Son évolution intellectuelle est passée par une série de crises reflétant les grands conflits idéologiques de l'époque. La première le conduit à quitter le lycée et à faire une déclaration à ce sujet dans la presse (*Dans la prison de l'école. Confessions d'un élève* [V škol'noj t'ûrme. Ispoved' učenika], 2e éd., M., 1909). La critique du système scolaire se métamorphose ici en une mise en accusation de toute l'organisation sociale, où une « soi-disant instruction » confère un « droit indubitable à vivre aux crochets du peuple laborieux, sans avoir à se donner de peine » (*Ibid.*, p. 16). Sa critique de la société et son idéalisation du peuple rapprochèrent D. du populisme* révolutionnaire, et en même temps des adeptes du tolstoïsme (cf. Tolstoï*). De 1908 à 1914 D. est étudiant à l'institut d'Archéologie de M. Pendant les années 10, il participe activement au mouvement symboliste*, il est secrétaire de la Société Soloviov, l'une des Sociétés de philosophie religieuse* (à partir de 1912 et jusqu'à la disparition de cette dernière en 1918). Son populisme se change désormais en une attitude d'adoration devant le génie religieux du peuple russe. De 1906 à 1917, il entreprend une série de voyages à travers le Nord russe afin d'étudier la religiosité populaire. En 1912, de sa visite au lac de Svetloïar** il fera l'objet d'une communication à la Société de philosophie religieuse. Dans ses œuvres des années 1910, D. tente de concilier la quête philosophique et religieuse avec des attaches confessionnelles qui restent conformes à la tradition, de donner une réinterprétation philosophique de « l'orthodoxie dans son expression populaire » (le dépassement de soi dans la « prouesse »* spirituelle, les rites, la création verbale et iconographique). Il traite de sophiologie*, parle de la « phénoménologie de la *Sophia* dans le cadre ecclésial », et lui attribue une importance primordiale, tout en estimant qu'elle n'a pas encore été suffisamment mise en évidence « dans l'enseignement de l'Église et la pensée dogmatique ». Il affirme que Vl. Soloviov* « était profondément orthodoxe, à la manière du peuple, et que dans l'âme populaire il avait cherché le début d'un chemin vers l'Âme du Monde, conçue

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

par lui comme la *Sophia* divine » (*L'Église de la ville invisible. Récit sur la ville de Kitièje*** [Cerkov' nevidimogo grada. Skazanie o grade Kiteže], M., 1914, p. 6, 54). À côté de la *Sophia*, l'autre symbole suprême de la conscience religieuse du peuple russe, D. le voit en Kitièje, « dans laquelle s'est cristallisée l'expérience que l'âme populaire a de l'Église », la foi prenant ainsi le visage de l'Église invisible, celle des justes. Il convie l'intelligentsia* russe à retrouver la pureté de la foi, condamnant ses aspirations à une Réforme et ses récriminations à l'adresse d'une Église historique en crise. Partageant l'intérêt caractéristique des symbolistes pour la philosophie et la culture de l'Occident, il y distingue des correspondances avec les manifestations les plus hautes de la culture religieuse du peuple russe. Dans sa préface à l'édition russe des *Fioretti* de saint François d'Assise (M., 1913), il établit un parallèle entre la figure spirituelle du saint catholique et le modèle russe de la sainteté et de la spiritualité. Son livre, *Richard Wagner et la Russie. Sur Wagner et les destinées futures de l'art* [Rihard Vagner i Rossiâ. O Vagnere i budućih putâh isusstva] (M., 1913), dans la mouvance de Nietzsche, Wagner et Viatcheslav Ivanov*, parle de la « tyrannie du déclin » dans la culture et l'art contemporains et de la nécessité de rétablir une union intime avec « l'âme du peuple », si l'on veut espérer une renaissance. La puissante « pensée en mythes » du peuple russe doit donner l'impulsion à une nouvelle « mythogonie » artistique. La Première Guerre mondiale renforce encore son enthousiasme national et religieux, qui le rapproche de philosophes tels que Florenski*, Ern*, et al. Dans une conférence intitulée « Le visage unique de la Russie, la Grande guerre et la vocation russe » [Lik Rossii, Velikaâ vojna i russkoe prizvanie], qu'il prononce entre 1914 et 1916 dans un certain nombre de villes, la guerre se trouve justifiée par la mission providentielle de la Russie, celle de préserver l'orthodoxie et de libérer les peuples frères du joug autrichien et ottoman. Cette idée est également exposée dans le livre *La cité de la Sophia. Tsargrad* (nom russe de Constantinople – N. du. T.) *et Sainte Sophie dans la conscience religieuse populaire russe* [Grad Sofii. Cargrad i Svâtaâ Sofiâ v russkom narodnom religioznom soznanii] (M., 1915). Ici D. approfondit sa sophiologie, envisageant le parcours historique de l'humanité comme la révélation progressive d'une existence sophianique – « plénitude absolue et universelle » de l'accomplissement de la créature en Dieu. Un rôle bien particulier, sur ce point, est imparti à l'empire de Byzance, qui a servi à « l'ecclésialisation » [vocerkovlenie] de la *Sophia* et à la création en son honneur de la fameuse église de Constantinople – prototype terrestre d'une « autre existence, encore à venir », sommet « de l'histoire, de la cosmologie et de l'anthropologie ». À la veille de la révolution, D. est surtout occupé de questions théologiques ou concernant la vie pratique de l'Église. Dans son traité *Le Concile et l'Église russe* [Cerkovnyj sobor i russkaâ cerkov'] (M., 1917), il évoque le principe de *sobornost** qui est pour lui au fondement même de l'existence de l'Église, et à la nécessité de le revivifier en revenant aux pratiques de l'Église primitive ; parmi les « besoins vitaux » sur lesquels le concile devait se prononcer, il y avait le rapprochement avec un certain nombre de confessions et le levée de l'accusation d'hérésie prononcée jadis par le synode à l'encontre des onomatodoxes* athonites. En 1920 D. est ordonné prêtre, mais la répression qui s'abat sur lui le force au bout de deux ans à renoncer au sacerdoce. En 1924, se trouvant en relégation dans la région de Tchéliabinsk, il commence à tenir un journal philosophique, composé d'aphorismes, de réflexions et de souvenirs, *Dans mon coin* [V svoëm uglu], qui par sa teneur et sa stylistique éveille nombre d'échos avec les travaux de Rozanov*, dont il avait été particulièrement pro-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

che quelque temps avant la mort de ce dernier, et dont il était l'homme de confiance. Vers le milieu des années 20, D. soumet ses valeurs à une nouvelle remise en question, penchant cette fois pour une vision du monde fondée sur le pessimisme : « L'homme est infiniment solitaire, indescriptiblement solitaire. Et cette solitude…, il tente d'en venir à bout par une fusion avec autrui dans l'amour, la connaissance, l'art, Dieu. Vains efforts ! Plus intime est cette fusion, plus profonde est la solitude… Cela s'appelle – vivre » (*Dans mon coin. Extraits de vieux cahiers* [V svoëm uglu. Iz staryh tetradej], M., 1991, p. 251). À partir du début des années 30, D. se consacre à des travaux universitaires sur la littérature, l'art et le théâtre, il publie des études sur les principaux acteurs de la culture russe. Il a entre autres édité et commenté le texte intitulé *Ma destinée littéraire. Autobiographie de Constantin Léontiev* [Moâ literaturnaâ sud'ba. Avtobiografiâ Konstantina Leont'eva] (*Literaturnoe nasledstvo*, M., 1935, XXII-XXIV, p. 433-496). L'œuvre variée de D. reflète les grands courants de la vie intellectuelle en Russie au XXe s., et la diversité de ses intérêts s'est matérialisée dans une correspondance très riche (avec Ellis, Pasternak…)

Œuvres : Durylin S. N., *V svoëm uglu. Iz staryh tetradej*, M., 1991, rééd. 2006 ; *Mariâ Nikolaevna Ermolova* (1853-1928), M., 1953 ; *Nesterov v žizni i tvorčestve*, Ž. Z. L., M., 2004.

Études : Grabar' I., « Svetloj pamâti učënogo i druga », in : *Soobčeniâ Instituta istorii iskusstv*, VI, Teatr, M., 1955 ; Kuz'mina V. D., « S. N. Durylin. (Kratkij očerk naučnoj deâtel'nosti) », *Ibid.*, p. 105-118 (comprend une bibliographie des œuvres de D.) ; Pomeranceva G. E., « O Sergee Nikolaeviče Duryline », in : Durylin S. N., *V svoëm uglu. Iz staryh tetradej*, M., 1991, p. 3-42 ; Fudel' S., « Vospominaniâ », in : *Novyj mir*, 1991, N° 3, p. 206-214 ; Raškovskaâ M. A. (éd.), « Dve sud'by (B. L. Pasternak i S. N. Durylin. Perepiska) », in : *Vstreči s prošlym*, M., 1990, VII ; S. *Durylin i ego vremâ* (sb.), M., 2008.

A. V. Tcherniaev / Trad. F. Lesourd

DRAGOMANOV Mikhaïl (1841, Hadiatch, Ukraine-1895, Sofia) – historien, polémiste, penseur politique. Études au lycée de Poltava, puis en lettres et histoire à l'Univ. de Kiev, et à l'étranger ; à son retour, dirige l'aile progressiste de la « Staraïa Gromada » (*Gromada* : terme ukrainien désignant une communauté, nationale ou régionale – N. du. T.) ; exclu de l'univ. en raison de ses opinions politiques, émigre. Collaborateur permanent de revues telles que *Vestnik Evropy*, *Délo*, ou de journaux comme *Volnoe slovo*. À partir de 1889, participe à la création de l'Univ. de Sofia, où il enseigne l'histoire générale. Dans l'histoire de la pensée sociale en Russie, il s'est intéressé en priorité aux rapports entre les droits de la personne et ceux de la communauté – qu'elle soit ethnique, culturelle ou commune paysanne* au sens strict –, et aux principes sur lesquels reposent le centralisme et le fédéralisme. Il est l'un de ceux qui lancèrent l'idée du conservatisme* libéral, destinée à devenir la plate-forme idéologique du parti cadet. D'après P. Struve*, « l'un des premiers, il a clairement et précisément exposé à la société russe le sens et la valeur de l'ordre constitutionnel, particulièrement les droits de la personne, les principes de l'auto-administration locale ». Il soulignait la nécessité de contrebalancer l'action du pouvoir central, auquel reviennent les décisions qui feront date dans l'histoire du pays (par ex. l'abolition du servage en 1861 et la série de réformes qui suivit), par les aspirations locales à un développement autonome, qui apporteraient au premier des forces vivifiantes et en élimineraient les « branches mortes ». L'idéal social de D. peut se résumer dans une formule presque aphoristique : « Terreau qui permet l'éclosion des droits individuels et d'une auto-administration locale fondée sur un principe politique et non ethnographique », il

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

est tout aussi réalisable en dehors de la communauté territoriale. Ses idées, exposées dans une brochure intitulée *Dix-huit ans de guerre entre les fonctionnaires de l'État et les organisations territoriales* [Vosemnadcat' let vojny činovničestva s zemstvom] (Genève, 1883) constituèrent la base du programme de réformes fondamentales envisagé par Witte et les milieux politiques proches, qui ne fut jamais réalisé (à vrai dire, il n'y était fait aucune référence aux travaux d'un émigré politique comme D.). Celui-ci pointait le vice profond des mentalités russes, qu'elles soient de tendance étatiste ou révolutionnariste : la passion de la centralisation. Il soulignait, dans une partie de la population de l'Empire russe, surtout dans les capitales, la permanence de tendances autoritaristes, malgré un libéralisme* affiché. En dépit de ces diverses manifestations d'extrémisme, D. élabora une philosophie politique qui avait pour horizon l'union sociale et nationale. L'essentiel en était le principe de la *gromada* (cf. supra), communauté organisée et auto-administrée du bas vers le haut (le mot ukrainien *gromada* n'est pas en tout point équivalent à la commune paysanne* [obĉina] russe, ou au polonais « *gmina* », ou au serbe « *zadruga* », car il désigne des collectivités plus vastes, comme celle d'une ville, d'une région, voire même une nation tout entière) ; l'intangibilité des droits fondamentaux et l'auto-administration locale, assurée par celle de l'État. En effet, sur beaucoup de points c'est précisément l'activité des *zemstvos*** qui entraîna la création de partis politiques d'orientation constitutionnelle ; plus encore, elle contribua à mobiliser les ressources de l'Empire russe lors de la Première Guerre mondiale. Pressentant cette guerre rendue inévitable par l'affrontement des empires et des mouvements nationaux en Europe, D. n'avait pourtant de cesse de redire qu'il « n'y avait rien de plus faux que d'opposer la Russie à l'Occident ; ce n'est rien d'autre que l'écho lointain d'une conception exclusivement confessionnelle de la vie et de l'histoire », car l'histoire de la première peut se définir comme « un effort pour compenser à un rythme accéléré le retard de son développement politique ». Du vivant de D., déjà, ses idées déclenchèrent de vives polémiques ; on lui reprochait, d'un côté, des sympathies supposées pour le « séparatisme ukrainien », tandis que de l'autre on l'accusait de « chauvinisme grand-russien » et de « panslavisme réactionnaire ». Ces polémiques n'ont pas cessé, ce qui souligne l'actualité des questions qu'il a soulevées concernant le développement social.

Œuvres : *Vopros ob istoričeskom značenii Rimskoj imperii i Tacita*, Kiev, 1869 ; *Literaturno-publicistični praci*, Kiiv, 1970, t. I-II ; *Poln. sobr. soč.* v 2 t., P., 1905-1906 ; « Avtobiografiâ », in : *Byloe*, 1906.

Études : Zaslavskij D., *M. P. Dragomanov*, Kiev, 1924 ; Sokurenko V., *Demokratičeskie učeniâ o gosudarstve i prave na Ukraine vo vtoroj polovine XIX v.*, L'vov, 1966, M., 1996 ; Čerkezov V., *Dragomanov iz Gadâča v bor'be s revolûcionnymi socialistami*, Genève, 1978.

I. E. Zadorojniouk / Trad. F. Lesourd

DROIT (la philosophie du) – en Russie, prend sa source à l'époque de formation de la Russie kiévienne. Fondée sur un syncrétisme spirituel qui conjugue paganisme* et christianisme, la pensée juridique, pour se développer emprunte d'abord les formes de la symbolique religieuse. Les premières idées juridiques russes un tant soit peu constituées sont fixées dans des œuvres telles que le *Dit sur la loi et la grâce* [Slovo o zakone i blagodati] du métropolite Hilarion* (milieu du XIe s.), le *Récit des temps passés* [Povest' vremennyh let] (XIIe s.) entré dans la composition des chroniques Laurentienne et Hypatienne, l'*Instruction* [Poučenie] du prince Vladimir Monomaque**, le *Dit de l'Ost d'Igor* [Slovo o polku Igoreve]* (XIIe s.), la *Supplique de Daniel le Reclus* [Molenie

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Daniila Zatočnika] (XIIe-XIIIe s.). Y étaient débattues les questions concernant l'origine de l'État russe, la légalité du pouvoir en place, les formes du gouvernement et la relation de l'État à ses sujets. En Russie ancienne la source principale pour le droit profane est la *Rousskaïa Pravda* (qu'on peut traduire par la « justice russe », le mot *pravda* désignant « ce qui est juste » – N. du. T.). Quel serait le destin de la Russie en tant qu'État après l'occupation tatare, tel est le problème central après la victoire de Koulikovo (le *Dit sur la ruine du Pays russe* [Slovo o pogibeli Russkoj zemli], XIIIe s., la *Zadonchtchina* [Zadonĉina], XIV-XVe s., le *Récit de la bataille de Mamaï* [Skazanie o Mamaevom poboiĉe], XVe s., etc.). La réunion de tous les « pays » russes sous l'autorité d'un pouvoir suprême unique est à la base de la conscience nationale, ce qui a sur beaucoup de points déterminé l'évolution ultérieure des doctrines juridiques, la conscience juridique de la société dans son ensemble. Le processus de centralisation autour de M., aux XIVe-XVIe s., se reflète dans la théorie du moine Philothée qui fait de la Moscovie l'héritière de Byzance (cf. « Moscou troisième Rome »*), dans la volonté de légitimer le règne de la dynastie au pouvoir (L'*Épître sur la couronne de Monomaque* [Poslanie o Monomahovom vence] de Spiridon Savva, le *Récit sur les princes de Vladimir* [Skazanie o knâz'âh Vladimirskih]), dans l'idée de l'autocratie absolue (Ivan IV le Terrible, I. Pérésvétov). La même période voit s'élaborer les idées d'une monarchie tempérée par la représentativité des différents « états » de la société (Maxime le Grec*, Fiodor Karpov**, I. Timofeev), naître des débats autour des rapports entre pouvoirs temporel et spirituel (Joseph de Volotsk*, Nil Sorski*), apparaître différentes hérésies qui ont souvent un caractère anticlérical et antigouvernemental (M. Bachkine). Le Temps des Troubles, au début du XVIIe s., et le raffermissement de l'absolutisme, sont accompagnés de deux tendances assez contradictoires dans la pensée juridique : celle qui consiste à chercher un fondement à l'idée de monarchie avec représentativité des différents « états », et celle qui élabore la théorie de l'autocratie illimitée. À partir du milieu du XVIIe s. environ, époque où la monarchie avec représentativité des différents « états » (cf. Zemski Sobor**) vient de connaître son apogée, arrivent au premier plan les idées d'une monarchie absolue éclairée (Siméon de Polotsk**, Krijanitch*). Pendant les mutations de l'époque pétrovienne se met en place l'idéologie de l'absolutisme, qui repose sur l'idée de « bien commun », tandis que l'autorité de l'État est déclarée moyen essentiel pour y atteindre. Féofan Prokopovitch* et Tatichtchev* défendent la doctrine de l'absolutisme éclairé. Les conceptions juridiques propres à la classe des marchands se sont exprimées dans les œuvres de Possochkov, qui réclamait que le rôle du droit soit accru afin de réguler les relations entre les différents « états » de la société. À partir du milieu du XVIIIe s., on assiste à une polarisation des différents points de vue, d'un côté les conservateurs, de l'autre ceux qui se réclament de l'esprit des Lumières. Dans l'ensemble, la pensée conservatrice, qui comprend l'idéologie officielle (le *Nakaz* de Catherine II*), les théories de l'aristocratie conservatrice (Chtcherbatov*), et de la noblesse libérale (A. P. Vorontsov, la princesse Dachkov, Golitsyne, P. et N. Panine), apparaît comme le résultat d'une adaptation des idées du droit naturel* et du contrat social à la politique de l'absolutisme éclairé. Les idées sur lesquelles se concentre l'attention des hommes des Lumières (cf. Novikov*) sont celles d'une autocratie limitée, des droits de l'homme, de la démocratisation. La théorie du droit naturel, l'une des composantes de l'idéologie des Lumières*, est représentée d'une manière assez complète chez Radichtchev*, dont les œuvres se caractérisent par leur radicalisme politique. Semion Desnitski** (1740-1789) reçut une formation en droit à l'Univ. de Glasgow,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

et fut spécialement influencé par la *Théorie des sentiments moraux* d'Adam Smith. Il voyait dans l'éthique le « premier guide » à suivre dans toutes les réflexions concernant le droit. Distinguant quatre stades successifs dans l'histoire de l'humanité (chasse – élevage – agriculture – commerce), il affirmait la permanence du droit de propriété, et fut l'un des premiers à défendre systématiquement la classe des marchands et celle des artistes. Alexandre Kounitsyne** (1783-1840), après des études à Heidelberg et Göttingen, enseigna au Lycée de Tsarskoïe Selo puis à l'Univ. de SPb. Auteur d'une *Représentation du lien réciproque entre les conceptions de l'État* [Izobraženie vzaimnoj svâzi gosudarstvennyh svedenij] et d'un *Droit naturel* [Estestvennoe pravo], il affirmait le rôle primordial de la raison dans l'élaboration d'une « philosophie morale » qui devait permettre de préserver la liberté au moyen des lois. Pour lui la morale comme enseignement devait énoncer d'une part les lois protégeant la « liberté intérieure » et de l'autre celles qui protégeaient la « liberté extérieure », c'est-à-dire les « lois du droit ». Distinguant une égalité « naturelle » et une égalité « politique », il distinguait également un droit « originel » et un droit « fabriqué », le premier étant déterminé par la nature de l'homme, le second par les lois de la société. Il s'élevait contre le fait que certains hommes puissent en posséder d'autres (le servage). Sa défense du « doit naturel » s'attira les foudres d'un haut fonctionnaire, Rounitch**, responsable des établissements d'enseignement pour la région de SPb. : « …tout le livre n'est pas autre chose qu'un vaste exposé des droits attribués à un supposé homme naturel, et de définitions absolument contraires à l'enseignement de la Sainte Révélation. Partout les purs principes de je ne sais quelle raison infaillible sont reconnus comme la seule garantie légitime des intentions et des actions humaines ». Pourtant l'esprit des Lumières, qui domine à la fin du XVIIIe s. et au début du XIXe, détermine les recherches approfondies et fécondes réalisées par les juristes russes en philosophie du droit naturel. Pendant la première moitié du XIXe s., la société est le théâtre de débats animés sur la possibilité de réformer l'État et d'instaurer un ordre juridique bourgeois. Les intérêts des propriétaires terriens nobles se concrétisent dans les théories à la fois conservatrices et libérales de Spéranski*, dont les projets législatifs représentent une tentative pour unir les traditions des institutions démocratiques occidentales à la pratique de l'absolutisme russe. Karamzine* occupe une position analogue. La ligne radicale, qui vient de Radichtchev*, est continuée par les Décembristes*. La *Rousskaïa Pravda* de Pestel*, qui dénote l'influence des constitutions issues des révolutions bourgeoises modernes, se réfère aux principales valeurs, classiques en Occident, de l'éthique juridique : la souveraineté du peuple, la prééminence du droit, la séparation des pouvoirs, les droits et les libertés des citoyens. À la différence de Pestel, partisan d'un gouvernement républicain, Mouraviov (cf. Décembristes*) n'excluait pas l'introduction en Russie d'une monarchie constitutionnelle. L'écrasement de la révolte des Décembristes en 1825 et l'instauration qui s'ensuivit d'un régime particulièrement dur sous le règne de Nicolas Ier poussèrent à se demander jusqu'à quel point l'expérience culturelle occidentale était assimilable par la société russe. Les chefs de file du mouvement slavophile* (C. Aksakov*, Kiréievski*, Samarine*, Khomiakov*) apportèrent nombre d'arguments à l'appui de l'idée selon laquelle l'État devait naturellement se muer en un système de relations semblable à celui qui caractérisait la commune paysanne, ce qui devait, selon eux, assurer un rapprochement organique entre le principe individuel d'un État détenteur de la force et la *Weltanschauung* conciliaire (cf. *Sobornost'**) propre à la Russie. Les occidentalistes* au contraire (Annenkov**, Granovski*, Kavéline*, Tchitchérine*), in-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

sistaient pour transplanter la pratique des institutions européennes sur le sol russe. Piotr Redkine** (1808-1891) ayant suivi les cours de Hegel à l'Univ. de Berlin, insista toujours sur l'importance de la philosophie hégélienne du droit pour la jurisprudence russe. Plaçant la philosophie au-dessus de toutes les sciences, il attribuait le rôle principal à la dialectique, considérée comme science de la pensée, permettant à cette dernière de se développer « selon les lois de la raison ». Passionné de pédagogie, partisan d'une législation libérale, il fut chassé de l'univ. comme « coupable de libre pensée » et interdit d'enseignement pendant 15 ans. Pendant les réformes d'Alexandre II, il enseigna les sciences juridiques et politiques à l'Univ. de SPb., et entreprit un ouvrage monumental, *Leçons sur l'histoire de la philosophie du droit en relation avec l'histoire générale de la philosophie* [Iz lekcij po istorii filosofii prava v svâzi s istoriej filosofii voobĉe]… Quant à la conscience juridique propre aux démocrates révolutionnaires (Biélinski*, Herzen*, Tchernychevski*, Pissarev*) dont les idées s'étaient formées sous l'influence du rationalisme des Lumières et de sa foi absolue en la raison et la force édificatrice de l'homme, elle les poussait à envisager l'État comme le moyen de construire une société parfaite, et à ambitionner de parvenir à une synthèse entre les idées socialistes et le caractère normatif du droit bourgeois. Dans l'idéologie des populistes* révolutionnaires (Bakounine*, Lavrov*, Tkatchov*), qui s'inscrivait dans la suite logique de la philosophie politique des radicaux démocrates, ce qui prédominait, c'était la théorisation de la violence révolutionnaire et le nihilisme* juridique. Proche de ces orientations par leur fondement dans une vision du monde commune était la variante russe de la théorie marxiste de l'État et du droit (Plekhanov*, Lénine*, Trotski*). La thèse que soutenaient les marxistes russes (cf. Marx en Russie*), c'était la nature de classe de l'État et du droit, l'apparition et le dépérissement de ces derniers étant intimement liés au développement des rapports économiques et aux conflits sociaux ; ils élaboraient leur doctrine de la révolution socialiste en la conformant aux conditions spécifiques de la Russie. Au centre de tout se trouvait l'idée de dictature du prolétariat, que Lénine baptisa manifestation suprême de la démocratie. Les conceptions marxistes n'ont pas seulement exercé une profonde influence sur la conscience juridique russe, elles ont été aussi les formes théoriques dans lesquelles se sont coulées certaines aspirations spécifiquement russes. La montée en puissance du radicalisme politique dans le dernier tiers du XIXe s. en Russie donne un nouveau souffle à l'idée d'État monarchique. Des penseurs tels que C. Léontiev*, Pobedonostsev*, Tikhomirov* lient le destin historique de la nation à l'union religieuse et morale de ses sujets autour du pouvoir suprême, qui apparaît comme le principe d'organisation idéal. La volonté de l'État, le droit et la loi en acquièrent un sens éthique supérieur, grâce auquel ils sont une source d'harmonie pour la société. L'aspiration de l'autocratie russe à une plus grande stabilité dans la vie de la société, la nécessité de réguler le développement de relations propres à la bourgeoisie, et l'activité d'un appareil d'État qui prenait toujours plus d'ampleur suscitèrent le besoin de recherches dans le domaine du droit formel, sur le plan des principes. Tout au long du XIXe s., mais particulièrement dans la période qui suivit les réformes d'Alexandre II, ce qui domine, c'est une théorie positiviste de l'État et du droit, qui se présente sous deux variantes. La première (le positivisme* juridique) supposait de considérer le droit comme une forme autosuffisante, sans avoir à envisager son contenu (Cherchénévitch*). La seconde (le positivisme sociologique) préconisait d'étudier le droit en rapport étroit avec les autres phénomènes sociaux et s'orientait sur la sociologie (Pensée sociologique*) positiviste. Ses figures les plus mar-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

quantes, non seulement en Russie mais à l'échelle de l'Europe, étaient S. Mouromtsev (le droit comme relation juridique et comme ordre juridique), Kovalevski* (la sociologie génétique du droit), Korkounov (le droit comme délimitation des intérêts respectifs). Nikolaï Korkounov (1853-1904) s'attachait à montrer que la personne individuelle, produit de la société et engagée dans différents groupes sociaux (famille, Église…) constituait en même temps un principe autonome, avec ses intérêts propres, capable d'entrer en conflit avec l'organisation sociale. C'est le droit qui jouait le rôle de coordinateur, mais à condition qu'il fût reconnu par les individus comme nécessaire, qu'intervînt une représentation subjective de la norme comportementale. De même, le pouvoir de l'État ne pouvait s'exercer efficacement que dans le cas où le sujet était effectivement conscient de sa dépendance. Dans l'intérêt même de son bon fonctionnement, Korkounov préconisait de bien distinguer le « décret » [ukaz] de la « loi », cette dernière étant appelée à réguler un domaine vaste et important, alors que le « décret » concernait une sphère plus restreinte et privilégiait l'efficacité immédiate. Korkounov devait exercer une influence sur les théories de Pétrajitski**. La philosophie du droit, qui se proposait d'étudier les principes d'organisation du pouvoir, l'histoire de l'État et du droit, celle du droit constitutionnel des pays européens, était dans la mouvance de l'école de droit public formée dans les années 1860-1870 (Tchitchérine, Gradovski**). Alexandre Gradovski (1841-1889), auteur des *Principes du droit public russe* [Načala russkogo gosudarstvennogo prava] et du *Droit public des principales puissances européennes* [Gosudarstvennoe pravo važnejših evropejskih deržav], était de ces intellectuels russes qui tentaient d'adapter sur le sol russe les idées de la démocratie occidentale et de donner une base conceptuelle et idéologique au futur mouvement du libéralisme* russe, appelé à occuper une position médiane entre le conservatisme* nobiliaire et le radicalisme révolutionnaire. Au tournant des XIXe-XXe s., la méthodologie positiviste et les théories de philosophie du droit fondées sur elle traversent une crise. La théorie du droit naturel, qui a intégré les idées du néokantisme, du néohégélianisme, de la métaphysique religieuse, etc., se met en devoir d'analyser les cataclysmes sociaux que l'on sent venir. Dans les années 1860-1880, des penseurs tels que Tchitchérine, Vl. Soloviov*, et al. jettent les bases d'une renaissance du droit naturel en Russie, qui sera ensuite proclamée dans les années 90 par Novgorodtsev* et Pétrajitski. Le droit naturel, avec son caractère absolu et formel, permettait d'évaluer selon une norme idéale l'organisation juridique de la société. Dans le cadre de cette théorie, qui suppose une dichotomie du droit et de la loi, s'élabore la conception de l'État de droit, qui donnera au parti cadet sa plateforme politique. Renfermant une synthèse des idées juridiques, philosophiques et religieuses, le droit naturel acquiert le statut de courant dominant en philosophie du droit, courant qui à un degré variable est l'œuvre de ce que la Russie comptait de plus éminent parmi les philosophes, juristes et hommes politiques, tels que Berdiaev*, Boulgakov*, Vycheslavtsev*, I. Ilyine*, Kistiakovski**, Novgorodtsev, Pétrajitski, P. Struve*, Spektorski**, E. Troubetskoï*, Frank*, et al. À l'étranger, après la révolution, la philosophie russe du droit a continué un développement actif, ce qui s'est marqué en particulier, dans l'apparition, au cours des années 20, d'une conception originale, celle du mouvement eurasien*. Ses idéologues (Savitski*, V. Ilyine*, N. Alexeïev*, Karsavine*, et al.) ont affirmé l'existence, au sein d'une culture eurasienne tout à fait singulière (synthèse originale des traditions orientales et occidentales), d'une Russie conçue comme un type particulier d'État. Un pouvoir fort et proche du peuple constitue à leurs yeux le centre de cette unité organique, pouvoir appelé à être le gar-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

dien de l'orthodoxie, à « restaurer sur cette terre le règne de la justice » et à protéger l'existence physique de la nation.

ŒUVRES : Solov'ev V. S., *Pravo i nravstvennost'*, SPb., 1897 ; Čičerin B. N., *Filosofiâ prava*, SPb., 1906, 1998 ; du même auteur : *Sobstvennost' i gosudarstvo*, éd. R.H.G.A., 2005 ; du même auteur : *Obĉee gosudarstvennoe pravo*, in : *Zercalo*, M., 2006 ; du même auteur : *Izbr. trudy*, SPb., 1998 ; Gessen V. M., *O pravovom gosudarstve*, SPb., 1906 ; Gradovskij A. D., *Sočineniâ*, M., 2001 ; du même auteur : *Načala russkogo gosudarstvennogo prava*, t. I., Zercalo, M., 2006 ; Kistâkovskij B. A., *Social'nye nauki i pravo. Očerki po metodologii social'nyh nauk i obĉej teorii prava*, M., 1916 ; du même auteur : *Filosofiâ i sociologiâ prava*, R.G.H.I., 1998 ; Kovalevskij M. M., *Obĉee učenie o gosudarstve*, SPb., 1909 ; Korkunov N. M., *Lekcii po obĉej teorii prava*, SPb., 1886, U.C.P. 2003, 2004 ; Kotlârevskij S. A., *Vlast' i pravo. Problemy pravovogo gosudarstva*, M., 1915 ; Novgorodcev P. I., *Iz lekcij po obĉej teorii prava. Čast' metodologičeskaâ*, M., 1904 ; Petražickij L. I., *Teoriâ prava i gosudarstva v svâzi s teoriej nravstvennosti*, SPb., 1909-1910, t. I-II ; Trubeckoj E. N., *Filosofiâ prava*, M., 1906 ; Il'in I. A., « O suĉnosti pravosoznaniâ », in : *Sobr. soč.* v 10 t., M., 1994, t. IV. (des indications bibliographiques supplémentaires sont à chercher aux entrées signalées par * dans ce texte).

ÉTUDES : Zor'kin V. D., *Pozitivistskaâ teoriâ prava v Rossii*, M., 1978 ; *Voprosy gosudarstva i prava v obĉestvennoj mysli Rossii XVI-XIX vv.*, M., 1979 ; Kupric N. Â., *Iz istorii gosudarstvenno-pravovoj mysli dorevolûcionnoj Rossii*, M., 1980 ; Pâtkina S. A., *Russkaâ buržuaznaâ pravovaâ ideologiâ*, M., 1980 ; Kazmer M. È., *Sociologičeskoe napravlenie v russkoj dorevolûcionnoj pravovoj mysli*, Riga, 1983 ; Kuznecov È. V., *Filosofiâ prava v Rossii*, M., 1989 ; Isaev I. A., *Politiko-pravovaâ utopiâ v Rossii (konec XIX-načalo XX v.)*, M., 1991 ; Walicki A., *Legal Philosophies of Russian Liberalism*, Notre Dame, Indiana, 1992.

V. N. Joukov / Trad. F. Lesourd

DROIT NATUREL – théorie qui affirme le dualisme du droit et de la loi (législation), l'indépendance des principes, valeurs, normes reconnues par la conscience de l'individu ou de la société par rapport à la volonté de l'État. Prend sa source dans l'Antiquité (les Sophistes, Platon, Aristote, Cicéron, le droit romain), et trouve sa forme définitive aux Temps modernes (Spinoza, Grotius, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, Kant, Tocqueville), en tant que conception, bourgeoise à la base, des droits et des libertés inaliénables de l'homme. Ceux-ci, dans cette perspective, sont conférés à l'homme par la nature (ou Dieu) du simple fait de sa naissance, ils sont une borne au pouvoir de l'État et le critère de la législation. En Russie, les premières pousses de ces idées apparurent au XVIe s. dans les œuvres de Kourbski*, Pérésvétov, sous l'influence de sources occidentales (le droit romain, la pensée chrétienne occidentale). Au cours du XVIIIe s., les idées du d. n. s'insèrent solidement dans la trame de la pensée russe et trouvent une expression concrète chez beaucoup d'auteurs, y compris ceux qui défendent des points de vue politiques opposés (le théoricien de l'absolutisme Féofan Prokopovitch*, le libéral Novikov* et le radical Radichtchev*). La philosophie du d. n. a contribué dans une large mesure à former l'idéologie des Lumières* en Russie, qui à son tour donnera l'impulsion décisive à l'examen de problèmes tels que la défense de l'individu sur le plan juridique, et éveillera un intérêt pour l'axiologie du droit. À la fin du XVIIIe et au début du XIXe s., la théorie du d. n. est développée par des juristes tels que Desnitski**, Kounitsyne**, Schad**. Sous le règne de Nicolas Ier, l'enseignement du d. n., lié comme il l'était dans la conscience de la société cultivée à la libre-pensée, au libéralisme* et aux révolutions, fut interdit. Une impulsion nouvelle lui fut ensuite donnée par les travaux de Tchitchérine* et de Vl. Soloviov*. La vision du premier est nettement teintée de libéralisme. La personne individuelle, à ses yeux, constitue le fondement de la vie sociale, la substance de la société ; elle représente une essence

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

métaphysique une et singulière, douée de libre-arbitre et consciente de son lien avec l'Absolu. Ayant une valeur en elle-même et représentant toujours un but, non un moyen, la personne est nécessairement amenée à l'idée de droit, fondée sur les principes de liberté et de justice. En ce sens, le droit est la liberté extérieure de l'homme, exprimée dans les termes de la loi. La limitation du pouvoir de l'État est rattachée par Tchitchérine à la domination du droit et des lois, la loi étant le maillon qui relie tous les éléments de l'union constituée par un État, la matérialisation du lien juridique et moral entre le pouvoir et ses sujets. Soloviov, lui, développe la théorie du d. n. dans l'esprit du kantisme et de l'éthique chrétienne : puisque chaque homme est infiniment cher aux yeux de Jésus-Christ, le principe moral et religieux qui consiste à protéger toute personne individuelle ne connaît aucune restriction. Les droits et les libertés, qui découlent de la nature morale et de l'origine divine de l'homme, ne doivent pas rester seulement des catégories morales – ils doivent être protégés sur le plan juridique, grâce à la force coercitive de l'État. Au tournant des XIXe-XXe s., la théorie du d. n. connaît une renaissance, suivi d'un développement impétueux en Russie comme en Europe, donnant peu à peu l'une des orientations les plus écoutées dans la philosophie russe du droit (Berdiaev*, Boulgakov*, Vycheslavtsev*, Hessen*, I. Ilyine*, Kistiakovski**, Kotliarevski*, Novgorodtsev*, Spektorski**, Stépoune*, P. Struve*, E. Troubetskoï*, S. Troubetskoï*, Fédotov*, Frank*…). L'article de Novgorodtsev, « L'idéalisme moral dans la philosophie du droit » [Nravstvennyj idealizm v filosofii prava], publié dans le recueil *Problèmes de l'idéalisme* [Problemy idealizma]* (1902), peut être considéré comme programmatique à cet égard. Si au XVIIIe s. et dans la 1re moitié du XIXe les idées du d. n. étaient pour l'essentiel le reflet pur et simple de l'expérience intellectuelle européenne, en revanche dès le dernier tiers du XIXe s., elles commencent à se développer sur une base idéologique propre. En dépit de leur éclectisme méthodologique, les auteurs russes éprouvaient visiblement l'influence du kantisme (surtout le néokantisme de l'école de Bade). À cette époque, l'école du d. n., nourrie d'une philosophie et d'une culture politique et juridique nationales dont la spécificité apparaissait, acquit un contenu original qui la différenciait des modèles analogues en Occident. La renaissance du d. n. au tournant du siècle, en Russie comme en Occident, fut sans nul doute déterminée par la nécessité d'adapter les valeurs du libéralisme classique aux nouvelles conditions historiques. Dans les deux cas, le d. n. n'était plus, comme par le passé, révolutionnaire (comme dans les Temps modernes), mais conservateur. Mais si en Europe il visait à conserver des institutions juridiques libérales bien établies, en Russie au contraire, l'idée du conservatisme* rendait un son un peu différent, comme une invitation à revenir à des valeurs morales, orthodoxes et nationales qui représentaient, au fond, les stéréotypes archaïques d'une conscience médiévale. Au début du XXe s., il devint une arme contre l'athéisme, le positivisme* et le marxisme. Les adeptes de la théorie du d. n. tentèrent d'arrêter la fermentation révolutionnaire, de trouver le chemin d'une conciliation avec les formes historiques prises par l'État russe, de mettre en accord les valeurs libérales et nationales. Dans leur effort pour mettre en évidence le fondement idéal, transcendant, du droit, ils tentaient, en fait, de trouver un fondement à la nature métaphysique et religieuse de l'organisation sociale et politique. Si, en Occident, aux Temps modernes comme à une époque plus récente, la théorie du d. n. se donnait pour but de formuler les normes, les mécanismes et les principes juridiques concrets régissant l'économie de marché, le pouvoir démocratique et la défense réelle des droits de l'individu, en

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Russie les conceptions de beaucoup d'auteurs, dans le domaine du d. n., comportaient une apologie de la morale et de la religion. Au sein de l'école du d. n. ressuscité, la jurisprudence (théorique et appliquée) était souvent présentée sous un jour moralisant, mystique, perdant ses traits formels spécifiques. La notion d'État de droit y était interprétée non pas tant d'un point de vue juridique formel que d'un point de vue religieux et métaphysique. Les mécanismes juridiques concrets qui permettent de défendre les droits de la personne étaient remplacés par des formules morales et religieuses floues. La philosophie russe du d. n. mettait une grande intensité intellectuelle et morale à chercher les moyens de défendre les droits de la personne et les formes optimales permettant d'assurer la coexistence de la société et de l'État, mais en fin de compte ce qui lui importait, c'était le salut de l'âme humaine, non la protection juridique des droits de l'homme. Sur un plan pratique, cette position pouvait conduire, et conduisit en effet, à une dévalorisation du droit. En même temps, la diffusion et la propagande des idées du d. n., dans un pays à peine sorti du féodalisme, représentait sans aucun doute un progrès. Au tournant du siècle, en Russie, la philosophie du d. n. assuma à peu près le rôle qu'elle avait assumé en Europe à l'époque des révolutions bourgeoises : elle fondait en théorie la nécessité d'opérer une transformation libérale de l'économie et de la politique. Le programme politique des partis cadet ou octobriste est le produit de son influence. Les idées du d. n., cultivées par l'intelligentsia* libérale, contribuèrent à insuffler le respect du droit, à enraciner les idées de limitation du pouvoir de l'État et de protection des droits de l'individu. À l'époque soviétique, le d. n. fut considéré comme l'une des orientations hostiles au marxisme dans le droit bourgeois. Depuis le début des années 1990, les idées du d. n. prennent de nouveau une part active au développement de la philosophie et du droit postsoviétiques, et elles sont utilisées par le gouvernement russe actuel dans les actes constitutionnels et d'autres domaines de la jurisprudence.

ÉTUDES : Novgorodcev P. I., « Gosudartsvo i pravo », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1904, N° 74-75 ; Solov'ev V. S., *Opravdanie dobra*, in : *Sobr. soč.*, SPb., 1911, t. VIII, repr. Bruxelles, 1966 ; Il'in I. A., *O sučnosti pravoslaviâ*, in : Sobr. soč. v 10 t., M., 1994, IV ; Gessen S. I., *Pravovoe gosudartsvo i socializm*, in : *Izbr. soč.*, M., 1998 ; Kistâkovskij B. A., *Filosofiâ i sociologiâ prava*, SPb., 1998 ; Čičerin B. N., *Filosofiâ prava*, SPb., 1998 ; Kotlârevskij S. A., *Vlast' i pravo. Problema pravovogo gosudarstva*, SPb., 2001 ; Trubeckoj E. N., *Trudy po filosofii prava*, SPb., 2001 ; Kuznecov E. V., *Filosofiâ prava v Rossii*, M., 1989 ; Isaev I. A., *Politiko-pravovaâ utopiâ v Rossii (konec XIX-načalo XX v.)*, M., 1991 ; Osipov I. D., *Filosofiâ russkogo liberalizma (XIX-načalo XX v.)*, SPb., 1996 ; Žukov V. N., *Russkaâ filosofiâ prava : estestvenno-pravovaâ škola pervoj poloviny XX veka*, M., 2001 ; Walicki A., *Legal Philosophies of Russian Liberalism*, Notre Dame, Indiana, 1992.

V. N. Joukov / Trad. F. Lesourd

DROUSKINE Iakov (1902-1980) – philosophe, théologien, musicologue, spécialiste de pédagogie. À l'âge de 14 ans, il se passionne pour le marxisme, dans un cheminement logique et cohérent de rejet des principaux systèmes du rationalisme classique, depuis Descartes (dont il propose de remplacer le *cogito ergo sum* par *cogito ergo dubito*), et Kant (dont la formule : « si tu dois, tu peux » exclut la liberté de choix) jusqu'à la gnoséologie et la théologie modernes de Husserl, Heidegger, Jaspers, Sartre et Bultmann. Il fait une exception pour certains penseurs de tendance existentialiste à partir de 1954 : pour Kierkegaard, l'initiateur non seulement d'un enseignement (*Existenziehre*), mais d'un message prophétique (*Existenzmitteilung*). Le fait qu'il ait été proche de N. Losski* et de Radlov (cf. Historiographie de la philosophie russe*) n'a

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

pas eu d'influence notable sur la constitution de sa pensée, pendant ses années d'études à l'Univ. de Leningrad (dont il est diplômé en 1923 ; il obtient également son diplôme de piano au conservatoire, comme auditeur libre, en 1929). Dans son travail sur le contenu des catégories, il a eu pour principe essentiel de tenter de les approcher systématiquement dans leur extension maximale, tout en se déniant avec la même persévérance le niveau de compréhension qu'il en avait atteint, selon la logique apophatique de l'Aréopagite. Dans le domaine de la théologie, D. se pense comme au croisement d'un pressentiment viscéral et somatique, vétérotestamentaire, du Divin (selon le titre du traité de L. Lipavski « Dieu est peut-être partout » [Krugom vozmožno Bog]), et de l'idée néotestamentaire d'un renouvellement permanent de l'homme et du monde dans la perspective du Jugement Dernier. Les deux Testaments sont pour lui, à égalité, des manifestations de la Bonne Nouvelle, mais la « place » de sa personnalité, au niveau confessionnel, continue de se situer entre Jean le Précurseur et le Baptême à une foi et une vie nouvelles. La voix qui appelle le philosophe vers la croix d'un art devenu le messager de l'intuition des vérités religieuses [vestničestvo] (cf. Andreïev*), est celle-là même qui a appelé saint Jean-Baptiste à porter témoignage sur le Messie ; typologiquement cela évoque cette marche infinie vers l'idéal présenté aux hommes – être à la ressemblance de Dieu –, que dessine la théologie dialectique de K. Barth, dont D. connaissait les œuvres. Tendre vers la connaissance de Dieu, d'après D., telle était la condition de l'esprit en éveil, et du cœur*, ouvert à la Révélation. La « cardiosophie » de D. tente de fonder en théorie les pratiques qui ouvrent l'accès à une communication avec la Divinité dans la prière, dans lesquelles se réalise un dialogue plein d'intensité tragique entre deux agents de ce champ de luttes que représente le monde, devant la face du Sacré : « je » et « Tu », co-présents, sans confusion ni séparation, à un « troisième », à Celui qui est précisément le Troisième (selon la formule de P. Florenski* dans *La Colonne et le fondement de la vérité* [Stolp i utveržden ie istiny]*, 1914). Son ontologie, D. la pense dans les catégories du temps et de l'espace, inventant les termes « ceci », « cela », « là », « ici », « toujours » et d'autres, dans cette même série. Les lieux où la conscience établit sa demeure sont hypostasiés, dans l'esprit du réalisme médiéval, mais ces « lieux » sont passés par la médiation que représente l'expérience concrète des impressions reçues par les sens, et pourvus, sur le plan de la pensée, de mentions qui leur correspondent dans la langue du mythe, du nombre ou de l'image signe. Cette concession faite au nominalisme ne sauve pas non plus l'ontologie des pseudo-dénominations conceptuelles, surtout lorsqu'elles cherchent à atteindre de hauts degrés d'abstraction. Sur cette voie, il ne reste plus à D. que de s'associer aux interprétations existentielles du Néant*. Sa gnoséologie fixe la hiérarchie infinie des métaniveaux de la conscience, que la pensée, dans le processus de cognition, est obligée de construire. Les objets de la cognition ne sont pas concevables exhaustivement, et la « chose en soi » garde finalement son ancien statut kantien : du point de vue gnoséologique, elle reste cachée. D. défend la priorité de l'intuition dans le travail de l'*hésychia* du cœur, l'autodestruction apophatique de toute triade catégorielle telle que la pense Hegel, ou de la dichotomie kantienne, dans ce contexte de don volontaire de soi à la Vérité, don sacrificiel et teinté de pathétique, au seuil d'un « savoir de la non vision » [vedenie nevideniâ]. Plaçant le scepticisme plus haut que les jeux dialectiques des banquets socratiques, D. insistait sur un *amor Dei* conçu de manière confessionnelle, comme le dernier refuge des sens porteurs d'une valeur vitale, et du sens de l'histoire et du Cosmos. La personnologie et l'anthropologie de D. mon-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

trent le souci de tirer au clair le sens des structures dialogiques « je/tu », « je/tu/ils », ce qui rapproche ses recherches de toute la philosophie de l'Autre au XXe s. Devant la face du Troisième a lieu la réduction volontaire du « je » et du « tu » (cf. Kénotisme*), dans l'uni-multiplicité des consciences autonomes, ce qui place les constructions de D. dans la mouvance des philosophèmes du Solitaire et du Puissant propres à la personnologie de Meyer* fortement influencée par Nietzsche, et de l'idée, propre à Karsavine*, de la Personne symphonique*. En même temps, D. refuse vigoureusement la présence d'une « conscience universelle » affirmée par les néokantiens comme réalité détenant sa propre loi, au profit de la possibilité d'un choix personnel de la volonté, ayant partie liée avec le mal comme tout choix, mais éliminant son excès négatif dans la responsabilité assumée de l'acte (cf. M. Bakhtine*, *La philosophie de l'acte*). D. se livre à une analyse approfondie des concepts de mémoire, de sommeil et de mort dans leur charge existentielle – en eux s'additionne l'expérience des situations extrêmes, des situations limite. Il a formulé ses priorités esthétiques par l'intermédiaire de la musicologie (en collaboration avec son frère Mikhaïl, il a publié en 1941 à L. un livre sur *La passion selon saint Matthieu de J.-S. Bach*). Le travail philosophique de D. montre une parenté avec le style pratiqué, dans leurs œuvres, par le cercle étroit de ses amis – les « tchinari » [činari], qui se détachaient au sein de l'OBÉRIOU : L. Lipavski, A. Vvedenski, D. Harms, N. Oleïnikov ; un moment, le Zabolotski des débuts s'y était associé. Ces auteurs cultivaient la poétique de l'absurde avec l'intention de désautomatiser la sémantique habituelle du discours littéraire et dans l'espoir d'émanciper les mondes verbaux figés, ce qui promettait, ils en étaient convaincus, la découverte dans la réalité vivante de nouveaux sens vitaux. L'idée principale des « tchinari », c'était l'intuition des vérités religieuses dont l'art est le messager – un messianisme historico-culturel. D. pensait son travail comme la création d'une philosophie « dans la langue des "tchinari" », et cherchait un système clos d'universaux pris comme un invariant qui engloberait tout ; il se nommait lui-même « homme invariant », c'est-à-dire personnalité hors du mouvement et de l'histoire (il n'éprouvait aucun besoin d'avoir une information sur le monde extérieur, n'écoutait pas la radio, etc.). Sur le plan éthique il analysait par le menu la liberté de choix et la non-liberté absolue des postulats du *Sermon sur la montagne*, compris comme le bien. L'impératif catégorique, il le voyait comme une « erreur géniale » : d'après lui, l'amour de Dieu a une motivation supérieure au « si tu dois, tu peux » de Kant. D., lui, construit une éthique sacrificielle de la mort volontaire pour sauver autrui. La personne, pour lui, est prête à accepter la souffrance et la faute comme le chemin de croix sans alternative possible de toute créature. Le cercle se referme sur la théologie, laissant, à la manière de Chestov*, toutes les prétentions de la *ratio* hors des parenthèses qui contiennent le sens de la vie – objet de la recherche –, et la théodicée*. Toute sa philosophie de l'homme, dans son orientation, est christocentrique, tout en conservant une vénération vétérotestamentaire pour l'hypostase du Père.

Œuvres : *Vblizi vestnikov*, Washington, 1988 ; « Vedenie nevideniâ », in : *Zazerkal'e*, Al'manah, SPb., 1995, N° 2 ; *« Sboriĉe druzej, ostavlennyh sud'boû… »*, (2 t.), M., 2000, I ; *Dnevniki*, SPb., 1999 ; *Pered prinadležnostâmi čego-libo. Dnevniki 1963-1979*, SPb., 2001.

Études : Druskina L. S., « Štrihi k portretu Â. S. Druskina », in : *Voprosy filosofii*, 1994, N° 9, p. 184-196 ; Dmitrenko A. L., Sažin V. N., « Kratkaâ istoriâ "Činarej" », in : *« Sboriĉe druzej… »*, I, p. 3-45 ; Âmpol'skij M., *Bespamâtstvo kak istok (Čitaâ Harmsa)*, M., 1998.

K. G. Issoupov / Trad. F. Lesourd

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ÉCONOMIE (Philosophie de l') [*Filosofiâ hozâjstva*] (le terme [*hozâjstvo*], différent du terme [*èkonomiâ*], désigne l'ensemble des objets matériels que l'on possède, le patrimoine dont la prospérité dépend d'une bonne gestion, et implique une responsabilité; conventionnellement, nous traduisons par « économie » – N. du. T.) – œuvre de S. Boulgakov* (1912) qui porte en sous-titre pour la 1re partie « Le monde comme économie » [Mir kak hozâjstvo], soutenue la même année en qualité de thèse de doctorat en économie politique à l'Univ. de M. Une 2e partie était prévue « Justification de l'économie (éthique et eschatologie) » [Opravdanie hozâjstva (ètika i èshatologiâ)]. Elle ne fut pas écrite. À sa place fut publiée *La lumière sans déclin* [Svet nevečernij]*. La P. de l'é. est le premier travail philosophique de Boulgakov, il témoigne de son passage définitif à la philosophie religieuse. Certains de ses sujets et problèmes principaux sont ici évoqués, entre autres celui de la sophiologie*. Lors de la soutenance, Boulgakov a indiqué que le problème central de cette œuvre était « la construction d'un système philosophique envisageant le monde comme une économie », ce qui permettait de traiter « sous un jour nouveau et selon des aspects différents les questions fondamentales de la conscience religieuse et scientifique » (*Œuvres* [Soč.] en 2 t., I, p. 308, cf. bibl.). Répondant à une question sur ce qu'il entendait par « [hozâjstvo] » et « [hozâin] » (terme qui désigne le maître de maison, celui qui a la responsabilité du patrimoine – N. du. T.), il affirma la nécessité de reconnaître que ce patrimoine que représente le monde possédait un sujet universel (transcendantal), non distinct de l'homme ou du collectif appelé à le gérer, mais qui était « l'humanité en tant que telle », « l'unité vivante des forces spirituelles et des potentialités, à laquelle participent tous les hommes ». Cette nécessité est dictée par le « siècle de fer » que traverse la civilisation moderne, la conquête et la domination de la nature à l'époque capitaliste. Malgré l'impression de puissance que l'homme peut ressentir, il devient en fait l'esclave de cette économie qu'il a créée. Ses tentatives de rationalisation scientifique et de meilleure organisation, au nombre lesquelles Boulgakov range celles qui se fondent sur le socialisme scientifique, objet de ses critiques, sont ici condamnées comme irréalistes. Si les efforts de la science sont vains, c'est à cause de l'étroitesse de ses préoccupations économiques, de son caractère pragmatique, purement instrumental, qui servent les buts utilitaires du matérialisme économique*. Prenant appui sur la pensée de Fiodorov*, Boulgakov évoque la nécessité d'une refonte de la science, afin d'en faire « la tâche de tous et la cause commune* de toute l'humanité », ce qui suppose un changement radical du regard porté sur l'homme. C'est la raison pour laquelle, d'après lui, l'un des problèmes centraux de la philosophie de l'économie est l'anthropologie, qui jusqu'à présent étudie l'homme non comme un être individuel, mais comme un être générique, représentant de toute l'espèce humaine. Connaître les fondements du monde comme économie avec son réseau de relations internes n'est possible que sur une base sophianique, du point de vue de la philosophie religieuse. Sur ce point, Boulgakov reprend et développe l'enseignement de Vl. Soloviov* sur l'Âme du Monde, sur l'humanité considérée comme la *Sophia* Divine. Il reprend aussi la philosophie de l' « idéalisme concret » de S. Troubetskoï*. L'économie est sophianique à sa base, et elle « n'est possible que parce que l'homme participe des deux mondes, l'empirie et la *Sophia* ». Mais la vie empirique est chaotique, étrangère à la *Sophia*, elle s'oppose à la réalisation de cette dernière. Boulgakov projette dans l'avenir l'idéal sophianique de l'économie, sa visée étant la transfiguration du monde. Il se rapproche ainsi de l'enseignement de Vl. Soloviov sur la divino-humanité*. Cette idée

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

de Boulgakov, que la philosophie de l'économie est la philosophie de demain, est en train de se réaliser dans le cadre des sciences humaines en Russie contemporaine. Il y a maintenant, à l'Univ. Lomonossov de M., une école de philosophie de l'économie. À sa tête se trouve le directeur du centre des sciences de la société de cette Univ., Iou. Ossipov, qui dirige également le laboratoire de philosophie de l'économie à la faculté d'économie. Depuis 1997, sous l'égide de ce centre, s'est constituée une Société scientifique de philosophie de l'économie, qui compte près de 400 membres. Depuis 1999, elle publie 6 fois par an une revue scientifique, *Filosofïia khoziaïstva*, organise différentes manifestations, coordonne les entreprises de tous les adeptes de la philosophie de l'économie. Actuellement celle-ci est considérée comme une discipline à part entière, à la jonction de la philosophie et de l'économie, elle propose une véritable vision de monde, centrée sur l'économie mais dépassant les cadres théoriques de cette discipline.

ŒUVRES : *Soč.* v 2 t., M., 1993 ; *Filosofiâ hozâjstva* a été également rééd. à P. en 1971 ; en franç. : *La philosophie de l'économie*, L'Age d'Homme, 1990.

ÉTUDES : Osipov Û. M., *Filosofiâ hozâjstva* v 2 kn. I : Kurs filosofii hozâjstva. Svod lekcij. II : Problemy filosofii hozâjstva. Hod veĉej i razmyšlenij, M., 2001.

M. A. Masline, Iou. M. Ossipov / Trad. F. Lesourd

ÉGOÏSME RATIONNEL – concept introduit par Tchernychevski*. L'éthique de Tchernychevski, largement influencé par les rationalistes français du XVIIIe s. ainsi que par Fourier et Feuerbach, est fondée sur l'idée que l'égoïsme de l'individu est le moteur de toutes ses actions morales. Par nature, l'homme recherche la satisfaction de ses besoins, l'agrément, le plaisir, tout en s'efforçant d'éviter tout ce qui lui cause du déplaisir. Tel est le principal postulat des raisonnements de Tchernychevski, qui pense que « l'homme se conduit comme il lui est le plus agréable de le faire, [qu'] il est guidé par un calcul qui le pousse à refuser un profit ou un plaisir mineur pour en obtenir un plus grand. » Il s'agit là, incontestablement, d'un point de vue utilitariste au sens strict. Pour Tchernychevski, le sentiment même de profit personnel est foncièrement naturel : il constitue l'un des principaux traits de la nature humaine. Il ne convient pas pour autant d'en déduire que l'égoïsme est le principe dominant dans l'éthique tchernychevskienne. En effet, il place les intérêts généraux au-dessus de l'égoïsme individuel : « L'intérêt de l'humanité prévaut sur celui d'une nation particulière, de même que ce dernier passe avant l'intérêt d'un groupe de population, et que l'intérêt d'un groupe important prévaut sur celui d'un petit groupe d'individus ». Par conséquent, c'est bien l'intérêt commun qui est placé au-dessus de l'intérêt personnel. L'homme doit en prendre conscience et se gouverner en vertu de ce savoir : dès lors, ses actes et ses actions seront véritablement éthiques. En d'autres termes, Tchernychevski en appelle ici à la raison humaine, ce qui induit le terme d'« égoïsme rationnel ». En observant ce principe, l'homme agit en fonction des nécessités de l'intérêt général, et ses actions constituent une certaine expression du bien. En fin de compte, ce qui est utile se confond avec ce qui est bien. Zenkovski* remarque ici avec pertinence que « Tchernychevski fait ici de ce critère, l'égoïsme pur, un usage digne d'un contrebandier… C'est un tour de passe-passe, qui réduit le bien au profitable » (*Histoire…*, t. I, VIII, 6). L'éthique de Tchernychevski ne se limite donc pas à l'égoïsme au sens étroit, même s'il fait mine d'en faire son fondement. Son « égoïsme rationnel » fait appel aussi bien à l'altruisme qu'à l'héroïsme et à la grandeur d'âme : il doit être fondé sur une organisation sociale capable de lier harmonieusement intérêt personnel et intérêt

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

commun. Il faut tenir compte du fait que l'éthique tchernychevskienne (y compris le principe de « l'égoïsme rationnel ») est aussi caractérisée par un élan moral plein de sincérité, et par sa foi en la noblesse de la nature humaine ; noblesse qui s'appuie en définitive sur la prise de conscience par l'individu de la priorité à accorder à l'intérêt général (et donc au bien, dans la logique de Tchernychevski) sur ce qui relève strictement de l'égoïsme, de l'intérêt personnel étroit. La conduite des héros de son roman *Que faire ?* (notamment celle de Rakhmetov) est une mise en pratique de l'« égoïsme rationnel ».

Œuvres : Černysevskij N. G. : *Čto delat'*, in : *Poln. sobr. soč*, M. 1939, XI ; Antropologičeskij princip v filosofii, *Ibid*., M., 1950, T.7 ; Černyšesvkij N.G., *Ukazatel' literatury*, Saratov, 1976 ; Černyševskij N.G., Bibliografičeskaâ spravka, in : *Russkie pisateli*, bibliografičeskij slovar', II (réd. P. A. Nikolaev), M., 1990.

Études : Ûrkevič P. D., « Iz nauki o čelovečeskom duhe », in : *Trudy Kievskoj duhovnoj Akademii*, 1860 ; Dobrolûbov N. A., Organičeskoe razvitie čeloveka v svâzi s ego umstvennoj i nravstvennoj deâtel'nost'û, in : *Izbr. filos. soč*., M., 1945, I ; Zenkovsky B., *Histoire…*, II, Chap. VIII, 6 ; Tamarčenko G. E., *Romany N. G. Černyševskogo*, Saratov, 1954 ; Grigorian, M., *La philosophie de N. Tchernychevski*, M., 1954 et « Tchernychevski et sa conception du monde », in : http://www.lespiedsnus-enmouvement.fr/Grigorian.html ; Pisarev D. I. : Myslâčij proletariat, in : *Soč*. v 4 t., M., 1956, IV ; Realisty, *Ibid*., III ; Baskakov V. G., *Mirovozzrenie Černyševskogo*, Institut Filosofii, M., Izd. Ak. Nauk SSSR, 1956 ; Lunačarskij A.V., *Stat'i o Černyševskom*, M., 1958 ; Lebedev A. A., *Geroi Černyševskogo*, M., 1962 ; Domergue I., « La morale de Tchernychevski et son roman *Que faire ?* » (dactyl.), Dijon, 1965 ; Istoriâ filosofii v SSSR, III, M., 1968, p. 29-100 ; Petrov È. F., *Ègoizm. Filosofsko-ètičeskij očerk*, M., 1969 ; Rozenfel'd U. D., *N. G. Černyševskij. Stanovlenie i èvolûciâ mirovozzreniâ*, Minsk, 1972 ; Skaftymov A. P., *Nravstvennye iskaniâ russkih pisatelej*, M., 1972 ; Pantin I. K., *Socialističeskaâ mysl' v Rossii : perehod ot utopii k nauke*, M., 1973 ; Lotman L. M., *Realizm russkoj literatury 60-h gg XIX v*., ch.4, II, L., 1974 ; Emel'ânov B. V., *Iz istorii idejnoj bor'by vokrug « Antropologičeskogo principa v filosofii » N. G. Černyševskogo*, Sverdlovsk, 1976 ; Nikonenko V. S., *Materializm Černyševskogo*, Dobrolûbova, Pisareva, L., 1983 ; Paperno I., *Chernyshevsky and the Age of Realism. A study in the Semiotics of Behaviour*, Stanford University Press, 1988 ; Galaktionov A. A., Nikandrov P. F., *Russkaâ filosofiâ IX-XIX vv*., L., 1989, p. 470-482, 495-503, 524-534 ; Losskij N. O., *Istoriâ russkoj filosofii*, 4, M., 1991 ; Besançon A., *Les origines intellectuelles du léninisme*, P., 1994 (ch.7) ; Simosato T., « Krizis prosveĉeniâ v Rossii i Aksiologiâ P.N. Tkačeva », in : *Vestnik Moskovskogo un-ta*, seriâ 7, filosofiâ, 1995, N01, p. 18-26 ; Paperno I., N. *Černyšesvkij – čelovek èpohi realizma*, M., 1996 ; Antonov V. F., *N. G. Černyševskij. Obĉstvennyj ideal anarhista*, M., 2000 ; Drozd A. M., *Chernyshevskii's What is to be done ? : a reevaluation*, Northwestern University Press, 2001.

V. I. Prilenski / Trad. C. Bricaire

ÉMINE Fiodor (Mahomet-Ali Emin), (1735-1770, SPb.) – écrivain, philosophe, essayiste. Selon certains chercheurs, É. descendrait d'une famille slave du sud. On sait qu'avant d'arriver en Russie, il voyagea durant huit ans dans différents pays. En 1761, converti à l'orthodoxie, il devint professeur au Corps des Cadets** de l'Armée de terre et fut interprète au Collège (Ministère) des Affaires étrangères. É. est l'auteur d'un grand nombre de romans et de fables. En 1769, il lança la revue satirique *Adskaïa potchta* (« Le Courrier de l'enfer »), dans laquelle, à travers la correspondance de deux démons, il dénonce les vices de la société. La plupart du temps, É. donnait à ses idées philosophiques une forme littéraire. Ainsi, le roman *Les aventures de Thémistocle* [Priklûčeniâ Femistokla] décrivent les débats philosophiques d'un père et de son fils sur la vie sociale, mais aussi sur la connaissance, l'éthique, la théologie. Dans le roman philosophique *La fortune inconstante, ou les aventures de Miramond*, [Nepostoânnaâ

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

fortuna…] l'auteur aborde les problèmes de l'instruction, qui, pour lui, doit reposer sur une « éducation vertueuse », car « la science seule ne sert à rien, s'il n'y a pas de vertu chez l'homme ». Les *Fables morales* [Nravoučitel'nye basni] d'É. furent très populaires. L'auteur y développait des idées morales concrètes. É. considérait que l'homme doit être apprécié selon ses qualités intérieures : « Ce n'est pas l'apparence, mais la vertu intérieure qui est digne de louange ». La capacité à compatir était pour É. une qualité suprême. Il considérait la philosophie comme une sagesse, et non comme une érudition. La sagesse consiste à « comprendre les choses matérielles exactement, si la nature permet à la raison humaine de les atteindre, afin d'être gouverné par la vertu et de faire profiter autrui de son savoir, afin d'accroître le bien commun. » Il qualifiait le savoir inutile de vaine érudition. É. formulait de la sorte sa conception des Lumières*. Pour lui, elles consistaient à utiliser la compréhension philosophique des règles et la description satirique des vices de la société pour atténuer l'injustice sociale, élever la morale de ses contemporains, en les aidant notamment à comprendre qu'il faut respecter la dignité humaine chez les représentants des classes défavorisées.

Œuvres : *Put' k spaseniû, ili Blagočestivye razmyšleniâ o pokaânii i o neprestannom priugotovlenii sebâ k smerti*, M., 1856 ; *Priklûčeniâ Femistokla i raznye političeskie, graždanskie, filosofskie i voennye ego s synom svoim razgovory; postoânnaâ žizn' i žestokost' fortuny ego gonâĉej*, 2e éd., M., 1781.

Études : Semennikov V. P., *Materialy dlâ istorii russkoj literatury i dlâ slovarâ pisatelej èpohi Ekateriny II*, Pg., 1916.

N. P. Gretchichnikova / Trad. S. Viellard

EMPIRIOCRITICISME – critique de l'expérience, destinée à en éliminer les représentations imaginaires, hypothèses arbitraires, superstitions ; doctrine philosophique développant les idées de l'empirisme, créée par le physicien autrichien Mach et le psychologue suisse Avenarius. Elle a fait beaucoup d'adeptes en Russie, parmi lesquels Bazarov*, Bogdanov*, Lessiévitch*, Lounatcharski*, Iouchkiévitch**, qui ont considéré l'E. comme une philosophie authentiquement scientifique, une philosophie moderne des sciences de la nature. C'est en s'appuyant sur les idées de l'E. que Bogdanov et Iouchkiévitch ont élaboré leurs propres doctrines, l'empiriomonisme* et l'empiriosymbolisme*. Le point de départ de l'E. est que la nature existe réellement, indépendamment de nous, et que l'homme existe comme partie de cette nature. Il vit au sein d'un milieu réellement existant et c'est par la connaissance qu'il s'adapte à lui. « Mieux ses pensées sont adaptées à un large domaine de l'expérience, des faits… mieux l'homme lui-même est adapté au milieu » (Valentinov*, *Les constructions philosophiques du marxisme* [Filosofskie postroeniâ marksizma]…, p. 211-212, cf. bibl.). La connaissance étant le reflet de la réalité extérieure dans notre conscience grâce aux organes des sens, tout ce que nous connaissons du monde extérieur est le produit de nos organes des sens et donc le monde extérieur, tel qu'il se présente à notre conscience, est la somme de nos sensations. Le contenu de notre expérience, ce sont les sensations (vue, ouïe, toucher, goût, odorat). Les sensations ne surviennent qu'en relation avec un objet, c'est pourquoi elles ont une fonction de coordination entre sujet et objet. Disant que le monde tout entier est un tissu d'interrelations, Tchernov** écrivait : « De même, le moi humain et le milieu qui l'entoure, son « univers extérieur », se conditionnent mutuellement… Le milieu n'est pas quelque chose d'indépendant du « moi », qui s'opposerait à lui de l'extérieur, dans l'absolu ; le milieu est ce qui est donné, pour le sujet, dans l'expérience – dans une expérience déterminée

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

par les formes cognitives subjectives. Ce lien indestructible du sujet avec l'objet n'est que le cas particulier du lien universel et indestructible qui donne au monde son unité » (Tchernov, *Études philosophiques et sociologiques* [Filosofskie i sociologičeskie ètûdy]…, p. 37, cf. bibl.). Quand nous nous représentons le monde extérieur, affirme l'E., nous le pensons obligatoirement comme perçu par un observateur. C'est ce que dit Avenarius lorsqu'il parle d'un principe de « coordination ». Dès lors que l'homme commence à connaître le monde extérieur, celui-ci devient pour lui un objet, en face de lui, et se trouve en situation de coordination avec celui qui est au centre – le sujet –, alors que sans sujet disparaît aussi l'objet qui est l'objet de la connaissance. Mais le concept d'objet n'est pas assimilable à celui de « monde extérieur ». C'est dans le processus de sa connaissance, de sa perception par le sujet, que le monde extérieur devient objet. Du monde extérieur, c'est-à-dire de ce qui est au-delà des limites de notre « moi », nous ne savons rien à part ce que nous percevons dans nos sensations. Il peut donc être vu comme la somme de nos sensations, non celles d'un seul individu, mais celle de toute l'humanité prise collectivement. L'E. essaie de « corriger » l'idéalisme subjectif qui voit le monde comme la somme des sensations du sujet. Dans l'esprit d'un réalisme « conséquent », affirmant qu'il ne s'agit pas ici des sensations comme telles, qui ne sont pas autre chose qu'un ressenti psychique, il s'agit d'éléments qui par leur contenu ne s'en distinguent pas, mais constituent une « série physique » indépendante de nous. « Ce qui dans un cas est un élément sensible faisant partie du milieu environnant, écrit Bogdanov, est appelé sensation élémentaire dans un autre. Un corps et la perception d'un corps sont-ils pour cela une seule et même chose ?.. Non. Les éléments sont identiques, mais ce qui fait la différence, c'est leur relation… Les mêmes éléments de l'expérience, pris comme dépendants du système nerveux, sont dits « sensations ». Mais lorsqu'ils sont vus dans une relation « indépendante » ou objective, dans leur corrélation aux éléments du milieu environnant, ils ont un caractère physique. En un mot, le « physique » et le « psychique » ne sont que deux formes de la relation d'expérience, et non deux contenus différents de cette expérience » (Bogdanov, *La philosophie de l'expérience vivante* [Filosofiâ živogo opyta], p. 148-149, cf. bibl.). L'expérience, c'est tout le contenu de notre conscience, toutes les sensations, les unes suscitées par des contacts avec le monde extérieur, les autres surgies des profondeurs de notre psychisme. Elle contient donc non seulement les « éléments » du monde physique, mais également nos représentations subjectives. À la perception du monde extérieur vient se mêler une masse de représentations, de fantaisies, d'hypothèses arbitraires contenues dans la conscience, qui déforme l'image du monde extérieur. C'est pourquoi la tâche de celui qui accomplit la démarche de connaissance est de la nettoyer de tout ce qui ne vient pas directement de son objet. Ce travail de nettoyage mène à une économie de pensée ; dans l'expérience, il ne reste plus que la description du fait. En même temps il convient d'éliminer aussi de l'expérience toutes les tentatives d'explication, quelles qu'elles soient, pour éviter l'intrusion dans l'expérience de représentations fantaisistes. Bien que l'E. se soit présenté comme un réalisme, cette doctrine contradictoire est essentiellement vue dans son ensemble comme une forme d'idéalisme subjectif, car si le terme de « sensation » est d'habitude compris comme ce qui appartient exclusivement à la conscience individuelle, l'E. la voit comme quelque chose qui appartiendrait aussi au monde extérieur. Même les tenants de cette théorie voyaient bien cette possibilité de tirer l'interprétation vers l'idéalisme subjectif. Pourtant en lui-même l'effort pour étendre la notion de « sensa-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tion » aux traits particuliers du monde extérieur présentés comme des « éléments » s'explique par la volonté d'éliminer le dualisme entre le monde extérieur, matériel et le monde intérieur, le psychisme. C'est pourquoi ils tentaient d'expliquer que dans leur conception les termes de « sensations », « expérience », « émotions », ne se rapportent pas uniquement à l'individu, mais aussi au monde extérieur, indépendant de l'homme, qui ne se connaît qu'à travers l'expérience sensible prise comme la somme de toutes les sensations.

ÉTUDES : Bazarov V. A., *Arhaičeskij kommunizm i marksizm*, SPb., 1906 ; du même auteur : *Na dva fronta*, SPb., 1910 ; Bogdanov A., *Filosofiâ živogo opyta. Populârnye očerki. Materializm, èmpiriokriticizm, dialektičeskij materializm, èmpiriomonizm, nauka buduĉego*, SPb., 1913 ; Valentinov N., *Mah i marksizm*, M., 1908 ; du même auteur, *Filosofskie postroeniâ marksizma. Dialektičeskij materializm, èmpiriomonizm i èmpiriokritičeskaâ filosofiâ. Kritičeskie očerki*, M., 1908, I ; Viktorov D. V., « Kritika čistogo opyta », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1905, N° 77, p. 128-162 ; du même auteur : « Princip naimen'šej mery sil », *Ibid.*, 1908, N° 92, p. 171-204 ; Lenin V. I., *Materializm i èmpiriokriticizm*, in : *Poln. sobr. soč.*, XVIII ; Lesevič V. V., *Pis'ma o naučnoj filosofii*, in : *Sobr. soč.*, M., 1915, I, p. 455-647 ; du même auteur : *Čto takoe naučnaâ filosofiâ ?*, *Ibid.*, II, p. 1-234 ; du même auteur : *Èmpiriokriticizm kak edinstvennaâ naučnaâ točka zreniâ*, SPb., 1909 ; Lunačarskij A. V., *R. Avenarius. Kritika čistogo opyta v populârnom izloženii A. Lunačarskogo. Novaâ teoriâ pozitivnogo idealizma. Kritičeskoe izloženie A. Lunačarskogo*, M., 1905 ; *Očerki po filosofii marksizma. Filosofskij sbornik*, SPb., 1908 ; *Očerki realističeskogo mirovozzreniâ*. Sb. statej po filosofii, obĉestvennoj nauke i žizni, SPb., 1904, 1, p. 3-276 ; Černov V. M., *Filosofskie i sociologičeskie ètûdy*, M., 1907 ; Ûškevič P. S., *Materializm i kritičeskij realizm*, SPb., 1908 ; du même auteur : *Stolpy filosofskoj ortodoksii*, SPb., 1910.

A. T. Pavlov / Trad. F. Lesourd

EMPIRIOMONISME – théorie philosophique de Bogdanov*, fondée sur une interprétation moniste de l'expérience. Bien que ses conceptions aient évolué au cours de sa vie, Bogdanov est resté marxiste jusqu'à la fin de ses jours. Il est l'un des premiers à avoir tenté de donner un modèle de la philosophie marxiste destiné à lui éviter l'isolement par rapport à l'évolution générale de la culture philosophique, et à opérer une synthèse du marxisme avec les autres systèmes philosophiques (cf. Marx en Russie*). L'E. part de trois orientations essentielles : d'abord, le réalisme naïf, c'est-à-dire la conviction que les choses sont bien telles que nos sens les perçoivent, et non quelque chose de caché sous la surface visible des phénomènes. Ensuite, l'affirmation que la « nature », c'est-à-dire les combinaisons non organiques de niveau inférieur et les combinaisons organiques les plus simples représentent ce qui est génétiquement premier – « l'esprit », c'est-à-dire les combinaisons organiques supérieures, celles qui sont le produit d'associations et surtout celles qui constituent « l'expérience », étant génétiquement secondaire. Ainsi, selon Bogdanov, l'E. appartient « à la même série que les systèmes « matérialistes » : c'est par conséquent l'idéologie des « forces de production » du progrès technique ». En troisième lieu : la connaissance tend toujours vers l'unité, le monisme, c'est pourquoi la philosophie « n'est pas autre chose qu'un effort pour organiser, pour ramener à l'unité l'expérience parcellaire, fractionnée pour les besoins de la spécialisation. En cela réside le sens et la valeur de la philosophie, sa nécessité historique » (*Philosophie de l'expérience vivante* [Filosofiâ živogo opyta], cf. bibl.). Les concepts de départ sont donc ceux d'« expérience » et d'« organisation » ; ils se sont ensuite trouvés au cœur de la tectologie* inventée par Bogdanov. Sous le nom d'expérience il entend à la fois les choses et les sensations, les unes et les autres étant dans une même mesure le matériau de la connaissance, dont la tâche

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

principale par rapport au système de l'expérience brute (ici Bogdanov suit Avenarius et Mach) consiste à « s'y orienter avec le moins de difficulté possible, avec le plus d'ampleur et de précision possible », en s'efforçant de trouver l'orientation « la plus efficace sur le plan pratique », et en réalisant une « économie de la connaissance ». Toutes choses réalisables si l'on décompose le système de l'expérience en ses divers éléments et si l'on met en évidence leurs interrelations, et, grâce à la « critique de l'expérience », on élimine les « idées parasites » propres à la connaissance vulgaire, que Bacon appelle « idoles ». En fin de compte, la connaissance doit présenter le monde de l'expérience tel qu'il est dans la réalité, tel qu'il est donné aux hommes dans leurs observations, et tel qu'il apparaît dans leurs énoncés une fois qu'ils ont été passés au crible de la critique : décomposé en éléments et analysé selon leurs interrelations. Influencé par l'empiriocriticisme*, Bogdanov s'en écarte cependant sur un certain nombre de points importants. D'après lui, Mach et Avenarius n'ont pas expliqué pourquoi, dans une expérience qui est une quant à son matériau et dont les éléments sont les sensations, sont présentes des séries psychiques et physiques d'éléments non réductibles les uns aux autres. L'E., désireux d'échapper à ce dualisme, voit le lien entre les éléments de l'expérience, d'abord d'un point de vue génétique, en analysant la provenance de ce qui est « physique » et de ce qui est « psychique », et ensuite du point de vue de leur caractère organisé. À la différence de Hume et des disciples de Mach, Bogdanov estimait que le lien de causalité était un élément indissociable de la connaissance scientifique et philosophique. Sa forme supérieure, il la voyait dans le lien de cause à effet qui préside à l'organisation sociale du travail. De la même façon, il voit la tâche principale de la connaissance non dans la description des objets analysés, comme l'affirme l'empiriocriticisme, mais dans leur explication. La partie essentielle de l'E. est le sociomorphisme, qui permet d'affirmer l'existence d'une « métaphore de base », celle qui consiste à représenter les phénomènes extérieurs, ceux de la nature, sur le modèle des actions humaines, métaphore qui peut s'appliquer universellement dans la connaissance scientifique. L'idée originale de l'E., c'est la méthode de substitution, qui suppose de toujours pouvoir remplacer un fait physique ou physiologique inconnu par un fait psychique et inversement, car finalement les uns et les autres sont le résultat de notre activité organisationnelle. Cette méthode était en fin de compte le prototype de la modélisation, qui a connut une si grande diffusion dans la science et la philosophie du XXe s. En se fondant sur les principes de l'E., Bogdanov a fourni une image du monde comme « série ininterrompue de formes d'organisation des éléments ou formes, qui se développent dans la lutte et l'interaction, sans qu'on puisse leur assigner un commencement dans le passé, une fin dans le futur ». Le monde se présente comme une chaîne d'éléments formant des ensembles, dans laquelle chaque ensemble possède son organisation particulière. Le début de cette chaîne, c'est le chaos (ce que le matérialisme, selon Bogdanov, nomme la nature sans l'homme) ; ensuite vient l'association des éléments – le physique, ou encore l'expérience organisée individuellement, et enfin le psychique et la connaissance qu'elle détermine – l'expérience organisée socialement. Dans le processus du travail, le psychique devient une part du physique. Toutes les catégories philosophiques de base ont reçu dans l'E. leur interprétation particulière ; elles y constituent une expression et un moyen pour l'organisation sociale de l'expérience et de ses formes. L'E. n'a pas été évalué à sa juste mesure en philosophie. Même des penseurs proches de Bogdanov, tels que Iouchkiévitch** estimaient que l'E. conduit au panpsychisme** et à l'idéalisme. Dans divers travaux,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Plékhanov* (*De la défense à l'attaque* [Ot oborony k napadeniû], *Materialismus militans*), et Lénine* (*Matérialisme et empiriocriticisme**) ont exprimé leur point de vue négatif sur l'E. Celui-ci s'est développé dans la mouvance, caractéristique du XXe s. à son début, de l'empirisme (pragmatisme, empiriocriticisme, empirisme logique, etc.), et bien que cette conception comporte des aspects discutables (l'idée que les éléments de l'expérience physique et psychique sont identiques, la thèse sur la fin de la philosophie, etc.), elle n'en reste pas moins un phénomène original dans la pensée philosophique du XXe s.

ÉTUDES : Pour les œuvres de Bogdanov, on se reportera à la bibliographie de l'article correspondant ; Ûškevič P. S., *Materializm i kritičeskij realizm*, SPb., 1908 ; coll. : « Krasnyj Gamlet. Opyt kollektivnogo analiza tvorčestva tvorčeskogo nasledià Aleksandra Bogdanova », in : *Vestnik Rossijskoj Akademii nauk*, 1994, LXIV, N° 8 ; Sadovskij V. N., « Èmpiriomonizm A. A. Bogdanova : zabytaâ glava filosofii nauki », in : *Voprosy filosofii*, 1995, N° 8.

V. N. Sadovski, A. P. Poliakov / Trad. F. Lesourd

EMPIRIOSYMBOLISME – variante de l'empiriocriticisme*, élaborée par Iouchkiévitch**. Par l'être véritable, authentique, il entendait « les systèmes de symboles qui donnent à l'expérience son unité » (*Matérialisme et réalisme critique* [Materializm i kritičeskij realizm], SPb., 1908). Quant à l'expérience elle-même, il la voyait comme « la masse infiniment bigarrée des sensations », ou des éléments qui composent la réalité effective. L'idée de base était que les notions générales et les relations entre elles (lois, causalité, temps, espace, essence, etc.) représentaient des symboles conventionnels (des empiriosymboles) ne reflétant en fait rien qui fasse partie des objets du réel. Elle avait été empruntée par Iouchkiévitch à H. Poincaré et à Mach, qui voyait par ex. dans la matière « rien de plus que le symbole pensé d'un ensemble relativement stable d'éléments appartenant au domaine des sens » (*Analyse des sensations* [Analiz oĉuĉenij], SPb., 1908). Soulignant à juste titre le rôle accru des signes et des symboles dans la connaissance scientifique du XXe s., Iouchkiévitch établit une nette opposition entre signes-copies et signes-symboles (et de même entre concepts-copies et concepts-symboles). Ce faisant il réduisit l'importance des premiers, les ramenant à de simples représentations et les rapportant à la pensée quotidienne, préscientifique, et il amplifia celle des seconds, surtout leurs aspects opérationnels et gnoséologiques, les érigeant dans certains cas en absolu. Il en arriva à la conclusion que le « flux du donné », irrationnel, qui se trouve à la base de notre connaissance – c'est-à-dire le « flux de conscience » (qui est aussi pour lui la réalité élémentaire, l'être premier) –, est systématisé et rationalisé à l'aide de concepts-symboles, et ce n'est qu'ensuite qu'il devient la « réalité véritable ». D'après Iouchkiévitch, « être une réalité, en général, c'est exactement être un certain empiriosymbole » (« L'énergétique contemporaine du point de vue de l'empiriosymbolisme » [Sovremennaâ ènergetika s točki zreniâ èmpiriosimvolizma], in : *Očerki po filosofii marksizma*, M., 1910). Ce qui ressemble fort à la thèse du subjectivisme idéaliste de Berkeley : exister signifie être perçu. L'E. était aux yeux de Iouchkiévitch une théorie qui proclamait le caractère créateur de la cognition. Il estimait qu'il est possible de rattacher le marxisme en tant que doctrine économique et politique non au matérialisme (par lequel il entendait un matérialisme ne reconnaissant que des « vérités-copies »), mais à une conception proche de celles d'Avenarius, de Mach, de Poincaré.

ÉTUDES : Lenin V. I., *Materializm i empiriokriticizm*, in : *Poln. sobr. soč.*, XVIII ; Plehanov G. V., *Truslivyj idealizm*, in : *Izbr. filos. proizv.* v 5 t., M., 1957, III ; Ûškevič P. S., *Mirovozzrenie*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

i mirovozzreniâ (očerki i harakteristiki), SPb., 1912 ; Vejl' G., « O simvolizme matematiki i matematičeskoj fiziki », in : Vejl' G., *Matematičeskoe myšlenie*, M., 1989.

Empiriosimbolysme [Èmpiriosimvolizm] : A. P. Poliakov / Trad. F. Lesourd
Iouchkiévitch [Ûškevič] : P. V. Alekseev / Trad. F. Lesourd
Synthèse : F. Lesourd

ENGELMEYER Piotr (1855, Riazan-1942, Pérédélkino, région de M.) – ingénieur, concepteur, entrepreneur, philosophe et théoricien de la technique. Sorti de l'École technique supérieure de M. en 1881, il a beaucoup fait pour développer la philosophie de la technique, particulièrement celle des inventions. Sur ce plan, il a été pionner, et pas seulement en Russie. Désireux de développer la philosophie de la technique, il formule son programme au IVe Congrès international de philosophie (Bologne, 1911), et dans une série de publications en russe et en allemand. Son livre *Bilan technique du XIXe s.* [Tehničeskij itog XIX veka] (1898) présente la technique comme un facteur déterminant de la culture, dans le contexte des interrelations entre technique et culture au sens large, technique et économie, technique et art, technique et jurisprudence, etc. La philosophie de la technique a surtout pour tâche de définir les rapports entre technique et science. D'une part, la technique ne progresse réellement que lorsqu'elle tente de comprendre et d'assimiler les nouveautés scientifiques, mais inversement, le progrès technique exerce une influence énorme sur l'évolution des connaissances scientifiques. Une autre de ses tâches est de développer la théorie des inventions. D'après lui, on peut découvrir de la technique dans n'importe quel acte rationnel conscient de son but, dans la faculté qui rend possible et réalise le passage de l'idée à la réalisation, ce qui l'élargit jusqu'à une philosophie de l'action. La *Weltanschauung* technique propre au XXe s. est appelée à remplacer la *Weltanschauung* scientifique des Temps modernes, elle tient en une formule : « l'homme est le forgeron de son bonheur », expression par excellence de l'optimisme technique (technicisme). Envisageant la philosophie de l'invention sous un jour historique, E. distingue 3 degrés d'abstraction : artisanal, technologique et philosophique. Le dernier, philosophie de la technique proprement dite, concerne le travail de l'ingénieur à son niveau de conscience le plus élevé, et E. l'envisageait comme une sorte d'ingénierie sociale, grâce à laquelle il croyait fermement qu'à l'aide de la technique on pouvait résoudre tous les problèmes sociaux, refaire aussi bien le monde social que le monde naturel. Ces conceptions connurent une large diffusion en Russie et en Allemagne au début du XXe s. et suscitèrent en retour une très vive critique antiscientiste de la technique à partir des positions de la philosophie religieuse (Ern*, Berdiaev*, Boulgakov*, etc.). Sa philosophie de la technique éveilla un écho en Russie et en Europe, lui valut d'entrer en contact avec Mach et Burckhardt. Le livre d'E. *Inventions et privilèges. Guide des inventeurs* [Izobreteniâ i privilegii. Rukovodstvo dlâ izobretatelej] (1897) parut avec une préface sous forme de lettre de Tolstoï*. Le gouvernement soviétique, au début, soutint E. dans son activité de vulgarisateur, ainsi que le groupe d'ingénieurs qui l'entourait. Mais à la fin des années 20 ce groupe fut dissout et certains de ses membres furent impliqués dans l'affaire du « Parti industriel » [Prompartiâ] qui donna lieu à un célèbre procès. Avant la révolution, les idées d'E. s'étaient attiré la critique des positivistes orthodoxes, et à l'époque soviétique elles furent reléguées dans l'oubli, sans doute à cause de ses liens avec Mach, préfacier de son livre sorti en même temps à SPb. et à Berlin en 1910 (leur correspondance s'est conservée). De son côté, E. avait écrit la préface à la première édition des œuvres de Mach en russe (1901).

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Œuvres : « Teoriâ poznaniâ Èrnsta Maha », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1897, livre 38 (3) ; *Tehničeskij itog XIX veka*, M., 1898 ; *Teoriâ tvorčestva*, M., 1910 ; *Tvorčeskaâ ličnost' i sreda v oblasti tehničeskih izobretenij*, SPb., 1911 ; *Filosofiâ tehniki*, I-IV, M., 1912 ; *Konspekt lekcij po filosofii tehniki*, Bakou [Baku], 1922 ; *Kak nado i kak ne nado izobretat'*, M., 1925.

Études : Gorohov V. G., *Petr Kliment'evič Èngelmejer*, M., 1997.

V. G. Gorokhov / Trad. F. Lesourd

ENRACINEMENT [Počvenničestvo] – courant littéraire et social apparu en Russie au cours des années 60 du XIXe s., dont les représentants étaient réunis par une communauté d'idées, une certaine conception de l'organisation sociale, de la science, de l'art, de la politique. L'E. tirait son origine d'une orientation propre aux « Jeunes rédacteurs » de la revue *Moskvitianine* (1850-1856), ses principes furent énoncés dans les pages des revues *Vrémia* et *Èpokha* (1864-65). Ses principaux représentants (Apollon Grigoriev*, Dostoïevski* et son frère Mikhaïl, Strakhov*) se fondaient sur l'idée de « sol national », envisagé comme le fondement et la forme du développement social et spirituel de la Russie. « La société russe doit rétablir ses liens avec le sol national et accueillir en soi l'élément populaire » – écrivait Dostoïevski. D'un point de vue philosophique, c'était une forme de romantisme conservateur. Grigoriev se nommait « le dernier romantique », Dostoïevski avait fortement éprouvé l'influence de Victor Hugo. Trois notions spécifiquement romantiques, l'individu, la nation et le grand tout, lui servaient de point de départ. Le « sol national », l'idée de nation, étaient au centre de leurs préoccupations. En même temps, l'influence de Schelling sur A. Grigoriev ou l'hégélianisme de Strakhov avaient beau toucher aux idées de l'E., donnant une théorie de la « critique organique » dans le domaine littéraire chez le premier ou une « science rationnelle de la nature » chez le second, ils lui restaient malgré tout extérieurs. Les idées-forces de l'E. s'étaient constituées au cours d'une polémique avec les revues *Sovremennik* de Tchernychevski* et *Rousskoïe Slovo* de Pissarev* autour des questions de la révolution, du progrès et de l'art. Dostoïevski et A. Grigoriev avait des sympathies pour l'idée romantique d'une supériorité de l'art sur la science, car la science est analytique alors que l'art est synthétique, et mieux à même, pour cette raison, de deviner les besoins de l'époque et les dispositions spirituelles du peuple. Dostoïevski avait une manière non conventionnelle de philosopher à travers des figures romanesques, et la conjonction de l'art et de la philosophie était chez lui une caractéristique essentielle. « La philosophie ne peut être ramenée à un simple problème mathématique où l'inconnue serait la nature… Le poète porté par l'inspiration a l'intuition de Dieu, et donc remplit la mission de la philosophie… La philosophie est aussi poème, mais porté à son plus haut degré d'incandescence ». Strakhov, philosophe de profession, s'exprimait plus sobrement dans ses *Lettres sur la philosophie* [Pis'ma o filosofii] : « La philosophie n'est pas une croyance, une espérance ou une opinion, elle est l'intelligence et la science du Divin » (p. 790, cf. bibl.). Dans son traité philosophique *Le monde comme totalité. Les traits d'une science de la nature,* [Mir kak celoe. Čerty nauki o prirode], Strakhov développa les idées d'une anthropologie de l'E. dans l'esprit du personnalisme* chrétien. L'homme est la plus grande énigme et la plus grande merveille de l'édifice du monde. Il est au centre de toutes les relations qui donnent au monde sa cohésion. Il est un organisme, et à ce titre, une hiérarchie des éléments qui le constituent – la relation qui unit ces éléments participe d'une harmonie générale dans laquelle il n'y a rien de superflu ni d'inutile. L'orientation propre à l'E. était religieuse, chrétienne. Ainsi Dostoïevski, avec l'intuition qu'il avait de la vie

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

sociale de son temps, avait entrepris de construire une sorte d'utopie à la fois sociale et religieuse, incarnée dans le paradis du Christ : « Toute l'histoire, aussi bien celle de l'humanité tout entière que celle de chaque individu en particulier, ne fait que tendre vers ce but » (Dostoïevski, XX, p. 172, cf. bibl.). Le sentiment religieux d'humilité, de renoncement à soi, d'aspiration au royaume de Dieu s'alliait chez les tenants de l'E. à l'idée que le peuple russe était porteur d'une mission, qu'il était appelé à sauver l'humanité. Dans une lettre à Pogodine** du 26 août 1859, A. Grigoriev écrivait : « Par orthodoxie, en ce qui me concerne, j'entends tout simplement un principe bien connu, qui procède à la fois de l'histoire et des forces élémentaires, qui doit encore vivre et produire de nouvelles formes de vie, d'art, sur la base de la race slave, essentiellement grand-russe, avec son envergure morale… » (p. 301, cf. bibl.). L'E. avait l'ambition de construire une plate-forme idéologique « neutre » : d'un côté, des exigences réformatrices d'abolition du servage (« un passé cauchemardesque »), de l'autre une aversion pour la démocratie bourgeoise (« la peste bourgeoise »). Sur cette base, l'E. cherchait à réunir les divers courants de la société autour de l'idée que la Russie suivait une voie qui lui était propre. La parenté de l'E. avec les slavophiles* ne l'empêchait pas de reconnaître les mérites, à plus d'un titre, de la culture occidentale. La dénonciation de « l'Occident pourrissant » – son esprit bourgeois, son manque d'âme, l'influence délétère de ses idées révolutionnaires, socialistes et matérialistes –, se conjuguait avec une haute idée de la « culture européenne ». Sur le plan sociologique, l'E. caressait l'idée utopique de rapprocher l'occidentalisme*, le slavophilisme, la *narodnost** officielle et l'orthodoxie. En ce qui concerne les réformes sociales, le programme de l'E. était surtout celui des « réformes à petits pas », appelant à une « fusion » de toute « la société cultivée » avec le peuple dans les formes les plus traditionnelles de la vie russe : la commune paysanne [občina]* et le *zemstvo***. L'E. s'attira constamment les plus vives critiques des radicaux et des démocrates révolutionnaires.

ÉTUDES : Strahov N. N., Pis'ma o filosofii, in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1902, I (16) ; Grigor'ev A., *Vospominaniâ*, L., 1980 ; Dostoevskij F. M., *Poln. sobr. soč.* v 30 t., L., 1980 ; Nečaev V. S., *Žurnal M. M. i F. M. Dostoevskih « Vremâ »*, 1861-1863, M., 1972 ; Žuravleva A., « "Organičeskaâ kritika" Apollona Grigor'eva », in : Grigor'ev A, *Èstetika i kritika*, M., 1980 ; Abramov A. I., « Počvenničestvo », in : *Istoriâ èstetičeskoj mysli*, M., 1987, IV.

A. I. Abramov / Trad. F. Lesourd

ENSEIGNEMENT de la philosophie en Russie – débute au milieu du XVIIe s., dans une période de crise qui va transformer la Moscovie ancienne en Russie des Temps modernes. Les premières écoles à inclure la philosophie dans leurs programmes furent l'école non institutionnelle fondée par le boïar Fiodor Rtichtchev à M. en 1648, et celle de Siméon de Polotsk**, ouverte dans cette même ville en 1665, et qui devait durer deux ans. D'un point de vue théorique et méthodologique, l'e. de la ph. y suivait les traditions ukrainiennes, elles-mêmes suivant des modèles polonais d'inspiration latine, dans lesquels la philosophie occupait une place centrale. Elle était précédée d'un enseignement de grammaire, poétique et rhétorique. En principe, c'est la théologie qui devait venir couronner tout le cycle d'enseignement. La philosophie était enseignée dans le cadre des cours de logique, physique et métaphysique. Cet ordre de succession correspondait à la subordination traditionnelle de ces différentes disciplines entre elles. L'enseignement systématique de la philosophie avait commencé dans l'école grecque ouverte en 1687 par deux frères venus de Constantinople à la demande des autorités russes, les frères Likhoude* (premier établissement d'enseignement su-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

périeur en Russie, rebaptisé en 1775 Acad. slavo-gréco-latine*). Les frères Likhoude avaient fait leurs études à l'Univ. de Padoue, ce dont témoigne l'aristotélisme, revu par Averroès et saint Thomas d'Aquin, dont leurs cours sont imprégnés. Après le départ des frères Likhoude en 1694, ce sont les traditions kiéviennes qui prennent le dessus. Cette école, inspirée par les modèles latino-polonais, restera le centre de l'e. de la ph. jusqu'à la fondation de l'Univ. de M., en 1755. Ce qui donna une impulsion décisive à l'e. de la ph., ce fut le Règlement ecclésiastique** de Pierre le Grand (1721), qui préconisait un enseignement religieux spécialisé et imposait une spécificité confessionnelle aux cours de philosophie dispensés dans les écoles orthodoxes. C'est dans ce cadre que la philosophie des acad. de théologie devait prendre son essor, enseignement qui connut son développement maximum vers la fin du XIXe s., et contribua dans une large mesure à l'épanouissement de la philosophie religieuse russe au début du XXe s. Au XVIIIe s., l'e. de la ph., dans les écoles profanes, était calqué sur celui des univ. allemandes, d'où un retrait progressif de l'aristotélisme au profit du wolffianisme* (et de Leibniz), qui supposait l'acquisition de la logique, de la métaphysique et de l'éthique. À partir de la 2e moitié du XVIIIe s., quand les classes de philosophie deviennent également obligatoires dans les écoles religieuses, cette tradition s'impose dans les séminaires, ce qui explique la vogue des manuels de Baumeister jusqu'aux années 80 du XIXe s. Dès sa fondation en 1755, la philosophie fut enseignée à l'Univ. de M., qui comportait une faculté de philosophie, avec des cours de logique et de métaphysique, sur le modèle allemand. Dans les premières années, l'enseignement y fut assuré par des professeurs allemands, sauf la première année, où ce fut Popovski**, recteur des collèges pré-universitaires. Ces cours, dans les années 1770-1790, étaient eux aussi basés sur les traités de Baumeister et Winckler (logique, métaphysique, éthique), de Heinecke, Jacobi (histoire de la philosophie), et Ernesti (éthique). Le niveau de l'enseignement, au XVIIIe s., attirait à l'Univ. de M. nombre d'étudiants de l'Acad. slavo-gréco-latine, car celle-ci, destinée par le Règlement ecclésiastique à la formation des serviteurs du culte, avait conservé une structure d'enseignement héritée du XVIIe s. Une refonte de l'école religieuse s'imposait. C'est en 1797 qu'un *oukase* de Paul Ier fonda les premières acad. de théologie*, celles de SPb. et de Kazan. Conformément au programme mis en place par Baumeister pour les univ. allemandes, deux années sur huit étaient consacrées à la philosophie. Pendant ces deux années, les étudiants, quatre heures par jour, suivaient des cours de : logique, histoire de la philosophie, métaphysique, éthique, histoire naturelle et physique. À partir de 1804, sous Alexandre Ier, les univ. se virent dotées d'un nouveau Statut, qui prévoyait l'enseignement de disciplines philosophiques dans cinq univ. russes (M., Dorpat, Kharkov, Kazan et Vilno) et dans tous les lycées. La réforme de l'enseignement, au début du XIXe s., marqua le déclin de l'influence leibnizo-wolffienne. Désormais, c'est Kant, Fichte et Schelling qui faisaient autorité. En 1817, l'e. de la ph. subit une première crise, provoquée par la situation politique (la période de réaction qui marqua les dernières années du règne d'Alexandre Ier). Dans les univ. et les lycées, les cours de philosophie étaient supprimés, le prétexte invoqué étant l'inutilité de cette matière pour le développement intellectuel des élèves et même son danger pour la religion. Les coups les plus durs lui furent portés dans les Acad. de Kazan et de SPb., par leurs administrateurs respectifs, Magnitski** et Rounitch**. Le Statut de 1835 rétablit les facultés de philosophie, avec dans chacune d'elles deux départements, l'un de lettres et d'histoire, où se faisaient les cours de philosophie proprement dits, et l'autre de physique et de

mathématiques. En outre, des cours de logique et de psychologie étaient rendus obligatoires dans les facultés de droit. La seconde crise (1850) fut la conséquence des événements de 1848 : tous les départements de philosophie des univ. furent fermés, et l'e. de la ph., confié à des ecclésiastiques, se trouva limité à la logique et à la psychologie. Mais ces crises ne touchèrent pas les acad. de théologie, qui en 1842 étaient au nombre de 4 – SPb., Kazan, M. et Kiev. Au cours des années 1830, comme auparavant dans les univ., le système de Leibniz-Wolff y fut abandonné, laissant la place à l'influence de Kant et de Schelling. Mais dans les acad., ce changement de priorités était sous-tendu par des transformations plus profondes, qui eurent un retentissement sur l'e. de la ph. dans son ensemble. Le Statut de 1814 avait permis les cours de philosophie originaux, et avec eux la création de systèmes philosophiques. Cette même liberté dans le choix d'un système philosophique ne fut accordée aux professeurs des univ. qu'à la fin des années 1830. Dans les acad., la philosophie connut un essor encore plus remarquable après 1871, lorsque, conformément au nouveau statut universitaire, la logique, la psychologie, les bases de la philosophie et son histoire furent introduites dans les programmes des séminaires. Ainsi, les étudiants qui sortaient des séminaires pour entrer dans les acad. étaient mieux préparés sur le plan philosophique que ceux qui entraient à l'univ. au sortir du lycée, où l'e. de la ph. se limitait à la logique. Dans les acad., les disciplines philosophiques étaient au nombre de 3 : logique, psychologie et métaphysique, histoire de la philosophie. La philosophie y était enseignée tout au long des quatre années d'études. À la fin du XIXe s., la 1re année était dédiée à la gnoséologie et l'ontologie, la 2e à l'histoire de la philosophie et la psychologie, la 3e à l'histoire de la philosophie et la métaphysique, la 4e à la logique. Les revues, éditées par toutes les acad., contribuèrent grandement au développement de l'e. de la ph. dans ce cadre. C'était, à M., le *Bogoslovski Vestnik*, à SPb., les *Khristianskoe tchténié* et *Pravoslavnoe obozrénie,* à Kiev les *Troudy Kievskoï doukhovnoï akademii*, à Kazan le *Pravoslavni sobessednik*. Parmi toutes les revues publiées en Russie au XIXe s., celles des acad. de théologie avaient la section philosophique la plus riche. Les années 1860-70 furent pour l'enseignement profane de la philosophie une période de sortie de crise. Le Statut de 1863, dans les univ., confiait l'e. de la ph. aux facultés de lettres et d'histoire, qui devaient comporter des départements de philosophie chargés de dispenser des cours de logique, psychologie et histoire de la philosophie. À partir de la fin des années 1860 ces cours prirent un caractère systématique. Un cours d'histoire de la philosophie du droit fut introduit au sein des facultés de droit. L'histoire de la philosophie, limitée à l'Antiquité par le règlement de 1884, devint à partir de 1890 une discipline à part entière. Pourtant, les deux campagnes menées dans les univ. au cours du XIXe s. dans le but de discréditer la philosophie avaient laissé des traces indélébiles. Au début du XXe s., sur la totalité des étudiants inscrits dans les univ. russes, ceux des facultés de lettres et d'histoire ne dépassaient pas 3,9 %. Ceux qui recevaient l'e. de la ph. devaient assister à des cours de logique, psychologie, introduction à la philosophie, histoire de la philosophie, pédagogie et esthétique. Chaque univ. apportait d'ailleurs des correctifs à ce programme, le complétant par différents cours magistraux et séminaires. De plus, les étudiants qui avaient choisi de se spécialiser en philosophie devaient également avoir suivi certains cours obligatoires dans l'un des départements de la faculté – philologie classique, lettres ou histoire (à SPb., il y avait aussi le département d'études romanes et germaniques). Le même schéma avait été adopté dans les Cours supérieurs féminins** à M., SPb., Kiev, etc., et dans les univ.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

populaires ouvertes au début du XXe s. à M. et à SPb. pour tous ceux qui désiraient approfondir leurs connaissances dans le domaine des sciences humaines. Ces derniers se voyaient octroyer la possibilité se suivre, à raison de deux heures par semaine sur un semestre, un enseignement d'histoire de l'éthique, d'histoire de la philosophie antique et moderne, de psychologie et de logique. Ce système d'e. de la ph. continua de fonctionner quelque temps après 1917. À l'Univ. de M., Lopatine*, Tchelpanov*, I. Ilyine*, Chpet*, continuèrent leurs cours, et Berdiaev* enseigna entre 1920 et 1922. À SPb., c'étaient Lapchine*, Losski*, et al. Il y avait aussi des cours de philosophie à l'Acad. libre de culture philosophique et religieuse* fondée par Berdiaev en 1919, à Kazan et dans d'autres univ. Mais pour le gouvernement soviétique, l'objectif était d'établir l'enseignement de toutes les disciplines en sciences humaines sur des bases marxistes. Afin de préparer des cadres formés au marxisme, on créa en 1918 l'Acad. socialiste des sciences de la société [Socialističeskaâ akademiâ obĉestvennyh nauk] (rebaptisée en 1924 Acad. communiste, dépendant du Comité Exécutif Central de l'URSS), en 1919 l'Univ. communiste Sverdlov, qui servit de point de départ à tout un réseau d'univ. communistes organisé à travers tout le pays. À partir de 1921, l'Acad. socialiste dispensa des cours de philosophie marxiste. Mais à vrai dire, ces établissements préparaient surtout des cadres qui se destinaient à un travail dans l'appareil du parti, de l'État, ou dans l'économie ; la philosophie au sens strict, le matérialisme historique et dialectique, y tenaient une place assez modeste. En 1921, pour une préparation plus poussée des enseignants en sciences humaines, fut créé l'Institut de formation des professeurs Rouges**, comportant un département de philosophie, qui devint en 1930 un Institut à part entière, spécialisé en philosophie et sciences de la nature. Les premiers manuels de matérialisme historique et dialectique, écrits par Boukharine* et al., virent le jour en 1922. Ces années-là, l'étude de la philosophie telle qu'elle avait été pratiquée dans les écoles supérieures avant 1918 disparut peu à peu. Beaucoup de professeurs de philosophie avaient émigré pendant la Guerre civile, et en 1922 un grand nombre de ceux qui étaient restés furent expulsés. Dans les univ., on ouvrit des facultés de Sciences de la société, où aucun cours de philosophie n'était prévu. Ce n'est que dans la 2e moitié des années 20 que l'Univ. de M. se dota d'une spécialité intitulée « philosophie », et que débuta la formation de spécialistes en matérialisme historique et dialectique et en athéisme. Pour l'ensemble des étudiants, il y eut quelques cours de philosophie du marxisme. À partir de 1938, année où fut publié le livre *Histoire du PC(b). Cours abrégé* [Istoriâ VKP(b). Kratkij kurs], tout l'enseignement de la philosophie se réduisit à gloser sur le § 2 du chapitre IV : « Sur le matérialisme dialectique et historique ». L'Institut d'histoire, de philosophie et de littérature [Institut istorii, filosofii i literatury] (IFLI) fondé en 1931 à M., proposait également des cours d'esthétique, d'éthique et d'histoire de la philosophie, mais l'accent était mis presque exclusivement sur les doctrines matérialistes, l'idée sous-jacente étant que toute l'histoire mondiale de la philosophie n'était que le substrat d'où devait naître la seule philosophie qui méritât vraiment le nom de science, celle du marxisme. Après le VIIe Congrès de l'Internationale communiste en 1935, qui souligna la nécessité de s'appuyer sur toutes les valeurs et tout l'acquis progressiste de la culture mondiale pour lutter contre le fascisme, l'e. de la ph. vit apparaître une discipline nouvelle, l'histoire de la philosophie russe. Un troisième cycle universitaire fut même créé, afin de préparer des spécialistes de la philosophie russe. En fait, toute la pensée philosophique russe se trouvait réduite à des doctrines matérialistes. C'est après la Seconde

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Guerre mondiale que l'e. de la ph. reprit de façon systématique et sur des bases relativement larges. À côté du matérialisme historique et dialectique, les facultés de philosophie des univ. de M. et de SPb. donnaient des cours de logique, de psychologie, d'histoire de la philosophie, d'éthique, d'esthétique, d'athéisme. Dès le milieu des années 50, la philosophie occidentale moderne était étudiée, d'un point de vue très critique, qui permettait pourtant d'exposer l'essentiel de ses conceptions. L'enseignement de la logique se trouvait considérablement enrichi par l'apport de la logique mathématique, de l'histoire de la logique, la mise en lumière des problèmes posés par les logiques pertinente et modale, la sémantique logique, etc. L'enseignement de la philosophie marxiste, lui aussi, devenait de plus en plus dynamique, particulièrement grâce aux études génétiques et à la critique de ce qu'on appelait la marxologie. À partir de la fin des années 50, la philosophie était enseignée dans tous les établissements d'enseignement supérieur. Des facultés et des départements de philosophie étaient créés dans les univ. de l'Oural, de Rostov, de Novossibirsk, et dans les capitales des républiques de l'Union, et les cours portaient désormais sur des matières très diverses : logique et philosophie des sciences, logique dialectique, problèmes philosophiques des sciences de la nature et des sciences humaines, anthropologie philosophique, etc. Le niveau et l'ampleur de l'e. de la ph. en Russie à l'heure actuelle est bien démontré par la publication de l'*Encyclopédie philosophique* en 5 tomes (1960-1970).

ÉTUDES : Smirnov S. K., *Istoriâ Moskovskoj slavâno-greko-latinskoj akademii*, M., 1855 ; Arhangel'skij A., *Duhovnoe obrazovanie i duhovnaâ literatura v Rossii pri Petre Velikom*, Kazan, 1883 ; Grigor'ev V. V., *Imperatorskij Sankt-Peterburgskij universitet v pervye 50 let ego sucestvovaniâ*, SPb., 1870 ; Švyrev S. P., *Istoriâ Moskovskogo universiteta 1755-1855*, M., 1855 ; Znamenskij P. V., *Duhovnye školy v Rossii do reformy 1808 goda*, Kazan, 1881 ; Titlinov B. V., *Duhovnaâ škola v Rossii v XIX stoletii*, Vilna, 1908 ; *Russkaâ filosofiâ : filosofiâ kak special'nost' v Rossii* (réd. Û. N. Suharev), M., 1992, 1-2 ; Pavlov A. T., « Universitetskaâ filosofiâ v Rossii », in : *Filosofskie nauki*, 1998, N° 1 ; Pustarnakov V. F., *Universitetskaâ filosofiâ v Rossii. Idei. Personalii. Osnovnye centry*, SPb., 2003.

V. V. Arjanoukhine, A. T. Pavlov / Trad. F. Lesourd

ERN Vladimir (1882, Tiflis-1917, M.) – philosophe, historien de la philosophie, polémiste. De 1900 à 1904, études de philosophie à l'Univ. de M., chargé de cours au département d'histoire générale de cette même univ., puis m. de conférences et professeur. En 1916, élu membre de la Société de Psychologie* de M. Son cercle d'amis, soudé par des recherches intellectuelles communes, se composait de : P. Florenski*, A. Eltchaninov**, Viatcheslav Ivanov*, S. Boulgakov*, A. Biély*. L'ensemble de ses idées était déjà constitué au début des années 1900. Avant toute chose, il s'intéressa constamment à Platon et au platonisme. Apparu dès ses années d'études secondaires, cet intérêt reçut un nouveau souffle grâce aux cours de S. Troubetskoï* sur les philosophes de l'Antiquité (c'est lui, ainsi que Lopatine* et ses cours sur la philosophie européenne moderne, que E. considère comme ses maîtres au sens strict). Le platonisme et un aristotélisme platonisant, envisagés dans l'esprit d'une spéculation propre au christianisme oriental (Grégoire de Nysse, Denys l'Aréopagite, Maxime le Confesseur, et al.) telle est l'une des sources de ses constructions philosophiques. L'autre, ce sont les idées des premiers slavophiles*, de Dostoïevski* et de Vl. Soloviov*. Comme penseur et acteur de la vie sociale, E. est surtout redevable à la problématique du christianisme des premiers temps, qu'il met en rapport avec les tâches de rénovation qui s'imposaient à l'Église russe au début du XXe s. Dans les cénacles symbolis-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tes*, E. discutait des questions soulevées lors des réunions de la Société de philosophie religieuse* de SPb. entre 1910 et 1913. La notion patristique de déification** de la chair était l'une de ses idées-phares. Des problèmes jugés centraux pour la conscience religieuse, tels que « la chair » « le christianisme et le monde », une Église officielle mise en péril par l'atomisation et le déclin, tels sont les fils conducteurs des travaux de E. pendant cette période. En février 1905, il prend avec Sventsitski** la direction de la « Fraternité chrétienne de combat** », qui s'était donné pour but de fonder un socialisme chrétien spécifiquement russe et de préparer une réforme de l'Église. Sur ces bases, il s'oppose à la violence obscurantiste présente dans certaines couches parmi les moins cultivées de la société, critique les vieux-croyants* comme pratiquant « une religion des rites quotidiens, non de la vie », et polémique également avec les représentants de la « nouvelle conscience religieuse »*, refusant la notion « d'Église historique » et la possibilité même d'opposer l'Église terrestre à l'Église mystique. En nov. 1906 il participe à la fondation de la Société Soloviov (cf. Sociétés de philosophie religieuse*) à M., et en 1907 à la création de l'Univ. libre de théologie, qui en dépendait. En compagnie de Berdiaev*, E. Troubetskoï*, Boulgakov, il entre au comité de rédaction des éditions « Pout », lancées fin 1910 à M. Dans une série de conférences, interventions publiques, articles, il expose sa vision cohérente du « logisme » propre au christianisme oriental, qu'il oppose au « rationalisme » occidental. En 1911, sur la base de ses principaux articles critiques et philosophiques, il compose le recueil *Combat pour le Logos* [Bor'ba za Logos]. Son article intitulé « La nature de la pensée » [Priroda mysli] est le plus explicite quant à sa gnoséologie et sa sophiologie*. Les positions philosophiques d'E. comptent parmi les tentatives, typiques pour le début du XXe s., d'accéder – dans un contexte qui est celui du « déclin de l'Occident » – à une nouvelle compréhension de la raison philosophique. Il constate d'abord des changements profonds de vision du monde, qui de plus en plus jettent le soupçon sur le droit « de la philosophie et des philosophes » à enseigner et instruire, à lutter contre la tradition, combattre « la superstition », i. e. la faillite d'une certaine conception du rôle et de la place dévolus au philosophe dans la société, tels que les voyait le rationalisme du siècle des Lumières*. Ensuite, deux idées de Vl. Soloviov trouvent en lui un écho très prononcé : la thèse selon laquelle l'époque des « principes abstraits » est terminée, et l'invitation à donner une légitimation à la « foi des pères ». Ce qui ne le conduit pas, d'ailleurs, à remplacer le traitement logique fondamental de la problématique philosophique par une argumentation d'ordre confessionnel et théologique. Il critique la définition, propre à l'Occident moderne, de la raison comme *ratio*, dont le moment-clé est l'individualisme métaphysique et gnoséologique de Descartes, auquel Kant, Hegel et les néokantiens ont donné une assise conceptuelle définitive. Le noyau de la *ratio* est le « moi incorporel » qui se saisit lui-même dans la réflexion, le sujet transcendantal, l'instance absolue pour ce qui est de poser et de voir, qui contrairement à l'être n'est pas remise en question et reste inchangée dans le processus de la connaissance. Il ne présente qu'un « schéma de jugement » formel et réduit à l'idée la plus commune, radicalement détaché aussi bien de l'expérience mythologique, poétique, religieuse ou mystique que des particularités individuelles de la personne vivante. Se représenter le sujet de la connaissance sans le « corps » (de l'individu, du *socium*, du cosmos), mène, selon E., à une réification de l'être, à se le représenter dans les catégories de la « chose ». L'être devient alors nécessairement l'objet de la violence humaine, et en résultat c'est l'homme lui-même qui se réifie, qui est privé de son essence.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

E souligne tout particulièrement le lien de la *ratio* avec la théorie du progrès linéaire continu, avec l'apparition de l'utilitarisme et du culte de la technique, qui échangent la « culture » enracinée dans la liberté humaine (l'acte créateur vu à la fois comme héritage et comme solidarité) contre son « envers » – la civilisation, ce rationalisme en acte. Le « logisme » opposé par E. au « rationalisme », c'est un enseignement sur le *Logos* divin source de l'être et de la pensée, remontant à l'ontologisme* antique de Parménide et de Platon, développé par les néoplatoniciens, les Pères et les docteurs de l'Église. La philosophie, affirme E., n'est pas une affaire individuelle et personnelle, elle prend racine dans les essences. « Le philosophe ne se contente pas de philosopher par lui-même, quelque chose de supra-individuel philosophe en lui ». La pensée reçoit son être véritable non d'un quelconque donné extérieur, comme une substantialité du moi, une aperception pure, un vécu psychologique, un « fait qui relève du savoir scientifique », etc., mais en prenant conscience de sa nature absolue, au-delà des faits, au-delà de la psychologie, supra-humaine. L'intégralité de la raison, le savoir philosophique, ne sont possibles que pour autant que la pensée humaine plonge ses racines dans les tréfonds de la Raison divine transcendante, qui est à la fois immanente à tout et pénètre tout l'étant de ses énergies-entéléchies créatrices. Le *Logos* comme principe personnel servant à l'acte de création, la forme des formes, la somme des sens, est « l'unité fondamentale et infiniment profonde de celui qui conçoit et de la chose conçue, de celui qui accomplit la démarche de connaissance et du sens objectif qu'il connaît ». Le *Logos* se présente à la conscience humaine sous trois aspects. Cosmique, il se découvre à travers la sphère de l'expérience esthétique dans les religions naturelles et dans l'art ; divin, il se découvre dans le christianisme (dans la prouesse de « l'illumination de la chair »), comme la deuxième Personne de la Trinité ; logique-discursif, il se découvre dans la philosophie. Cette dernière, étant discursive dans sa forme (procédant du raisonnement), est synthétique quant à son contenu, et possède son objet propre et sa méthode (dialectique), ramenant à l'unité de la pensée théorétique toutes les données de l'expérience. Pour la *ratio*, la vérité c'est le fait que l'entendement corresponde à l'objet qui lui est (re)présenté par la *ratio* elle-même ; dans le « logisme » au contraire, la vérité se conçoit comme une prise de conscience dynamique de son être-dans-la-Vérité. De ce point de vue ce n'est pas le philosophe qui établit la vérité, au contraire, c'est la Vérité elle-même (le *Logos*) qui crée le philosophe, qui rend possible la pensée, donnant en soi-même une place à la pensée qui croît de son propre mouvement. Il en découle que le philosophe n'est pas le créateur de la pensée, mais qu'il en est le témoin et qu'il en porte le témoignage. La place occupée dans le transcendantalisme par la dimension analytique de la conscience appartient dans le « logisme » à la dynamique que représente la croissance spirituelle de la personne, la prouesse** chrétienne. Le « logisme » suppose une découverte de la personne au plus profond, car en lui « Dieu est une personne, l'Univers est une personne, l'Église est une personne, l'homme est une personne » : dans le mystère de son être personnel, de son individualité, l'homme est amené à concevoir le mode d'existence de Dieu et du monde. Ce qui est essentiel, c'est que l'enseignement d'E. n'oppose pas deux cultures chrétiennes, celle de l'Orient et celle de l'Occident, mais deux principes cognitifs : la *ratio* subjective et humaine au *Logos* objectif et divin. Le catholicisme à ses yeux est tout aussi « logique » et « dynamique » que l'orthodoxie, dans laquelle il souligne plus les traits de l'universalisme chrétien que la foi nationale russe. La spécificité de la philosophie russe, d'après E., est qu'elle est l'héritière du « logisme » anti-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

que et chrétien primitif, appréhendé sous l'influence constante de la *ratio* occidentale. La Russie, dont la culture, par Byzance et les traditions platoniciennes cultivées par les Pères de l'Église, plonge ses racines dans la Grèce antique, en théorie se conçoit, de Skovoroda* à Viatcheslav Ivanov comme une « Nouvelle Hellade », dans une philosophie essentiellement religieuse, ontologique et personnaliste. E. est mort jeune, et n'a pas eu le temps d'élaborer en détail ses conceptions philosophiques. Mais son influence est perceptible chez Florenski, Zenkovski*, Florovski*, Lossev*, et al.

Œuvres : *Vzyskuûčim Grada*, M., 1906 (en collab. avec V. P. Svencickij) ; *Socializm i občee mirovozzrenie*, Serg. Posad, 1907 ; « Hristianstvo » (en collab. avec A. V. El'čaninov), in : *Istoriâ religij*, M., 1909, rééd., 2005 ; « Gnoseologiâ V. S. Solov'ëva », in : *O Vladimire Solov'ëve*, I, M., 1911 ; *Grigorij Savvič Skovoroda. Žizn' i učenie*, M., 1912 ; « Tolstoj protiv Tolstogo », in : *O religii L'va Tolstogo*, II, M., 1912 ; *Priroda naučnoj mysli*, Serg. Posad, 1914 ; *Rozmini i ego teoriâ znaniâ*, M., 1914 ; *Vremâ slavânofil'stvuet. Vojna, Germaniâ, Evropa i Rossiâ*, M., 1915 ; *Filosofiâ Džoberti*, M., 1916 ; *Soč.*, M., 1991 ; *Bor'ba za logos et Vremâ slavânofil'stvuet* sont accessibles en ligne (http://www.bookland.net.ua).

Études : Askol'dov S., « Pamâti Vladimira Franceviča Èrna », in : *Russkaâ mysl'*, 1917, N° 5-6 ; Bulgakov S. N., « Pamâti V. F. Èrna », in : *Hristianskaâ mysl'*, 1917 N° 11-12 ; Florenskij P. A., « Pamâti Vladimira Franceviča Èrna », *Ibid.* ; Polâkov L. V., « Učenie V. Èrna o russkoj filosofii », in : *Religiozno-idealističeskaâ filosofiâ v Rossii konca XIX-načala XX veka*, M., 1989 ; Šerrer Û., « Neoslavânofil'stvo i germanofobiâ : Vladimir Francevič Èrn », in : *Voprosy filosofii*, 1989, N° 9 ; Zenkovskij V. V., *Russkie mysliteli i Evropa*, M., 1997 ; du même auteur : *Istoriâ…*, II, priloženie ; Marčenko O. V., « V poiskah svoeobraziâ russkoj filosofii : V. R. Èrn », in : *Filosofiâ v Rossii XIX-načala XX v.: preemstvennost' idej i poiski samobytnosti*, M., 1991 ; du même auteur : « O V. Èrne i ego knige o G. Skovorode », in : *Volšebnaâ gora*, M., 1998, N° 7 ; Staglich D., *Vladimir F. Èrn (1882-1917). Sein philosophisches und publizistisches Werk*, Bonn, 1967 ; V. F. Èrn, *Pro et contra*, SPb., 2006 ; Marčenko O. V., « V. F. Èrn. Bor'ba za logos », in : *Istoriâ russkoj filosofii* (réd. M. Maslin), M. 2007, p. 491-497 ; Caussat P., « Le conflit logos/ratio au cœur du rejet de Kant (et de la philosophie moderne) chez les philosophes russes au début du XXe s. (V. Èrn, P. Florenskij, E. Trubeckoj) », in : *La raison. Études sur la pensée russe*, Université Jean Moulin Lyon 3, Lyon, 2009 ; Platov I., « La controverse sur le logos dans le contexte de la Première Guerre mondiale », *Ibid.* ; Labanov S., *Myslitel' s temperamentom bojca* accessible en ligne (http://www.bestreferat.ru).

O. V. Martchenko / Trad. F. Lesourd

ESCHATOLOGISME (du grec *'έσχατον* – dernier, final). Rapport au monde lié à la représentation que l'on se fait des buts derniers du processus historique et du cosmos en sa totalité ; il constitue l'un des traits les plus significatifs de l'historiographie russe, inséparable du christianisme oriental. Pour l'orthodoxie, les hautes potentialités spirituelles inscrites en l'homme ne peuvent se réaliser durant son existence terrestre. Elles exigent un changement qualitatif à la fois de la nature de l'individu et de la sphère sociale. À la « fin de l'histoire », la réalisation de ces buts suppose que triomphe le Royaume de Dieu – chose que toute la chrétienté ne se représente pas de la même manière. Dans la tradition russe, parmi les composantes de l'eschatologie il y a l'idée messianique d'un rôle particulier dévolu au peuple russe : la Russie, « unique dépositaire de la vérité du Christ » serait prédestinée à accomplir les buts ultimes de l'histoire – atteindre le Royaume de Dieu. Ces convictions ont marqué toute la philosophie religieuse russe. L'idée même que l'histoire poursuit un but ultime s'appuie certes sur la doctrine chrétienne ; mais elle porte de plus la marque originale de divers penseurs. Tchaadaïev* refuse de voir l'eschatologie comme une doctrine pessimiste selon laquelle l'humanité « va vers sa perte inéluctable ». Le triomphe du Royaume

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

de Dieu sur la terre doit être en même temps celui de la doctrine sociale chrétienne, décidée à « rétablir l'état de choses qui régnait dans le monde avant que le mauvais usage de la liberté humaine n'y introduise le mal ». La principale force à l'œuvre dans l'histoire étant, selon lui, l'Église catholique, c'est à elle que revient le rôle décisif dans la poursuite de ces buts. Pour les slavophiles*, cette idée de forces à l'œuvre dans l'histoire « part de prémisses erronées ». Khomiakov* prétend que « le jour du Jugement Dernier », la perfection des membres de l'Église dépendra « de la perfection atteinte par celle-ci même ». Or l'unique tradition chrétienne à avoir gardé le lien avec l'Église apostolique, la fidélité au *credo* de Nicée-Constantinople et à la *sobornost** est l'orthodoxie. Aussi, malgré « tous les péchés de l'orthodoxie historique », c'est elle le moyen le plus efficace pour atteindre le Royaume de Dieu. Parmi les philosophes russes, Vl. Soloviov* est celui qui a le plus pleinement mis en lumière le problème de l'E. Pour lui, la doctrine du Royaume de Dieu, idée centrale de l'Évangile, est comprise en trois sens différents : au sens eschatologique comme Règne glorieux de la toute puissance divine ; au sens spirituel comme un état particulier de l'âme – être « en paix avec Dieu » ; et au sens social, comme un type de société. En théologie et en philosophie ces trois caractéristiques sont souvent en conflit. L'objectif de Soloviov est d'élaborer une doctrine qui élimine toutes les « contradictions… apparentes entre les réalités intérieure et extérieure du Royaume de Dieu et entre ses deux modes possibles d'accomplissement : progressif ou brutal ». Le Royaume de Dieu ne se laisse jamais voir immobile, ses paramètres changent constamment. Ainsi le processus subjectif par lequel s'opère le salut, c'est-à-dire l'avènement du Royaume de Dieu dans l'âme individuelle, s'accompagne nécessairement d'un processus objectif, la transformation du corps social. Soloviov est convaincu que l'idéal social du christianisme a son fondement premier dans les cieux, « dans l'idée divine éternelle », mais qu'il doit se réaliser « non dans l'au-delà, mais dans ce monde-ci, ce qui présuppose la participation active des forces individuelles ». L'interaction du divin et de l'humain établit ainsi les « formes et les lois » selon lesquelles progresse le Royaume de Dieu. La force qui conduit à son avènement n'est pas l'une des branches du christianisme prise isolément, mais l'Église reconstituée dans son unité, réunissant tous les peuples « en vue d'un but grandiose ». Un rôle particulier revient au peuple russe, car, dépassant l'égoïsme national, il se mettra au service non de lui-même, mais « de l'universel ». Dans la dernière période de son œuvre, son historiosophie prend une coloration nettement pessimiste. Il arrive à la conclusion que l'existence terrestre de l'homme ne peut pas faire barrière au « triomphe des forces du mal ». Quant au progrès en lui-même « il est toujours symptôme de la fin » – la fin de l'histoire universelle. D'où sa conviction que « toute activité culturelle qui vise au progrès est inutile », dans la mesure où elle est « privée de but et de sens ». Au lieu de prêcher le progrès social, il invite maintenant à attendre la fin du monde, car seul le retournement eschatologique aboutira à la victoire du bien sur le mal. L'humanité contemporaine commence à prendre chez Soloviov les traits d'un vieillard malade, et il ne voit plus l'histoire universelle que comme une préparation au Royaume de Dieu dans l'au-delà. L'historiosophie de C. Léontiev* présente certains traits d'E. La fin de l'histoire, il la voit sous l'apparence « d'un amalgame simplificateur » gagnant toute la culture européenne, répandant partout, y compris en Russie, la contagion de l'égalité universelle. « La complexité diaprée » [Cvetuĉaâ složnost'] de la Russie, fondée sur la hiérarchie, l'éventail des conditions sociales, le monarchisme, l'originalité culturelle, va à sa perte, dans le choc avec un progrès égalitariste,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

nivelant toutes choses et toutes personnes. Dans ses lettres à I. Foudel**, Léontiev affirmait que si la Russie ne prenait pas le chemin de l'universalisme chrétien montré par Soloviov, ou celui de l'orthodoxie d'Optino*, elle pouvait s'attendre à sa mort comme État, « à se dissoudre dans la grisaille mécanisée du tout-européen ». L'E. imprègne les principaux courants de la philosophie religieuse au début du XXe siècle. Berdiaev*, Boulgakov*, Karsavine*, Rozanov*, E. Troubetskoï*, Frank*, Florenski* et d'autres prédisaient l'effondrement de la foi dans le prétendu progrès de l'humanité. Ils envisageaient l'avenir sous un jour tragique, se voyant « suspendus au dessus de l'abîme où ils étaient condamnés à tomber ». Le jugement critique qu'ils portent sur la société contemporaine se conjugue avec l'attente d'une nouvelle ère, d'une « révélation nouvelle » dépassant le cadre empirique de l'histoire, tandis que la philosophie du progrès se mue chez eux en une « philosophie de la fin du monde ». Au XXe siècle, les penseurs religieux russes prédirent le tragique de la période historique à venir, voyant arriver les guerres exterminatrices, les régimes totalitaires, l'anéantissement de millions de vies humaines, la destruction des lieux où vivre.

ÉTUDES : Berdâev N. A., *Smysl istorii*, M., 1990 ; Bulgakov S. N., *Svet nevečernij*, M., 1994 ; Karsavin L. P., *Filosofiâ istorii*, SPb., 1993 ; Solov'ev V. S., *Tri razgovora o vojne, progresse i konce vsemirnoj istorii*, in : *Soč.* v 2 t., M., 1988, II ; Trubeckoj E.N., *Smysl žizni*, M., 1994 ; Benediktov N. A., Puškin S. N., Šapošnikov L. E., Šatalin E. N., *Filosofiâ istorii v Rossii – XIX v.*, N-Novgorod, 1994 ; Šapošnikov L. E., *Rossiâ pered vtorym prišestviem. Materialy k očerku russkoj èshatologii*, Serg. Posad, 1993.

L. E. Chapochnikov / Trad. R. Marichal

ESSAI DE MÉTAPHYSIQUE ESCHATOLOGIQUE. Création et objectivation [*Opyt èshatologičeskoj metafiziki. Tvorčestvo i ob"ektivaciâ*] – ouvrage de Berdiaev* rédigé au cours de la dernière période de son activité d'écrivain. Publié à P. en français en 1946, en russe en 1947 ; traduction anglaise en 1952 (Londres et New York). Première publication en Russie en 1995 (dans un recueil d'ouvrages de Berdiaev intitulé *Le royaume de l'Esprit et le royaume de César* [Carstvo Duha i carstvo Kesarâ]). Dans cet ouvrage, l'auteur se propose de donner un aperçu complet de ses vues proprement philosophiques, c'est-à-dire de sa métaphysique. À cette fin, Berdiaev note d'entrée de jeu qu'il prend le terme de métaphysique, non pas au sens usuel de théorie rationaliste et logique sur l'être et le connaître, mais au sens intuitif et vivant que lui ont donné Dostoïevski*, Kierkegaard, Nietzsche, Pascal, J. Böhme, etc., en tant qu'ils incarnent un style non classique et existentiel d'engagement philosophique. Autre singularité : il s'agit d'une métaphysique qui n'est pas proprement existentielle mais eschatologique ; les questions abordées y sont examinées à la lumière de l'eschatologie (cf. Eschatologisme*), c'est-à-dire de la fin du monde. Selon Berdiaev, la pensée, quand elle entreprend de philosopher, ne peut pas ne pas opter pour une perspective eschatologique qui, par la lumière qui en rejaillit sur elle, engendre un tissu de contradictions et de paradoxes au sein de la vie même du monde. C'est pourquoi, précisant le sens de cette œuvre, il la définit comme un essai d'interprétation gnoséologique et métaphysique de la fin du monde, de la fin de l'histoire, c'est-à-dire comme une gnoséologie et une métaphysique eschatologiques. Pour Berdiaev, l'histoire de la philosophie est restée jusqu'ici étrangère à une interprétation de ce genre, car l'eschatologie est demeurée inféodée à la théologie dogmatique (sous la forme d'une Apocalypse), au lieu d'en constituer le fil directeur. L'ouvrage comprend quatre parties :

1) le problème de la connaissance et de l'objectivité ;

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

2) le problème de l'être et de l'existence ;
3) être et création ;
4) le problème de l'histoire et de l'eschatologie.

Dans un raccourci philosophique et historique, Berdiaev montre qu'il y a deux voies vers la connaissance de l'être : soit en partant de l'objet, du monde, soit en partant du « moi ». Cette différence trace une démarcation nette dans les orientations prises par la philosophie. La philosophie du « moi » commence véritablement par la révolution accomplie par Kant, bien qu'il n'ait pas manqué de précurseurs en la personne de Socrate, Augustin, entre autres. Après avoir montré que l'objet procède du sujet, Kant a mis au jour la possibilité d'une métaphysique issue du sujet, d'une philosophie de la liberté, c'est-à-dire d'une métaphysique existentielle. L'accent mis sur les questions-limites, c'est-à-dire eschatologiques, n'est pas pour Berdiaev le trait propre de la philosophie française ou anglaise, mais bien des seules philosophies allemande et russe. Ces thèmes sont abordés en effet dans l'œuvre de Dostoïevski* et de Tolstoï*, de C. Léontiev*, de Fiodorov*, de Vl. Soloviov*, etc. Les grands problèmes de la pensée russe d'inspiration religieuse portent, non sur la théorie de la connaissance, la logique, la métaphysique rationnelle, mais sur la philosophie de l'histoire*, la philosophie de la religion*, l'éthique ; les thèmes proprement russes sont la divino-humanité*, la fin de l'histoire, le conflit entre la personne et l'histoire mondiale, l'homme en communion [sobornyj] (cf. *Sobornost**), l'attente du Royaume de Dieu. À partir d'une analyse d'ordre à la fois historique et philosophique Berdiaev parvient à la conclusion que, si la métaphysique est possible, ce n'est pas en tant que système de concepts, mais seulement en tant qu'expression manifestant la symbolique de l'expérience spirituelle. Le fini est le voile d'un infini qui est révélateur de lui-même, de l'ensemble des mondes, de notre destin. La connaissance philosophique a pour fin, non de refléter la réalité, mais de découvrir son sens. Le monde qui entoure l'homme est, aux yeux de Berdiaev, un monde sans consistance, illusoire. La raison a tendance à tout convertir en objet dont est gommée la portée existentielle. Par suite de la blessure qui lui a été infligée, dès son entrée dans le monde, par le péché originel (« chute »), l'homme se trouve asservi aux conditions de l'espace, du temps, de la causalité, il subit l'aliénation venue du dehors, l'extériorisation, autrement dit, l'objectivation*. Celle-ci provoque une rupture entre l'objet et le sujet, l'individualité étrangère à la répétition se voit absorbée dans l'indifférent, dans l'universel, subissant de ce fait la domination de la nécessité et la répression de la liberté. Au processus d'objectivation entendu comme mouvement orienté vers le dehors, Berdiaev oppose la possibilité de l'insurrection spirituelle, le combat contre ce processus au moyen de l'amour partagé, de l'acte créateur et de l'appel à la transcendance entendu comme mouvement intérieur au sujet. Soulignant la très haute valeur de la critique faite par Heidegger de la tendance à réduire à la moyenne et à niveler l'individu dans les conditions régies par le règne de la médiocrité et la massification de la culture (« Man », l'anonymat du « on »), Berdiaev lui fait reproche de son pessimisme, dans la mesure où, niant l'infini en l'homme, Heidegger voit dans la mort le dernier mot de l'existence humaine finie et reste fermé aux mystères de la vie humaine. C'est pourquoi la conception qu'il propose du « On » tombe au pouvoir de l'objectivation, de la déréliction de l'homme dans le monde et est sans rapport avec les problèmes de l'eschatologie. Berdiaev, quant à lui, décèle la contradiction de l'existence humaine dans le fait que l'homme est un être qui, tout en étant fini, inclut en lui une infinité potentielle et une aspiration à l'infini. Rejetant toutes les

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tentatives faites par les philosophes (Heidegger compris) d'édifier une ontologie, dans la mesure où elle demeurera prise dans les mailles de la rationalisation et de l'objectivation, Berdiaev s'assigne pour tâche d'instaurer une philosophie de l'esprit, c'est-à-dire la dialectique existentielle du divin et de l'humain. Le concept d'esprit n'équivaut pour lui ni à l'âme ni au domaine du psychique. C'est dans l'esprit que la liberté prend sa source. L'âme humaine est l'arène d'un combat entre le spirituel et la nature, entre la liberté et la nécessité. À la différence de Hegel qui fait de la liberté le produit d'un processus nécessaire à l'œuvre dans le monde, Berdiaev estime que la liberté ne peut avoir sa source dans l'être. Il partage, sur ce point, les vues du mystique allemand du XVIIe s., J. Böhme, pour qui la liberté précède l'être, en ce qu'elle provient de « l'abîme » qui est « néant »*, œil insondable de l'éternité en même temps que volonté sans fond, sans orientation prédéterminée. Le néant et la liberté sont antérieurs à Dieu et en dehors de Dieu, ils constituent à proprement parler le « matériau de construction » dont Dieu se sert pour créer le monde et l'homme. C'est pourquoi, pour Berdiaev, Dieu ne peut pas être tenu responsable de la liberté qu'il n'a pas créée et qui induit la possibilité du mal présente en l'homme, lequel, de son côté, n'a pas le droit d'imputer à Dieu la responsabilité du mal qui peut être accompli sur la terre. L'idée d'une liberté plongeant ses racines dans le « néant » est ce qui donne à Berdiaev le moyen de résoudre le problème de la création et de l'émergence de la nouveauté. L'acte créateur authentique signifie l'apparition de ce qui n'existait pas encore dans le monde, c'est-à-dire une création à partir de rien au moyen de l'initiative de la liberté, alors que l'être, asservi à l'objectivation et à « la servitude » de la psychologie, est privé de la possibilité d'une véritable création et n'est capable que de redistribuer ce qui fait la matière du passé. Pour Berdiaev, les effets produits par l'activité créatrice de l'homme présentent un double aspect, ils reflètent le conflit entre deux mondes, le domaine de l'existant lié à la sensibilité et à l'univers des objets et le domaine de ce qui est nouveau, eschatologique. Dans l'acte créateur, l'homme s'arrache à la clôture de la subjectivité d'une double manière : par l'objectivation et par l'appel de la transcendance. Dans les voies frayées par l'objectivation, l'acte créateur se plie aux conditions du monde donné, alors que dans le sillage de l'appel existentiel de la transcendance il entre en vibration face à la fin du monde dont il amorce la transfiguration, autrement dit, il s'ouvre à une réalité potentielle bien plus profonde. Dans leurs jugements sur les vues de Berdiaev concernant le problème de l'acte créateur, Zenkovski* ainsi que d'autres historiens de la philosophie russe ont souligné leur caractère contradictoire. Car si, d'une part, l'acte créateur est forcément porté à l'objectivation, il a vocation, de l'autre, à la mettre à mal. De ce fait l'acte créateur manque de sens et ne débouche que sur une « passion messianique ». Il serait toutefois erroné, selon Berdiaev, d'en conclure que l'acte créateur, à partir du moment où il tombe dans l'objectivation, est dépourvu de sens. Sans lui l'homme ne pourrait pas supporter ni améliorer les conditions de son existence en ce monde. Pour autant, il est nécessaire de bien entendre les limites de la voie qu'il trace et de ne pas lui conférer un caractère absolu. Il importe de ne pas perdre de vue que le seuil d'une époque, d'une ère historique nouvelle, se révèlera quand le sens eschatologique de l'acte créateur sera définitivement manifesté. Le problème de l'acte créateur est donc adossé au problème du sens de l'histoire. Berdiaev part du fait que le temps présente des aspects différenciés : cosmique, historique et existentiel. Ce dernier échappe au dénombrement mathématique, il ne connaît pas la différence entre futur et passé, entre fin et commencement, son cours dépend de l'intensité des

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

expériences vécues, de la souffrance et de la joie, des moments d'inspiration. L'histoire se déroule au sein de son propre temps historique sans pouvoir y demeurer. Elle se scinde soit vers le temps cosmique (et l'homme se réduit alors à une part subordonnée de l'ensemble naturel du monde), soit vers le temps existentiel qui signifie la sortie du règne de l'objectivation et l'entrée dans le monde spirituel. L'histoire n'a de sens que parce qu'elle a une fin. Par suite, son sens se situe sur ses limites. Une histoire infinie serait dépourvue de sens et si elle ne connaissait qu'un progrès indéfini, celui-ci serait irrecevable, car il signifierait la transformation de chaque génération vivante en moyen pour les générations à venir. La fin du monde et de l'histoire trouve son sens dans la fin de l'être objectif, dans la victoire sur l'objectivation. On ne saurait penser la fin du monde dans le temps historique en la projetant dans un au-delà de l'histoire. Pour autant on ne saurait la penser pleinement en dehors de l'histoire à la manière d'un événement exclusivement transhistorique. Il y a là une antinomie (cf. Antinomisme*). La fin du monde n'est pas l'expérience d'un développement mais celle d'un ébranlement, d'une catastrophe dans l'existence personnelle et historique. On y a affaire, non à un *fatum* pesant sur le monde et sur l'homme pécheurs, mais à la liberté, à la transfiguration du monde à laquelle l'homme prend une part active. Les contradictions de l'homme dans le monde ne sont surmontables que sur un mode eschatologique. Dieu a besoin de la réponse qu'il trouve dans l'acte créateur de l'homme qui n'est pas seulement soumis au péché et qui est également appelé à créer. La perspective eschatologique ne se réduit pas à l'impossibilité d'assigner une fin du monde, elle est aussi l'horizon de chaque instant de la vie. C'est au long de toute la vie qu'il faut rompre avec le vieux monde et commencer un monde nouveau marqué par le Règne de l'Esprit. De par son contenu et le caractère propre des idées qui y sont abordées, cet ouvrage de Berdiaev peut être considérée comme sa production la plus aboutie et la plus maîtrisée.

Œuvre : *Opyt eshatologičeskoj metafiziki. Tvorčestvo i ob'ektivaciâ*, in : Berdâev N.A., *Carstvo Duha i carstvo Kesarâ*, M., 1995, p. 163-286.

Études : Berdâev N.A., *Samopoznanie. Opyt filosofskoj avtobiografii*, M., 1991 ; Zenkovsky B., *Histoire…*, IV, Chap. II, 6.

A.G. Myslivtchenko / Trad. P. Caussat

ESSAI SUR LE DÉVELOPPEMENT DE LA PHILOSOPHIE RUSSE [*Očerk razvitiâ russkoj filosofii*] – œuvre de G. Chpet* (1re partie publiée à Petrograd en 1922). « Comment puis-je écrire l'histoire de la philosophie russe, car si elle existe, ce n'est pas à titre de science, alors que la seule chose que je reconnaisse comme philosophie, c'est un savoir », – voilà ce que notait l'auteur à propos des difficultés qu'il eut à écrire ce travail. Pour lui, la philosophie n'était ni une morale, ni un prêche, ni l'exposé d'une *Weltanschauung*. Sous sa forme la plus haute, elle était un savoir, mais il n'en rejetait pas pour autant l'existence d'une philosophie préparatoire, comme préambule à la philosophie russe en passe d'arriver à ce stade de développement. C'est pourquoi, au moment même de parvenir à la maturité, d'un point de vue intérieur, il fallait faire le bilan de tout ce qui avait précédé. D'après Chpet, ce ne sont pas ses réponses qui donnent à une philosophie son caractère national – pour tous les peuples et toutes les langues les réponses de la science sont les mêmes –, mais c'est la manière de poser les questions, de les choisir, de les présenter. L'intérêt pour tel ou tel problème, pour tel ou tel de ses aspects, est fonction du temps, du lieu, de la nation. En ce sens seulement, il est possible de parler d'une science nationale. Sinon, prétendre résoudre les

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

questions scientifiques (entre autres les questions philosophiques), selon les goûts, les tendances et les humeurs nationales ne comporterait plus rien de scientifique. Commençant son étude par la période kiévienne, Chpet n'y trouve pas trace, non plus qu'à l'époque suivante, non seulement « d'amour de la sagesse » [lûbomudrie], mais d'une simple culture élémentaire : le clergé et l'élite de la société n'avaient d'après lui pas la moindre idée de ce que pouvaient être des intérêts scientifiques et philosophiques. Les exemples qu'il en donne sont « ce pauvre Maxime le Grec, avec sa science réelle ou supposée » ; « le philosophe pseudo-national Skovoroda », dont les œuvres contiennent à son avis, une philosophie « réduite au strict minimum » ; Briantsev** à son avis ne faisait que mélanger « Wolff à un kantisme terne », etc. Dans son *Essai*, Chpet décrit divers projets de « philosophie russe », appartenant à Karpov*, Sidonski*, Novitski*, et donne son avis sur eux. Avant le 1er quart du XIXe s., il ne peut être question, à son avis, de conscience philosophique nationale. Mais ensuite, les dispositions philosophiques des Russes ont vu s'amorcer un changement où s'est découvert un esprit philosophique vivant. Des problèmes spécifiques ont été dégagés, et parmi eux le principal : définir quelle était précisément, en philosophie, la tâche qui incombait à la Russie. Les « ténèbres de l'ignorance » – voilà, le terreau sur lequel avait poussé la philosophie russe : telle était la conviction profonde de Chpet. Ce n'était pas une surdité naturelle des russes dans ce domaine ni l'absence de facultés créatrices, comme l'atteste l'ensemble de la littérature russe, ni un manque de sensibilité, comme le montre l'art russe tout entier, ni une incapacité à l'ascétisme* et à l'abnégation scientifiques, comme le prouve l'histoire de la science russe, non, c'est uniquement l'ignorance qui n'a pas permis à la vie intellectuelle russe d'approfondir sa réflexion philosophique jusqu'à accéder à l'universel. Sur un tel sol ne pouvait pousser qu'une « philosophie pâle, faible, malingre », et la seule chose étonnante, c'est qu'elle ait réussi malgré tout dans une certaine mesure à se développer. Cette ignorance a généré un rapport utilitaire à la philosophie, car la concevoir comme « une sagesse et une morale », d'après Chpet, relève justement de l'utilitaire (l'idée que la philosophie doit apprendre à vivre selon la sagesse, au sens le plus large, comme au sens le plus étroit de la vie pratique). La philosophie envisagée comme métaphysique et vision du monde donne une idée plus affinée et plus haute de son utilité (penser au salut de l'âme, percer les mystères du sens de la vie, justifier le monde). Pourtant, il faut aller jusqu'à la concevoir comme un pur savoir, pour échapper à cette conception utilitaire. L'histoire de la philosophie russe, en tant que pensée imprégnée d'utilitarisme, est celle d'une pensée philosophique pré-scientifique, qui n'a pas encore pris conscience d'elle-même en tant que philosophie libre, pure, considérée comme un savoir, comme un art. Cela ne signifie pas que l'idée était inerte. Mais la manière de la concevoir, son mouvement, étaient « impurs, pré-scientifiques, primitifs, non sophianiques, sans génie ». La philosophie russe, ce sont d'abord des gens qui philosophent, et c'est pourquoi ses sujets sont rarement originaux. Pourtant, elle possède un timbre de voix qui lui est propre (national). Il ne se trouve ni dans la solution apportée aux problèmes posés, ni dans la façon de poser ces problèmes, et encore moins dans la méthode, mais plutôt dans l'atmosphère psychologique qui entourait à la fois la manière de poser les questions et de leur apporter des réponses. Le seul sujet original est ici, précisément, la Russie. La chose la plus énigmatique dans toute l'existence de ce pays, c'est l'absence d'aristocratie historique qui fût l'expression de la nation, sur le plan de la création libre. C'est « l'aristocratie de la réflexion » (l'intelligentsia*) qui assuma cette tâche, et ainsi « la

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Russie » devint le sujet de réflexion de la philosophie russe elle-même. Le « peuple », et « l'intelligentsia » devenue ainsi l'expression de la création intellectuelle nationale, entrent ainsi dans une corrélation philosophique et culturelle. La disparité et même le caractère diamétralement opposé des réponses, selon qu'elles sont apportées par le peuple ou par l'intelligentsia, détermine la dialectique particulière à l'œuvre dans la philosophie russe et lui assure ainsi une place originale. En ce sens, les problèmes posés par les slavophiles* sont les seuls à être vraiment originaux dans la philosophie russe. La deuxième partie de ce travail, dont la parution était annoncée en 1922, est restée inédite et se trouve dans les archives de la Bibliothèque Nationale de Russie.

Œuvres : *Očerk razvitiâ russkoj filosofii*, in : *Soč.*, M., 1989 ; *Očerk razvitiâ russkoj filosofii* (réd. et comment. de T. Ĉedrina), M., 2008.

V. V. Vantchougov / Trad. F. Lesourd

ESTHÉTIQUE (la pensée) – à la fin du Xe s., à l'époque du « Baptême de la Russie », la culture esthétique et artistique de la chrétienté byzantine vient s'associer à la culture païenne des slaves orientaux et son esthétique particulière. Selon la tradition, c'est la beauté des offices divins à Constantinople qui aurait déterminé le choix du christianisme oriental par la Russie kiévienne. Entre le XIe et le XVIe s., la réflexion esthétique est indissociable de préoccupations utilitaires, morales, religieuses. On la distingue dans le folklore, dans les documents littéraires de la Russie ancienne, dans les usages, les rites, l'architecture des églises, les arts décoratifs, les icônes*. Elle n'a pas d'existence autonome, mais les textes écrits laissent apercevoir, outre les goûts et les émotions esthétiques de ce temps, des opinions nettement formulées, une certaine façon de concevoir la beauté de la « Terre russe » dans le *Dit sur la ruine de la terre Russe* [Slovo o pogibeli Ruskyâ zemli] (XIIIe s.). Et d'après le *Dit de l'Ost d'Igor* [Slovo o polku Igoreve]*, on voit qu'il est possible de « chanter » de deux façons différentes : « comme dans les bylines de ce temps » et « à la manière de Boïan ». On pense également aux débats entre iconoclastes et iconodoules aux XVe-XVIe siècles, etc. Il est vrai que la richesse esthétique de l'art russe ancien, du folklore, de la littérature, devançait sans doute la théorisation. Le XVIIe s. est une période de transition dans le développement de la culture russe, qui la mène d'un seul coup du Moyen Âge aux Temps modernes. L'évolution de la p. e. est alors déterminée par des processus sociaux et culturels de grande ampleur (Temps des Troubles, Raskol*), et par l'émergence de nouvelles formes d'activité artistique (diffusion d'une littérature écrite au sens moderne, apparition de la rhétorique, de la « versification », du premier théâtre russe, de la polyphonie – phénomène nouveau en musique –, passage à un nouveau système de notation musicale, esthétisation du cérémonial de la cour, transformation de la peinture d'icônes*, qui tend à « se rapprocher de la vie », et apparition de la peinture proprement dite). Le développement de la p. e. est stimulé par les débats qui portent sur le rapport entre « beauté céleste » [lepota] et beauté « charnelle », sur les principes de l'iconographie. Contre les vieux-croyants* et certaines dispositions conservatrices présentes même chez les partisans de la réforme ecclésiastique, l'art se doit, pour Siméon de Polotsk** et pour les peintres Iossif Vladimirov et Simon Ouchakov**, de produire les « images de tous les hommes possibles », parmi lesquels « le Christ incarné et les saints martyrs ». Outre la théorie de la peinture (l'art de l'icône), on voit s'élaborer différentes théories de l'art verbal, de la musique (Krijanitch*). Le traité de Nikolaï Spafari *Brefs morceaux choisis sur les neuf muses et les sept arts libéraux* [Kniga izbranaâ vkratce o devâtih musah i o sedmih svobodnyh hudožestvah] (1672),

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

qui reste malgré tout une simple compilation, entreprend de présenter les différentes formes d'art et leurs interrelations, d'assigner la place des « arts libéraux » dans l'ensemble des autres savoirs. Au XVIIIe s., la p. e. est un aspect important du mouvement des Lumières (cf. Les Lumières en Russie*) qui assigne pour fin aux sciences et aux « arts » de servir « l'intérêt commun et le bien de la patrie » ainsi que la valeur de la personne en elle-même et « la liberté, ce don inestimable » (Radichtchev*). Ce qui est maintenant examiné, c'est de plus en plus l'aspect subjectif de la relation esthétique, le goût, la faculté même de juger – « la raison intérieure » (Kantemir*). Le terme d'« esthétique » entre en circulation dans les années 80 du XVIIIe s., après la publication en 1781 de la traduction de l'ouvrage de J.G. Sulzer, *Théorie générale des beaux-arts*, qui entend par « esthétique » la « connaissance de la beauté » envisagée comme la « théorie des arts libéraux ou beaux-arts » et après la parution d'un article « Sur l'éducation esthétique » (1784, dont Novikov* est l'auteur présumé), où il est souligné que le terme d'« esthétique » englobe tout le champ qui va de la somme des « propositions sur le goût » à l'examen « par l'œil philosophique » des « règles » universelles de « la beauté ». En 1791, rallié à la conception du philosophe allemand A.G. Baumgarten qui définit l'esthétique comme la doctrine de « la connaissance sensible en général », Karamzine* écrit : « L'esthétique est la science du goût… Elle apprend à trouver ses délices dans le beau ». À côté de la philosophie des Lumières, qui manifeste un grand intérêt pour la personne douée de sagesse, de vertus morales, de sens esthétique, la p. e. consacre une attention marquée à l'aspect subjectif de la création artistique elle-même, à « l'imitation » et à « l'invention » (Féofan Prokopovitch*). La doctrine des « trois styles » [o trëh štilâh] de Lomonossov* – style « noble », style « moyen », et style « bas » – définit les courants esthétiques du milieu du siècle, à la fin duquel ce qu'il est convenu d'appeler « le réalisme des Lumières » et le sentimentalisme* sont parvenus à supplanter le classicisme. Dans la polémique entre partisans des différents courants esthétiques, le rapport de l'art à « la nature », aux modèles antiques, aux « règles générales » était envisagé de différentes façons. La p. e. du XVIIIe s. s'attache à souligner le lien entre l'agréable et ce qui est profitable à la patrie et à l'ensemble du genre humain, ainsi que la valeur morale de la création artistique. Au commencement du XIXe s., l'esthétique reçoit le statut de discipline académique, commence à être enseignée dans les univ., les gymnases et au Lycée de Tsarskoïe Sélo. Outre les articles de revues, paraissent des manuels, des traités, des thèses : *Esquisse d'une esthétique pour les gymnases de l'empire russe* [Načertaniâ èstetiki dlâ gimnazij rossijskoj imperii] de A. Iakob (1813), *Esquisse d'une théorie générale des beaux-arts* [Opyt načertaniâ obĉej teorii izâĉnyh iskusstv] de I. Boïtsékhovitch (1823), *Essai d'une science du beau* [Opyt nauki izâĉnogo] de Galitch** (1825), etc. Dans le 1er tiers du XIXe s., la p. e. s'interroge sur « la valeur universelle » de la beauté et la spécificité esthétique de « la faculté de juger », sur le rapport entre esthétique et éthique, sur la nature de l'art. Ces questions reçoivent des réponses diverses en fonction des différentes options philosophiques et de la manière d'envisager l'opposition classicisme/romantisme. La conception de la beauté et de l'art dans l'esprit de l'esthétique romantique était fonction des différentes tendances à l'intérieur du romantisme : il y a le romantisme de Joukovski* et des décembristes*, celui des Amants de la sagesse* et des slavophiles*. Les années 30 commencent à ressentir la création artistique dans les limites du classicisme ou du romantisme comme un peu étriquée (Nadièjdine*). Le réalisme est un besoin qui commence à se faire jour dans la relation au monde. Il se

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

concrétisera dans les dernières œuvres de Pouchkine* et de Gogol*. Au cours des années 40-60, la p. e. se développe surtout dans le cadre de la critique, elle apparaît comme une « esthétique en mouvement » (Biélinski*). Les divers principes de l'activité critique se distinguent selon la manière d'aborder l'essence de l'art, ses rapports à la vie sociale, la relation entre beauté, justice et vérité. La « critique esthétique » dont les tenants – Biélinski jusqu'aux années 40, Botkine** et Annenkov**, Droujinine** – étaient attachés à « l'art pour l'art », se donnent pour tâche de développer chez leurs lecteurs « la sûreté du goût » et la compréhension des phénomènes artistiques. Même après avoir adopté les positions de la « critique historique », Biélinski continue de soutenir que « la critique historique séparée de la dimension esthétique et, inversement, la critique esthétique séparée de la dimension historique, sont condamnées à rester partielles et, par suite, erronées ». La théorie esthétique de Tchernychevski* et Dobrolioubov** défend les principes d'une « critique réelle » qui voit dans la production artistique la reproduction de la vie et qui, se fondant sur l'analyse des figures de l'art, prononce son verdict sur le réel effectif lui-même. Le positivisme* trouve son expression dans les écrits de Pissarev* pour lequel « esthétique » est un terme injurieux, le beau, une affaire de goût purement subjectif, seule la conscience « d'obligations civiques nobles et sérieuses » étant ce qui donne sa dignité à l'art (À ses yeux, c'est ce qui manquait à l'œuvre de Pouchkine). À la fois contre la critique de « l'esthétique pure » et la critique « historique » ou utilitariste, Apollon Grigoriev* élabore les principes d'une « critique organique ». Il est proche de Dostoïevski*, dont les positions sont exprimées dans l'article « Dobrolioubov et la question de l'art » (1861). Définissant la beauté par la « normalité », par la « santé », il conclut : « Si la beauté est utile, c'est parce qu'elle est la beauté ». Si Grigoriev et Dostoïevski s'efforcent de trouver l'harmonie entre la beauté, le bien et la vérité, C. Léontiev*, lui, oppose la sphère esthétique à la sphère morale, politique (historique) et cognitive. La sphère de l'esthétique est, à ses yeux, universelle, mais elle est en relation conflictuelle avec les « lois de la morale ». La beauté de la vie et la sphère de l'art sont, pour lui, conditionnés par l'action de forces mystiques indéfinies, divines ou sataniques, soulignant « le côté passionnel de l'esthétique ». Si Dostoïevski penche pour la force de la beauté, Léontiev proclame la beauté de la force. Au contraire, dans son traité « Qu'est-ce que l'art ? » (1897-1898), Tolstoï* oppose la beauté au bien et à la vérité, et met l'accent, non sur la beauté, mais sur le bien : « Plus nous nous adonnons à la beauté, plus nous nous éloignons du bien ». Il n'avait pu adopter une telle position qu'au prix d'un renoncement volontaire à son art et aux conceptions esthétiques correspondantes. C'est Fiodorov* qui restaure la tri-unité beauté-bien-vérité. Pour lui le bien au sens moral, le vrai et le beau « doivent être les attributs obligés de la vie et constituer l'être même de l'homme ». Poursuivant la tradition de Dostoïevski, Vl. Soloviov*, philosophe de l'unitotalité*, affirme celle du bien, de la vérité et de la beauté, car « la beauté est identique au bien et à la vérité, dont elle est l'incarnation accomplie sous une forme concrète vivante ». Étranger à la théorie de « l'art pour l'art », ou du « séparatisme esthétique », Soloviov est profondément convaincu que « la poésie peut et doit servir la cause de la vérité et du bien sur terre, mais en ne comptant que sur elle-même, sur sa seule beauté propre, et rien d'autre ». L'esthétique de Soloviov, tout comme sa philosophie, comporte des aspects mystiques et pourtant, elle est tournée vers la matérialité du monde, car, à ses yeux, « la beauté est nécessaire à l'avènement du bien dans le monde matériel ». Au cours des deux premières décennies du XXe s., la p. e. s'engage dans plu-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

sieurs directions. Se réclament de Soloviov les tenants de la philosophie religieuse, pour lesquels les problèmes esthétiques sont envisagés sur le mode de l'idéalisme religieux. Pour Berdiaev*, « la beauté du cosmos est ce vers quoi tend le monde ». La création artistique doit avoir un sens théurgique, créateur du divin : « une percée hors de ce monde vers un monde autre, un cosmos libre et splendide ». C'est pourquoi le caractère de l'art est d'être symbolique. Pour Florenski*, tout art véritable est symbolique dans la mesure où il manifeste au dehors une essence cachée. « La Trinité de Roubliov existe, donc Dieu existe », formule par laquelle il énonçait la preuve esthétique de l'existence de Dieu. La conception symboliste de l'art est également celle d'A. Biély*, théoricien et acteur de « l'école symboliste », pour qui la valeur est symbole (cf. Symbolisme*). L'esthétique du symbolisme est présente et active également chez Viatcheslav Ivanov*, A. Blok*, Mérejkovski*. Le début du XXe s. voit éclore une foule de courants artistiques, avec chaque fois des principes esthétiques spécifiques : l'acméisme de Goumiliov et Mandelstam, l'art non figuratif de Kandinsky*, le « suprématisme » de Malévitch*, le futurisme* de David Bourliouk, Khlebnikov, Kroutchënykh, Maïakovski à ses débuts. Sous l'influence du positivisme*, dans la deuxième moitié du XIXe s. avait germé un courant psychophysiologique en esthétique. Le début du XXe s. voit l'émergence de toute une série de travaux consacrés à la théorie et à la psychologie de l'acte créateur (le recueil *Questions de théorie et de psychologie de l'acte créateur* [Voprosy teorii i psikhologii tvorčestva], I-VIII, Kharkov, 1911-1923 ; les travaux d'Ovsianiko-Koulikovski, Lapchine*). Au cours des années 20, Vygotski* rédige une *Psychologie de l'art* [Psikhologiâ iskusstva] (publiée en 1965). Une réflexion théorique est également consacrée à certaines formes d'art : des revues (*Mir Iskousstva*), le travail de critiques d'art comme Stassov**, comme Kramskoï, Alexandre Benois qui étaient également des peintres, l'ouvrage du peintre Vasnetsov *L'Art* [Hudožestvo] (1908) traitent de nombreux problèmes d'esthétique générale. Les travaux de Vesselovski** sur la poétique historique, les recherches psycholinguistiques de Potebnia* s'appuient sur une tradition qui étudie l'esthétique de la création verbale en fonction de l'esthétique générale. L'OPOIAZ (« Société d'étude de la langue poétique » [Obĉestvo izučeniâ poetičeskogo âzyka]) – avec Chklovski, Tynianov, Jakobson*, Eïkhenbaum, Jirmounski – élabore la « méthode formelle » en études littéraires. Les problèmes esthétiques de l'art musical sont abordés dans les ouvrages de K. Eïges (*Articles sur la philosophie de la musique* [Stat'i po filosofii muzyki], 1912), B. Asafiev (I. Glebov) (*La forme musicale comme processus* [Muzykal'naâ forma kak process], 1930 ; II, 1947), Lossev* (*La musique comme objet de la logique* [Muzyka kak predmet logiki], 1927). L. Sakketti signe un vaste panorama : *L'esthétique mise à la portée de tous* [Èstetika v obĉedostupnom izloženii] (I, 1905 ; II, 1917). La philosophie de l'esthétique est représentée dans les années 20 par Chpet* (*Fragments esthétiques* [Èstetičeskie fragmenty], 1-3, 1922-1923), qui examine l'objet esthétique d'un point de vue phénoménologique et définit l'esthétique comme un « savoir sur la conscience esthétique », en relation à l'objet esthétique (le beau, le sublime, le tragique, etc.). Dans *La Dialectique de la forme esthétique* [Dialektika èstetičeskoj formy] (1927), Lossev aborde l'esthétique sous l'angle de la méthode phénoménologique et dialectique. C'est sur la base d'une « esthétique constructive » que les concepts fondamentaux de l'esthétique sont examinés dans l'ouvrage de V. Volkenstein *Essai d'esthétique contemporaine* [Opyt sovremennoj èstetiki] (1931). Les années 20 voient le début des recherches de M. Bakhtine* pour qui l'art, abordé dans la perspective d'une philoso-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

phie de la culture et d'une théorie des valeurs, se donne comme un modèle du monde et un « dialogue » démultiplié entre l'auteur et le lecteur, entre l'auteur et les personnages, entre l'œuvre et la culture. Dès la fin du XIXe et le commencement du XXe s., la pensée marxiste* avait commencé à s'intéresser aux phénomènes qui relèvent de l'esthétique et de l'art en général, comme on le voit d'après les travaux de Plékhanov* *Lettres sans adresse* [Pis'ma bez adresa], *L'Art et la vie sociale* [Iskusstvo i obĉestvennaâ žizn'], etc. En 1904 est publié l'ouvrage de Lounatcharski* *Bases d'une esthétique positive* [Osnovy positivnoj èstetiki], dans lequel le marxisme cohabite encore avec le matérialisme anthropologique et avec l'empiriocriticisme*. Dans les travaux de Plékhanov et de ses successeurs, l'esthétique marxiste élabore une approche sociologique de l'art adossée à une conception matérialiste de l'histoire, avec, parfois, une tendance à faire de l'approche sociologique un absolu, ce qui conduit à ce qu'il est convenu d'appeler « sociologisme vulgaire » qui se manifeste dans les recherches sur l'art au cours des années 20. Une autre tendance de l'esthétique marxiste considère l'art comme un moyen de connaissance de la vie (A. Voronski**), tendance qui domine dans les années 30 (Lifchits** et autres). À côté d'une volonté sincère d'intégrer le marxisme à l'ensemble de l'héritage culturel (Lounatcharski), s'affirme la tendance à l'utiliser comme justification idéologique à la politique du parti dans le domaine de l'art (« esprit de parti » [partijnost'] en art, réalisme socialiste). Les dissidents de « la ligne du parti », même s'il s'agit de marxistes convaincus, sont alors traités de « révisionnistes », d'« ennemis du peuple », de « cosmopolites », etc. La p. e. renaît au milieu des années 50, quand la société reprend contact avec les valeurs humanistes. Les questions fondamentales de l'esthétique sont à nouveau discutées. L'objet même de l'esthétique fait l'objet de débats : s'agit-il d'une théorie générale de l'art ou d'une théorie du beau ? Il est clair pour la majorité des chercheurs que l'esthétique a pour objet tout le champ du rapport esthétique de l'homme au monde. À la fin des années 50, s'engage un débat nourri sur l'essence de la relation esthétique elle-même : a-t-elle son fondement dans la nature, possède-t-elle une réalité socioculturelle, ou bien a-t-on affaire à une relation réciproque entre l'objet et le sujet, le réel et l'idéal ? Tout le spectre des problèmes esthétiques est passé au crible : catégories esthétiques (le beau, le tragique, le comique), genèse et structure de l'activité artistique, fonctions et morphologie de l'art, régularités observables du développement artistique, essence et principes de l'éducation esthétique. À côté d'articles et de livres qui de façon dogmatique défendent la politique du parti en art, se font jour des recherches d'ordre philosophique et scientifique qui tiennent compte de l'état actuel des études en philosophie et en histoire de l'art (sémiotique de l'art, application à l'esthétique des méthodes structurale et axiologique). Particulièrement notables sont les résultats obtenus dans le domaine de l'histoire de l'esthétique (travaux de Lossev, Asmous* etc.).

ÉTUDES : Šohin K.V., *Očerk istorii estetičeskoj mysli v Rossii* (Drevnerusskaâ èstetika XI-XVII vekov), M., 1963 ; Byčkov V. V., *Èstetičeskoe soznanie Drevnej Rusi*, M., 1988 ; du même auteur, *Èstetika v Rossii XVII veka*, M., 1989 ; Valickaâ A.P., *Russkaâ èstetika XVIII veka*, M., 1983 ; Sobolev P.V., *Očerki russkoj èstetiki pervoj poloviny XIX veka*, L, 1972, I, 1972 ; II, 1975 ; Mann Û., *Russkaâ filosofskaâ èstetika*, M., 1969 ; 1998 ; *Russkie èstetičeskie traktaty pervoj treti XIX veka*, M., 1974, I-II ; *Russkaâ èstetika i kritika 40-50 godov*, M., 1982 ; Ovsânnikov M. F., Smirnova Z.V., *Očerki istorii estetičeskoj mysli*, M., 1963 ; Stolovič L.N., *Krasota. Dobro. Istina. Očerk istorii èstetičeskoj aksiologii* (gl. VII. Estetičeskaâ aksiologiâ v russkoj filosofskoj mysli). M., 1994 ; du même auteur : *Istoriâ russkoj filosofii*, M., 2005 ; *The Philosophical Foundations of Soviet Aesthetics. Theories and Controversies in the Post-War*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Years, Dordrecht, Boston, L., 1979. Pour d'autres indications bibliographiques, on se reportera aux entrées consacrées aux différents auteurs cités dans cet article, signalées par *.

L. N. Stolovitch / Trad. P. Caussat, F. Lesourd

ÉTHIQUE (la pensée) – traditionnellement, la philosophie russe a porté une attention toute spéciale aux problèmes éthiques. D'après des historiens qui font autorité (Zenkovski*, Losski*, Berdiaev*) la morale, l'intérêt constant pour l'homme, pour le sens de son existence, y sont constamment présents. La mentalité russe se préoccupe de l'homme, elle est pénétrée de compassion à son égard, comme le montre bien la littérature. Dans la pensée philosophique russe, un ensemble d'œuvres d'une haute technicité sont consacrées à ce problème. La 2e moitié du XIXe s. et le commencement du XXe ont été extrêmement féconds en ce domaine. C'est alors que voient le jour les œuvres de Vl. Soloviov*, Tolstoï*, Chestov*, Frank*, E. et S. Troubetskoï*, Berdiaev, Boulgakov*, Florenski*, I. Ilyine*, Vycheslavtsev*, dont les recherches portent sur les notions cardinales de la philosophie de la morale : bien et mal, sens de la vie, mort et immortalité, souffrance et compassion, idéal, liberté, amour, famille, éros, violence et non-violence. Tout en ayant subi l'influence directe des idées de l'Occident (Kant, Hegel, Schelling, Feuerbach), la p. e. russe s'en distingue de manière significative. Si les doctrines éthiques des penseurs occidentaux sont dominées par l'idée d'une morale calquée sur le modèle d'une loi objective que l'homme est tenu, coûte que coûte, d'accueillir et de faire sienne, la p. e. russe opte pour une autre conception de la nature de la morale, ayant son origine dans le sujet, la personne. Pour les penseurs russes, la relation entre l'homme et la morale est d'abord affaire d'intériorité, elle est abordée du point de vue des intérêts humains. D'où un déplacement du centre de gravité qui, d'une construction de la moralité en termes de système de normes, de règles et de principes, s'oriente vers une problématique du sens de la vie qui concerne la personne et la subjectivité. En témoignent des œuvres telles que *La justification du bien* [Opravadanie dobra]* et *Le sens de l'amour* [Smysl lûbvi] (Vl. Soloviov), *Le sens de la vie* [Smysl žizni] (E. Troubetskoï, Frank), *La vie* [Žizn'] et *Loi de la violence et loi de l'amour* [Zakon nasiliâ i zakon lûbvi] (Tolstoï), *L'éthique vivante* [Živaâ ètika]** (N. et E. Rœrich*), *Sur la résistance au mal par la force* [O soprotivlenii zlu siloû]* (I. Ilyine), *Les conditions du bien absolu* [Usloviâ absolûtnogo dobra] (N. Losski*), etc. Et bien que l'éthique occidentale ait été consciente elle aussi qu'il fallait chercher dans cette direction la clef des problèmes éthiques (p. ex., la question du bien), elle ne les estimait pas moins insolubles dans le cadre d'une science « rigoureuse », inanalysables et indéterminables (cf. G. E. Moore, *Principia Ethica*). La p. e. russe présente une théorie éthique non affectée par la sécularisation. L'un de ses thèmes directeurs est la relation entre l'homme et Dieu, entre moralité et religion, entre science et foi. Tout en reconnaissant lucidement la présence du mal et du tragique dans l'existence humaine, le socle sur lequel elle s'appuie reste marqué par la positivité, l'optimisme, ce qui lui interdit de revendiquer et de justifier sur un plan théorique le renoncement à la morale, de célébrer la cruauté, l'amoralisme, le refus de croire aux forces du bien, de la conscience, de la foi, de l'amour. Un tel rapport à la morale fait des intérêts proprement humains le critère de jugement sur les autres sphères sociales : politique, économie, art, histoire. Si la préoccupation dominante de la p. e. russe pour la dimension humaine, son plaidoyer ardent pour la justice, peuvent la faire paraître utopique et la tenir en apparence à l'écart de nombreux aspects de la réalité sociale, ils la protègent en même temps contre la tentation d'une scientificité froide et d'une systématicité fi-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

gée, traits marquants de l'« image » que donne de l'éthique, pour ne citer que lui, l'idéalisme allemand classique. D'où une théorie éthique particulière – l'« éthique vivante de l'homme », « destinée à l'homme vivant », répondant par là aux questions morales « éternelles », et en tout premier lieu à la question de savoir « comment l'homme peut devenir meilleur et comment il peut vivre mieux » (Tolstoï) – suscitée par le besoin impérieux d'aider à l'homme assoiffé de vérité, qui doute, cherche, souffre et a perdu ses repères. L'acquis théorique décisif de la p. e. russe est donc l'analyse du concept de bien et de ses divers avatars, dans sa relation étroite avec le mal. Le caractère insoutenable du mal dans le monde, l'impossibilité d'un compromis avec le mal convertit le problème du mal en problème de « la justification du bien » (Soloviov), de « la compréhension du bien » (Tolstoï), de la distinction entre le bien authentique et le faux bien, qui n'est le plus souvent que le masque du mal. La *Justification du bien* de Soloviov analyse le bien et le mal dans les domaines privilégiés de leur manifestation. Dans la nature inanimée comme dans la nature vivante, leur affrontement prend la forme d'une corrélation entre processus destructeurs et processus créateurs, qui montre la relativité des forces de destruction et d'anéantissement, tout comme la supériorité des processus qui assurent la conservation, la prolongation de l'existence et son développement. Dans l'histoire la société humaine, les forces du mal, matérialisées dans les guerres, les cataclysmes sociaux, les épidémies, la faim, la pauvreté, s'affrontent aux forces du bien qui incarnent la conservation et l'accroissement du genre humain comme espèce biologique, son développement matériel et spirituel autant que son épanouissement. C'est là aussi qu'en dépit d'une immense dépense d'énergie, les forces du mal et de destruction ne sont pas parvenues à ruiner un équilibre dont le bilan reste positif : l'humanité est toujours l'une des espèces biologiques les plus prometteuses, les progrès de la science et de la technique améliorant encore ses conditions d'existence. La sphère suivante de la lutte entre le bien et le mal, l'existence individuelle, elle, engage peu à l'optimisme : maladies physiques, blessures morales, insatisfaction perpétuelle avec la fin inévitable, le lot universel, la mort. Et pourtant ici aussi, soutient Soloviov, l'immortalité de l'âme, tout comme cette autre forme d'immortalité qui est la perpétuation de l'espèce, associée à la possibilité d'une immortalité au sein de la culture, s'opposent au mal corporel et lui confèrent, comme dans les deux premières sphères, un caractère relatif. L'absolu ne peut être que du côté du bien, sinon les hommes se seraient depuis longtemps anéantis mutuellement et le non-être serait le lot commun de la nature, de l'histoire et de l'humanité. Ou le bien est absolu ou il n'est pas : telle est la conclusion à laquelle aboutit Soloviov, et avec lui les autres représentants de la p. e. russe. Se mettre au service du bien entendu comme projet divin sur le monde et sur l'homme, tel est pour eux le sens de la vie humaine. Non sans que cette lutte contre le mal ne présente des aspects divergents. Pour Tolstoï, les hommes, tout au long de leur histoire, se sont conformés à la règle héritée de l'Ancien Testament : rendre le mal pour le mal, ce qui non seulement n'a pas réduit le mal dans le monde mais l'a même accru. Dès lors, il ne reste plus d'autre issue que de tenter de vaincre la violence par la non-violence, le mal par le bien. La non-violence commence par le refus « d'une violence première ; chaque homme doit prendre cet engagement face à lui-même : "Je ne serai jamais le premier à recourir à la violence, à causer un tort, un dommage, un outrage en parole ou en acte, je ne serai pas agresseur, je ne commettrai pas le mal" ». Mais plus important encore est le refus de la violence « seconde » : ne pas répondre par la violence à la violence, au mal, au tort, au

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

dommage qui nous sont faits. C'est la seule façon, d'après Tolstoï, de rompre le mauvais infini du mal. Il faut résister au mal, non pactiser avec lui ou avoir de l'indulgence, il faut n'user que de moyens non-violents : la résistance passive, la force de l'esprit, la persuasion, la parole. À la non-violence tolstoïenne s'est fermement opposé Ilyin, justifiant le recours à la force pour lutter contre le mal quand les autres moyens ont été épuisés (cf. *Sur la résistance au mal par la force*). D'autres théories très proches de la sienne préconisent une lutte active contre le mal. À l'éthique la plus répandue qui se plaît à relever les traits négatifs de l'homme : agressivité, méchanceté, paresse, les philosophes russes opposent ce qui est le propre de l'homme : pour Soloviov, la honte*, la pitié*, la miséricorde, la compassion et la crainte de Dieu qui ont rendu possible la survie du genre humain. La présence en l'homme de ces qualités morales signale sa destination supérieure, divine. La p. e. de tendance matérialiste et socialiste est représentée en Russie par Biélinski*, Herzen*, Tchernychevski*, Pissarev*, Lavrov*, Bakounine*, Kropotkine*, etc. Leurs principes sont influencés dans une large mesure par les matérialistes français et les utilitaristes anglais, mais ils ont aussi leurs sources nationales, chez Radichtchev* et les décembristes*. La cause principale du mal dans le monde étant pour les matérialistes inhérente à la structure de la société, ils soutiennent que, si on veut délivrer l'homme de ses vices et de ses déficiences, ce sont les conditions extérieures, sociales, de son existence qu'il faut changer, et le moyen le plus efficace pour y parvenir, c'est pour la plupart d'entre eux la révolution sociale : un changement radical du monde entraînera le changement de l'homme, l'émergence d'individus « nouveaux » dotés d'une nature morale autre. Que la révolution sociale exige des flots de sang et fasse de nombreuses victimes, cela ne les a pas empêchés de croire ardemment à sa nécessité. Ainsi, pour le décembriste Bariatinski (cf. Décembristes*), le bien se définit comme tout ce qui contribue à la réalisation de la liberté, comprise comme une « délivrance de tous les malheurs ». Il en découle que toute « résistance à la liberté » passe pour « la cause de tous les maux » ou encore pour « notre seul et unique mal ». D'autre part le mal et la souffrance qui règnent dans le monde démentent, à ses yeux, l'existence de Dieu et nient la « bonté du créateur ». Ces penseurs ont un trait commun bien spécifique : leur désintéressement personnel et leur esprit de sacrifice absolus (Herzen forcé d'émigrer, Tchernychevski déporté en Sibérie). Leur héroïsme personnel ainsi qu'une foi ardente en la nécessité de la révolution et la justification morale de méthodes radicales pour améliorer le monde et l'homme ont contribué à diffuser largement leurs idées dans l'intelligentsia* – particulièrement celle d'un devoir de l'intelligentsia envers le peuple, élaborée par le mouvement populiste* [narodničestvo] et singulièrement par Lavrov*, qui reçut un large écho dans les milieux démocratiques et libéraux. L'intelligentsia, ayant eu accès au progrès intellectuel et moral, est tenue de « payer sa dette » au peuple, qui, lui, a été privé des bienfaits de la civilisation. Ces idées alimentent d'autres théories, comme celle de la solidarité**, ou l'éthique anarcho-communiste de Kropotkine* ; refusant l'une et l'autre le principe de concurrence et la lutte pour la vie, elles érigent l'entraide en principe moral essentiel. La condamnation de la morale petite-bourgeoise, celle des philistins, propre au populisme et avant lui à Herzen, se retrouve chez C. Léontiev* dans les positions élitistes à partir desquelles il critique l'individualisme et le libéralisme* chers à « l'européen moyen ». Plus tard, la conception marxiste de la morale et de sa place dans la société introduira de nouvelles échelles de valeurs : subordination de la personne aux intérêts de la société, priorité de la société sur les intérêts person-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

nels, nécessité de propager l'idée d'un homme nouveau dévoué à la cause du socialisme et du communisme, refondation des rapports existants dans la sphère économique – moyen le plus sûr de changer la culture et la morale (Plékhanov*, Lénine*, Lounatcharski*, Axelrod*, et al.). Après Octobre 17, les conceptions éthiques à fondement religieux sont proscrites au profit d'une éthique fondée sur les principes marxistes. Peu à peu, la morale communiste s'impose comme l'héritière des meilleurs acquis des époques antérieures et apparaît comme la conjonction dialectique des intérêts de classe et de ceux de l'humanité tout entière. Au début des années 60, le programme et les statuts du PCUS édictent le code moral de celui qui édifie le communisme : dévouement à la cause du communisme, sobriété et modération dans la vie sociale comme dans la vie personnelle. Entre le commencement des années 60 et le milieu des années 80 paraissent des dizaines de livres (monographies et ouvrages collectifs), des centaines d'articles, de manuels, définissant l'éthique marxiste-léniniste. À côté de problèmes tels que la nature de classe de la conduite morale, l'essence et les méthodes de l'éducation communiste, la motivation et les critères du comportement moral, etc., ces ouvrages abordaient aussi certaines questions touchant à la philosophie morale : théorie sur l'essence de la morale, éthique normative, histoire des doctrines éthiques, théorie de l'éducation morale, critique de l'éthique bourgeoise. D'essence sociale, la morale est vue comme le régulateur par excellence des relations entre êtres humains et groupes sociaux, comme la forme qui structure, dans l'ordre intellectuel et dans la pratique, la maîtrise du monde. Elle est comprise à la fois comme la projection et le fondement idéologique des rapports sociaux et économiques existants. Les intérêts personnels intimement liés aux intérêts sociaux, la fin morale suprême de la personne consistant à servir les idéaux les plus progressistes de l'humanité, c'est-à-dire les idéaux communistes, le fondement de la moralité se trouvant dans la lutte pour l'édification du communisme, où l'individu trouve le sens de sa vie, le bonheur, l'accomplissement du devoir et l'épanouissement de la conscience. « La moralité communiste est centrée sur la lutte pour le renforcement et l'accomplissement du communisme » (Lénine, *Œuvres compl.* [Poln. sobr. soč.], XLI, p. 313, cf. bibl.). Après 1985 s'amorce un processus de désidéologisation. La morale cesse de se réduire à un conflit de classes, et revient à certaines de ses positions traditionnelles. Dans les dernières décennies du XXe s., on note : 1) un retour aux problèmes de la non-violence, en référence aux idées de Tolstoï et à la tradition, orientale et occidentale, d'un refus de principe de la violence ; à la question du pacifisme, de la désobéissance civile, etc. ; 2) l'élaboration d'une éthique appliquée dans les domaines de la bioéthique, de la politique, de l'écologie, de la pédagogie, de l'économie*.

ÉTUDES : *Očerki istorii russkoj ètičeskoj mysli*, M., 1976 ; *Očerki ètičeskoj mysli v Rossii konca XIX-XX veka*, M., 1985 ; *Opyt nenasiliâ v XX stoletii*, M., 1996 ; Gusejnov A. A., Apresân R.G., *Ètika*, M., 1998 ; Konovalova L.V., *Prikladnaâ ètika*, M., 1998 ; *Istoriâ ètičeskih yčenij*, réd. A. A. Gusejnov, M., 2003. Pour d'autres indications bibliographiques, on se reportera aux entrées consacrées aux différents auteurs cités dans cet article.

L.V. Konovalova / Trad. P. Caussat

EURASIANISME (ou MOUVEMENT EURASIEN) – doctrine idéologique, politique et sociale, née au sein de l'émigration russe d'après 1917, pendant les années 1920-1930. La première manifestation en fut le recueil *Exode vers l'Orient. Pressentiments et faits accomplis. Profession de foi des eurasiens* [Ishod k vostoku. Predčuvstviâ i sveršeniâ. Utveržденie evrazijcev]*, publié à Sofia en 1921. Ses auteurs

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

étaient : Savitski*, N. Troubetskoï*, Florovski*, Souvtchinski*. Ils étaient aussi les initiateurs de ce mouvement. De nouveaux recueils furent encore publiés en 1922 et 23 (cf. bibl.). D'autres personnalités marquantes de la culture russe contribuèrent à l'élaboration de l'idéologie eurasienne, essentiellement N. Alexeïev*, G. Vernadski*, Karsavine*. Pour diffuser leurs idées, les eurasiens fondèrent leur propre maison d'édition et publièrent un grand nombre de recueils, revues et journaux à Sofia, Prague, Belgrade, Berlin, Bruxelles, Paris. Parmi les publications les plus importantes : *Evraziiski vremennik* (Prague, Berlin, Paris), *Evraziiskaïa khronika* (Prague, Berlin, Paris), *Evraziia* (Paris), *Evraziiskie tetradi* (Paris), *Viorsty* (Paris). Ils menèrent également une intense activité d'information (conférences, cours publics, séminaires – cf. le séminaire eurasien de la rue de Magdebourg à P., animé par Karsavine). De 1925 à 1937 parut *Evraziiskaïa Khronika*, où les articles théoriques côtoyaient des informations sur la vie des organisations eurasiennes. En 1928-29 fut publié à P. l'hebdomadaire *Evraziia*, dont le comité de rédaction était constitué, entre autres, de Karsavine, Sviatopolk-Mirski**, Souvtchinski et S. Efron**. On peut considérer la doctrine eurasienne comme l'expression la plus élaborée, sur le plan théorique, de l'idée russe*. Une philosophie de l'histoire russe s'en dégageait, selon laquelle la Russie était un pays à part, synthèse organique d'éléments appartenant à l'Orient et à l'Occident. La position géographique médiane de l'Eurasie* sur le Vieux Continent était à l'origine de cette synthèse historique et géographique qui permettait de repenser aussi bien le passé que l'avenir de la Russie. La spécificité géographique, culturelle, ethno-psychologique du *berceau* [mestorazvitie] de la civilisation russe-eurasienne impliquait, pour la Russie-Eurasie, des destinées historiques singulières. Dans l'historiographie de l'E., on distingue deux orientations : l'une présentant l'histoire de l'Eurasie comme une suite de tentatives pour créer un état unique embrassant l'ensemble de ce sous-continent, et l'autre analysant l'histoire de l'État russe proprement dit sur le territoire de l'Eurasie comme une prise de contrôle progressive de cette dernière. À la fin du XIXe s., d'après les eurasiens, ces deux histoires n'en font plus qu'une, et l'unité géographique se double désormais d'une unité socio-politique. Dans un tel contexte, la révolution de 1917 apparaissait comme le début d'une ère nouvelle, annonçant la sortie de la Russie hors du monde culturel européen qui lui était étranger et son entrée sur la voie d'un développement historique original. Hostiles aux réformes de Pierre le Grand, qui avaient tourné la Russie vers l'Occident, les eurasiens, contrairement aux slavophiles, insistaient sur l'élément oriental, « touranien », dans la culture russe, sur tout ce que l'époque tataro-mongole avait apporté de positif pour la construction de l'État, et sur l'importance des bases chrétiennes orthodoxes qu'il convenait de préserver face à l'expansion idéologique, politique et militaire de l'Occident. En outre, l'élément asiatique se voyait imparti d'un rôle essentiel dans la formation d'un type ethno-psychologique nouveau, propre à l'Eurasie, que seule la langue, selon N. Troubetskoï, rapprochait du monde slave. Récusant l'existence d'un type anthropologique et psychologique commun à tous les slaves, les idéologues de l'E. voyaient les sources de l'unité culturelle eurasienne non pas dans la Russie kiévienne, d'où étaient simplement sortis les peuples de l'Eurasie, mais dans l'empire de Gengis Khan, où le type culturel eurasien se serait pour la première fois manifesté dans son intégralité. Le projet eurasien, modèle de la société et de l'État russes futurs (post-soviétiques), prenait en compte toutes les conceptions (d'ailleurs très variées) des personnalités intellectuelles qui avaient rallié le mouvement, depuis la géopolitique jusqu'à l'histoire de

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

la spiritualité. Il se fondait d'abord sur la métaphysique de l'unitotalité* dans sa dernière variante, l'ontologie de la tri-unité pensée par Karsavine – compréhension profondément dynamique et dialectique de l'être, débouchant sur une synthèse spirituelle tout à fait singulière, celle de la Personne symphonique*. Ensuite, il reprenait les théories de Savitski sur le « continent-océan » et celles de N. Troubetskoï sur le rejet de l'européo-centrisme (cf. *L'Europe et l'humanité**). L'Eurasie* étant le berceau commun à tout un ensemble culturel, elle devait donner naissance à un nouvel état qui comprendrait tout le sous-continent. La nouvelle société serait multinationale, mais sur la base d'une culture unique, ce qui ne devrait pas entraîner la disparition des parties au sein de la totalité, ou leur écrasement par cette dernière. Vu l'immensité de son territoire, seul un pouvoir fort et bien organisé pouvait être le gage d'une existence un tant soit peu durable pour la Russie-Eurasie. À l'idée occidentale de l'État de droit, N. Alexeïev opposait celle d'un état fondé sur « l'obligation » et les « garanties », tous les éléments de la structure sociale assumant un rôle fixé par le tout, participant en permanence à ses entreprises, la première place étant donnée au principe de « service ». Cet état, conçu comme une idéocratie, serait une « Union dans la justice », instaurant un équilibre entre les différents groupes de la population, et prenant en compte les intérêts et les valeurs de l'État lui-même. Cette « démotie », sorte de « démocratie organique », supposait d'unir les principes de l'aristocratie et de la démocratie, et de régler la politique sur l'intérêt du plus grand nombre, grâce à l'action d'une couche dirigeante qui représenterait une minorité plus avancée sur le plan des idées et de la culture. Tout cela supposait la participation du peuple tout entier, vu comme la somme des générations passées, présentes et futures, comme une « personne symphonique » dont la « volonté populaire » serait la quintessence. Contre la démocratie à l'occidentale, que les eurasiens critiquaient pour le caractère formel de son principe d'égalité politique, eux pensaient concilier le principe d'un pouvoir personnel – un pouvoir fort, mais proche du peuple –, avec celui de la collectivité, grâce à un système d'organismes représentatifs à différents niveaux : les soviets, qui devaient être conservés après la fin de l'Union Soviétique, mais en éliminant tout ce qui venait du communisme ainsi que les tendances soviétiques à écraser les particularités locales au nom de l'homogénéité culturelle. Sur le plan organisationnel, ce projet avait un aspect religieux, il évoquait un ordre monastique. Un rôle spécial était dévolu à l'orthodoxie, supposée rassembler et même intégrer les différentes confessions existant sur le territoire de l'Eurasie. Le projet eurasien n'était ni le capitalisme ni le communisme. Il supposait une troisième voie : une économie reposant à la fois sur l'initiative privée et celle de l'État, grâce à une nouvelle conception – fonctionnelle –, de la propriété. L'initiative privée, force motrice de la vie économique, devait être régulée par l'État en fonction des intérêts de la collectivité. Ce qui supposait de reconsidérer le droit de propriété : les relations état/propriétaire devaient être repensées, l'entreprise privée devait être en concordance avec les intérêts de la nation, et répondre à des exigences sociales précises. L'étatisme extrême de la doctrine eurasienne, qui affirmait le primat du collectif sur l'individu, le dictat idéologique impliqué par l'instauration d'une idéocratie, les sympathies affirmées pour certains aspects du système politique soviétique, suscitèrent les plus vives critiques dans les milieux de l'émigration, notamment de Berdiaev*, qui dénonçait « l'utopisme étatique » des eurasiens, leurs tendances collectivistes. À la fin des années 20, le mouvement se scinda en deux. L'aile gauche, avec à sa tête S. Efron et Sviatopolk-Mirski, rassemblée autour du journal *Evraziia*, sympa-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

thisait ouvertement avec le régime stalinien. Certains des idéologues eurasiens les plus éminents comme N. Troubetskoï, rompirent avec eux. Vers le milieu des années 30, le mouvement, en tant qu'organisation, avait cessé d'exister. Les ambitions des eurasiens à influencer « de l'intérieur » le régime stalinien s'étaient révélées utopiques. Pourtant, cette doctrine ne disparut pas définitivement. Depuis la fin de l'Union Soviétique, elle suscite un regain d'intérêt. Car elle montre, dans l'histoire de la pensée russe, la recherche obstinée de formes de vie nouvelles, et – bien que sous une forme très particulière, parfois choquante –, le rêve d'une réunion des cultures et des églises, celui d'une humanité unie dans sa totalité mais en conservant ses caractères nationaux individuels. Il est impossible de donner une bibliographie un tant soit peu complète sur les eurasiens, vu l'intérêt passionné (comme la réprobation) suscité par ce mouvement, sans doute le plus marquant parmi les mouvements intellectuels de l'émigration. Ses initiateurs, tous des personnalités intellectuelles fortes, venaient d'horizons très divers (sur les plans professionnel, social, idéologique), et, contrairement à ce qu'on pourrait croire, l'E. n'avait rien de monolithique.

Œuvres : 1° Ouvrages collectifs : *Ishod k vostoku*, Sofia, 1921 ; *Na putâh*, Berlin, 1922 ; *Rossiâ i latinstvo*, Berlin-M., 1923 ; *Evrazijstvo. Opyt sistematičeskogo izloženiâ*, P., 1926 ; *Evrazijstvo : deklaraciâ, formulirovka, tezisy*, Pr., 1932. 2° Œuvres individuelles : Alekseev N. N., *Teoriâ gosudarstva : teoretičeskoe gosudarstvovedenie, gosudarstvennoe ustrojstvo, gosudarstvennyj ideal*, P., 1931 ; Karsavin L. P., *Fenomenologiâ revolûcii*, Berlin, 1926, repr. Tver 1992 ; du même auteur : *Osnovy politiki*, in : « Evrazijskij vremennik », V, P., 1927, repr. (édition séparée) Tver, 1992 ; Trubeckoj N. S., « Ob idee-pravitel'nice ideokratičeskogo gosudarstva », in : *Evrazijskaâ hronika*, Berlin, 1935, XI, p. 29-37 ; Čheidze K. A., « K probleme ideokratii », in : *Novaâ èpoha. Ideokratiâ. Politika. Èkonomika*, Narva, 1933, p. 15-22. Beaucoup d'articles sont disponibles en ligne. On trouvera également les « classiques » de l'Eurasianisme dans : *Osnovy Evrazijstva*, M., 2002.

Études : Florovskij G. V., « Evrazijskij soblazn », in : *Sovremennye zapiski*, P., 1928, N° 34 ; Böss O., *Die Lehre der Eurazier*, Wiesbaden, 1961 ; Utechin S., *Russian political thought*, N.Y., 1964 ; Riazanovsky N. V., « The Emergence of Eurasianism », in : *California Slavic Studies*, 1967, N° 4 ; Meisner J., *Miraži i dejstvitel'nost'*, M., 1968 ; Poliakov L., *The Arian myth*, Sussex, 1974 ; Agurskij M., *Ideologiâ nacional-bol'ševizma*, P., 1980 ; Xoružij S. S., « Rossiâ, Evraziâ i o. Georgij Florovskij », in : *Načala*, M. 1991, N° 3 ; *Evraziâ. Istoričeskie vzglâdy russkih èmigrantov*, M., 1992 ; *Global'nye problemy i perspektivy civilizacii* (Fénomèn evrazijstva), M., 1992 ; Novikova L., Sizemekaâ I., « Političeskaâ programma evrazijcev – real'nost' ili utopiâ ? », in : *Obĉestvennye nauki i sovremennost'*, 1992, N° 1, p. 104-109 ; Il'in V. N., « Evrazijstvo », in : *Stupeni*, N° 2, SPb., 1992, p. 58-79 ; Savkin I., Kozlovskij V., « Evrazijskoe buduĉee Rossii », *Ibid.*, p. 80-116 ; Lûks L., « Evrazijstvo », in : *Voprosy filosfii*, 1993, N° 6, p. 105-114 ; Klûcnikov S., *Russkij uzel evrazijstva*, M., 1997 (contient les articles fondamentaux des eurasiens) ; Hauchard Cl., « L. P. Karsavin et le mouvement eurasien », *Revue des Études Slaves*, P., LXVIII/3, 1996 ; Vandalkovskaâ M. G., *Istoričeskaâ nauka rossijskoj èmigracii : « evrazijskij soblazn »*, M., 1997 ; Laruelle M., *L'idéologie eurasiste russe ou comment penser l'empire*, P., L'Harmattan, 1999 ; Paĉenko V. Â., *Social'naâ filosofiâ evrazijstva*, M., 2003 ; Shlapentokh D. éd. : *Russia between East and West. Scholarly Debates on Eurasianism*, Leiden-Boston, 2007.

V. P. Kocharny / F. Lesourd

EURASIE – au sens que lui donnait le mouvement eurasien* ne doit pas être confondue avec l'E* au sens traditionnel, comme ensemble des terres de l'Europe et de l'Asie. Au milieu du Vieux Continent, les eurasiens en distinguaient un troisième, médian, défini sur le plan géographique par trois plaines, celle de l'Europe du Nord (Mer Blanche et Baltique), celle de Sibérie et celle du Turkestan, et par les accidents de ter-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

rain ou les montagnes qui les séparent les unes des autres. Ce monde particulier était pour eux un continent à part entière : il se distinguait fondamentalement aussi bien de l'Europe (ensemble des territoires situés à l'ouest du méridien de Poulkovo) que de l'Asie entendue comme périphérie est, sud-est et sud du Vieux Continent (Japon, Chine au-delà de la Grande Muraille, Inde au-delà de l'Himalaya, Iran, Proche Orient, etc.), par la spécificité et la composition de ses zones de végétation, la particularité des sols, l'amplitude des variations thermiques, le taux d'humidité de l'air, etc. Le fait que la Russie occupait l'essentiel de ces terres avait conduit les eurasiens à utiliser largement le terme de Russie-Eurasie comme équivalent à l'E. Ce nom avait été trouvé par Savitski*, à partir de l'ancien adjectif « asien » [azijskij], par opposition au mot « asiatique », qui selon lui, pour diverses raisons, avait pris aux yeux des européens une connotation péjorative. L'idée que ce territoire ne se divisait pas en « Europe » et « Asie » mais formait un 3e continent doué d'une existence propre n'avait pas que des implications géographiques, mais également culturelles et historiques pour le monde russe. Ce nom montrait à l'évidence que dans le mode d'existence culturelle de la Russie, dans sa vie économique et politique, les influences des différentes cultures et traditions du Sud, de l'Orient et de l'Occident s'étaient organiquement confondues. L'E. comme entité géographique était au fondement de la vie économique, politique et culturelle de la Russie, elle lui conférait son originalité, elle unissait les destinées historiques des peuples qui la constituent, elle était le berceau de cette civilisation singulière. Avant les eurasiens, plusieurs historiens (Sergeï Soloviov*, Chtchapov*, Klioutchevski*, Danilevski*) avaient vu dans la situation géographique de la Russie-Eurasie un facteur déterminant, expliquant la communauté de destin, la proximité culturelle, ethno-psychologique, religieuse, linguistique, etc. des peuples qui la composent.

ÉTUDES : Vernadskij G. V., « P. N. Milûkov i mestorazvitie russkogo naroda », in : *Novyj Žurnal*, N.Y., 1964, N° 77, p. 254-289 ; Nikitin V. P., « Čto â vozrazil by P. N. Milûkovu », in : *Evrazijskaâ Hronika*, P., 1927, VII, p. 34-42 ; Savickij P. N., « Evropa i Evraziâ (po povodu brošûry kn. N. S. Trubeckogo "Evropa i čelovečestvo" », in : *Russkaâ mysl'*, 1921, N° 1-2 ; du même auteur, « Evrazijstvo », in : *Evrazijskij vremennik*, Berlin, 1925, IV, p. 5-23 ; du même auteur : *Rossiâ – osobyj geografičeskij mir*, Pr., 1927 ; Evraziâ. *Istoričeskie vzglâdy russkih èmigrantov*, M., 1992 ; Novikova L. I., Sizemskaâ I. N., « Evrazijskij iskus », in : *Filosofskie nauki*, 1991, N° 12, p. 103-108 ; Paĉenko V. Â., *Ideologiâ evrazijstva*, M., 2000.

V. P. Kocharny / F. Lesourd

EUROPE ET L'HUMANITÉ (L') [*Evropa i čelovečestvo*] – œuvre de N. Troubetskoï*, publiée à Sofia en 1920 et devenue en quelque sorte le *credo* de l'Eurasianisme*. Comme l'auteur le reconnaît lui-même, les idées développées dans cet ouvrage s'étaient formées quelque 10 ans auparavant, mais il ne s'était pas décidé à les rendre publiques avant que la guerre mondiale et l'après-guerre n'aient « ébranlé la foi dans l'humanité civilisée et ouvert les yeux à beaucoup » (III, IV). Tout le contenu du livre est une invitation à « remettre en question les valeurs », à reconsidérer les problèmes de la culture, du progrès, de l'histoire. Ce qu'il fallait, c'était un système théorique global de transformation de la société, que l'on pourrait mettre en pratique. Considérant les relations des différentes cultures et civilisations (le livre ne distingue pas ces deux notions) entre elles dans l'histoire de l'humanité, Troubetskoï s'élève avec force contre la tendance à identifier la culture romano-germanique, prise comme une sorte d'absolu, à la culture européenne. D'après lui, cette culture, que l'on présente comme celle

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

de l'humanité tout entière, « n'est en réalité que celle d'un groupe ethnique bien précis, celui des peuples latins et germaniques » (p. 14). Sans pour autant nier sa valeur, il n'en considère pas moins que ses prétentions à être celle de toute l'humanité sont injustifiées, car il n'existe aucune preuve objective que cette culture soit plus accomplie que celles qui existent ou ont existé. Sur cette base, il examine en détail le problème que pose, pour un peuple donné, l'adoption totale d'une culture étrangère. Par là, il entend « l'assimilation d'une culture étrangère, à l'issue de laquelle celle-ci devient en quelque sorte la culture propre du peuple qui en hérite… de sorte que les deux – le peuple qui l'a créée et celui qui l'adopte –, ne font plus qu'un seul ensemble culturel. » (p. 44). Une telle réunion implique l'absorption anthropologique complète de l'un par l'autre, et la disparition du peuple qui reçoit la culture d'emprunt en tant que sujet de l'histoire. Néanmoins, nombreux sont les peuples qui tentent de suivre cette voie, par exemple de s'annexer à la culture européenne (romano-germanique), de s'européaniser. Et pourtant, pour toute une série de raisons, le sort des peuples européanisés n'a rien d'enviable. Car le processus de l'européanisation ne se déroule pas de façon régulière, et ce qui en résulte, ce sont de sérieuses contradictions internes au peuple européanisé : entre pères et fils, entre l'élite et les masses populaires, entre les différentes classes et groupes sociaux, etc., ce qui à son tour conduit à « détruire l'unité nationale, à démembrer le corps de la nation » (p. 62). Le peuple récepteur perd son patriotisme, se met à mépriser ce qui faisait son originalité. Il court à la remorque des peuples européens, et pour cette raison son histoire « n'est qu'une succession ininterrompue de brèves périodes de "progrès" rapide et de périodes de "stagnation" plus ou moins longues ». En fin de compte, le peuple européanisé, lancé dans cette évolution en dents de scie, « est inévitablement condamné à périr, après avoir dilapidé sans aucun profit ses forces nationales » (p. 69). Le destin de la Russie, ses échecs et ses effondrements, sont liés en grande partie au processus d'européanisation dans lequel elle a été entraînée. « Durant tout le XVIIIe s., la Russie n'a fait que singer l'Europe, d'une manière indigne et superficielle. Vers la fin du siècle, les esprits des classes privilégiées s'étaient pénétrés des préjugés romano-germaniques, et tout le XIXe s. ainsi que le début du XXe, ont tendu à une européanisation complète de tous les aspects de la vie russe » (p. 78). C'est la société russe qui en a subi toutes les conséquences négatives. En conclusion, l'auteur invite à s'opposer par tous les moyens au mal que représente l'européanisation de la Russie, mettant tous ses espoirs dans l'intelligentsia* russe qui, à l'instar des autres peuples soumis à l'hégémonie culturelle européenne, doit se libérer des mirages de l'idéologie romano-germanique, car « l'européanisation est un mal absolu pour tout peuple n'appartenant pas à l'ensemble romano-germanique » (p. 79-81). Ce livre est disponible en ligne, sur plusieurs sites.

V. Ia. Pachtchenko / Trad. F. Lesourd

ÉVGUÉNI (Bolkhovitinov) (1767, Voronèje-1837, Kiev) – homme d'Église, historien, paléographe, bibliographe. Études au séminaire de Voronèje (1778-1884), puis à l'Acad. slavo-gréco-latine* de M. (1784-1788). À partir de 1789, professeur puis recteur du séminaire de Voronèje. En 1800, après la mort de son épouse et de ses trois enfants, il reçoit la tonsure monastique, devient professeur de philosophie et d'éloquence, et préfet du séminaire Alexandre Nevski de SPb. Il sera successivement vicaire épiscopal de Novgorod (à partir de 1804), évêque de Vologda (1808), de Kalouga (1813), de Pskov (1816), métropolite de Kiev (1822). Membre de l'Acad. russe et de la « Société d'histoire et des Antiquités russes », jusqu'à son entrée dans la vie monas-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tique E. est très attiré par les maîtres à penser occidentaux. Il traduit en particulier l'ouvrage de Fénelon *Abrégé de la vie des anciens philosophes*. Sa pensée se fonde sur la confiance en la toute puissance de la raison humaine. Néanmoins, sous l'influence de ses maîtres Platon (Levchine)* et Tikhon Zadonski**, dans sa préface au livre de L. Coquelet, *Eloge de quelque chose, dédié à quelqu'un* (1787), E. en vient à accepter l'idée du « néant »* divin, partant de la tradition apophatique de la philosophie orthodoxe. Dans les années 90, il applique aux sciences humaines et particulièrement à l'histoire la méthode de l'anagogie** préconisée par Platon Levchine. Son cours d'herméneutique porte une attention soutenue à la faculté de « se laisser imprégner par l'esprit de l'objet » et « à découvrir un sens mystérieux dans des mots ou des locutions isolés ». Après 1800, le thème majeur de ses écrits devient le « génie » ou « l'esprit » synergique (v. Synergisme*) en tant que « faculté innée », et non acquise par l'expérience ou un « zèle studieux », ce qu'il exprime avec une vigueur particulière dans son maître ouvrage, *Dictionnaire des écrivains ecclésiastiques de Russie* [Slovar' duhovnyh pisatelej Rossii] (1805-1827). Ainsi, dans l'article consacré à son maître Platon Levchine, il souligne « la hauteur de vues et la fécondité » de ses pensées de jeunesse et ensuite la référence constante de ses œuvres à la « Parole de Dieu ». Ses recherches historiques se signalent par l'abondance du matériau empirique, sans aucune tentative de créer un ensemble conceptuel systématique. Envers l'esprit du lecteur, il observe la même réserve anagogique, s'interdisant de lui imposer des conceptions qui lui enlèveraient la possibilité d'autres interprétations. D'où le conservatisme* de E. et son hostilité permanente pour les théories sociales « friandes de nouveauté » qui, d'après lui tendaient à écraser le potentiel créateur de l'homme pour le soumettre à la « lettre » de telle ou telle doctrine nouvelle. E. offre l'exemple même d'un prélat éclairé : ami du mécène Nikolaï Roumiantsev, il est aussi le dédicataire du poème de Derjavine, *La vie à Zvanka*.

Œuvres : *Slovar' istoričeskij o byvših v Rossii pisatelâh duhovnogo čina greko-rossii'skoj cerkvi*, in : *Drug prosveĉeniâ*, 1805 (éd. séparée en 1818, 1827, 1895) ; *Slovar' russkih svetskih pisatelej*, M. 1845, I-II ; *Sobranie poučitel'nyh slov v raznye vremena…*, I – IV, Kiev, 1834.

Études : Grot. Â. K., *Perepiska Evgeniâ s Deržavinym*, SPb., 1868 ; Byčkov A. F., *O slovarâh rossijskih pisatelej mitropolita Evgeniâ*, SPb., 1868 ; Speranskij D., « Učenaâ deâtel'nost' Evgeniâ », in : *Russkij vestnik*, 1885, N° 4-6 ; Šmurlo E. F., *Mitropolit Evgenij kak učenyj. Rannie gody žizni*, 1767-1804, SPb., 1888 ; Poletaev N. I., *Trudy mitropolita Kievskogo Evgeniâ Volhovitinova po istorii russkoj cerkvi*, Kazan, 1889 ; Čistovič I. A., *Rukovodâĉie deâteli duhovnogo prosveĉeniâ v pervoj polovine tekuĉego stoletiâ*, SPb., 1894 ; voir également (passim) : *Histoire de la littérature russe*, I, « Des origines aux lumières », P., Fayard, 1992.

P. V. Kalitine / Trad. R. Marichal

EXISTENTIALISME – ce courant philosophique a fait son apparition, dans la pensée russe, à l'époque de ce qu'il est convenu d'appeler la renaissance russe (1er quart du XXe s.) ou encore la nouvelle conscience religieuse*. Ses principaux représentants sont Berdiaev* et Léon Chestov* ; ils ont exprimé les idées existentialistes, respectivement, dans *La Philosophie de la liberté* [Filosofiâ svobody] et l'*Apothéose du déracinement* [Apofeoz bespočvennosti] (cf. Déracinement*). L'E. russe s'est constitué dans les conditions d'une crise sociale et intellectuelle grandissante. Sur le plan intellectuel, il a intégré les idées et la sensibilité de nombreux penseurs russes, depuis les slavophiles* jusqu'à Vl. Soloviov*, particulièrement Dostoïevski* et Tolstoï*. Il est en même

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

temps l'héritier de la grande tradition irrationaliste qui va de St Augustin et J. Böhme jusqu'à Nietzsche et Ibsen. Certaines dispositions existentialistes sont discernables chez la plupart des penseurs russes au début du XXe s. (Rozanov*, Florenski*, Mérejkovski*, Frank*, Boulgakov* et al.). Les traits communs à tout l'E. russe, ce sont : une coloration religieuse (chrétienne), le personnalisme*, l'antirationalisme, le combat pour la liberté et l'authenticité de l'existence humaine, le souci de la transcendance, la conscience aiguë du tragique de l'existence, aussi bien celle de la personne que celle de l'histoire et de l'univers. En même temps, sur un grand nombre de points, les positions des deux *leaders* de l'E., Berdiaev et Chestov, sont en divergence complète : pour le premier, la réalité de départ, décisive, est la liberté, qui prend sa source dans une indétermination absolue, irrationnelle, transcendante, antérieure au monde et à l'être-au-monde. Ce qui fait le sens de l'existence humaine, son destin, c'est le contenu, l'orientation et le caractère que la personne donne à la réalisation d'une liberté qui est sa propriété essentielle. C'est pourquoi les expressions « philosophie de la liberté » et « personnalisme chrétien » sont chez lui synonymes d'E. Cette philosophie est caractérisée par des formes de sensibilité et des émotions totalement contradictoires : le tragique, mais aussi la ferme résolution d'accomplir une « révolution de l'esprit » ; les affres de la solitude mais aussi l'aspiration à une *sobornost** capable de tout surmonter (la communautarité [kommûnotarnost']**), le sentiment de la déréliction (« malaise ») où sont réduits l'être individuel aussi bien que l'être historique du fait de la Chute, mais aussi la foi dans la puissance transfiguratrice et salvatrice de la liberté humaine. Chez Berdiaev le pessimisme et toute la part négative des idées existentialistes sont liés à l'objectivation*, alors que la foi, l'espoir et un certain « prophétisme » de son enseignement sont liés à l'idée d'acte créateur. La personne est le centre nouménal de l'édifice du monde, qui se découvre dans l'ampleur et la profondeur spirituelles infinies de chaque individu concret. Même le transcendant est accessible dans et par l'intériorité de la personne, c'est-à-dire de façon immanente. Cependant cette liberté qui est le bien par excellence de l'homme est double : elle comporte à la fois un versant lumineux, qui l'oriente vers le bien, la vérité, la beauté, l'éternité, mais elle vient aussi du néant* divin, où « sont et la ténèbre et la lumière », qui renferme tout aussi bien la possibilité du mal, de la haine, du rejet de Dieu. La chute, cet acte fondateur, est interprétée comme le libre choix d'une mauvaise orientation de l'esprit, qui se change en une conscience adonnée à l'abstraction et à l'objectivation, accordant la primauté aux réalités matérielles qui asservissent l'homme. L'objectivation signifie le passage de l'esprit à l'existence, de l'éternité au temps, la transformation du sujet en objet. Pourtant, le dynamisme de l'existence humaine – liberté concrète et incarnée dans la personne –, permet également d'accomplir librement une réorientation radicale, dont le caractère même est d'opérer une transfiguration ontologique, totale. L'essence de la « révolution personnaliste » proclamée par Berdiaev se découvre dans sa conception de l'acte créateur. D'une part, l'acte créateur est la manifestation la plus haute de la liberté, créant à partir du « rien » ce qui n'a encore jamais été, ce qui est absolument authentique et porteur de valeurs, de l'autre, c'est un processus de désobjectivation de l'esprit actif à l'origine, mais calcifié dans les formes de l'être, de la nature et de l'histoire. « L'acte créateur est toujours une libération, il consiste toujours à surmonter quelque chose… Par essence, il est une sortie, une échappatoire, une victoire ». La création est la révélation du « moi » à Dieu et au monde, elle contient la justification de l'homme, sorte de réponse qu'il leur apporte dans son cheminement

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

vers la transcendance. L'histoire, dans l'E. de Berdiaev, c'est le destin de l'homme dans le temps objectivé, et une appropriation symbolique du métahistorique ; c'est précisément sur la limite de « l'histoire objective » et de la métahistoire (« métaphysique ») que se trouve l'historique comme réalité spécifique de l'existence humaine. « L'homme est situé dans la dimension historique, mais l'historique est à l'intérieur de l'homme… Pour pénétrer ce mystère de « l'historique », je dois d'abord le comprendre comme quelque chose qui est profondément *mien*, comme *mon* histoire, *mon* destin au sens le plus profond. Je dois me placer dans le destin historique, et placer le destin historique à l'intérieur de ma propre profondeur humaine » (*Le sens de l'histoire* [Smysl istorii], p. 14-15, cf. bibl.). L'histoire, selon Berdiaev, est le produit de différentes visées de la liberté, de l'esprit et de la volonté humains. En appréhendant l'histoire, nous la « construisons plus fortement en dépendance et en relation avec les états intérieurs de notre conscience, avec son envergure et sa profondeur intérieures ». En même temps, l'histoire se présente à nos yeux comme le déroulement successif des trois grandes époques de la Révélation. « Dans la première, la loi dénonce le péché de l'homme et la puissance naturelle de Dieu se dévoile ; dans la seconde, l'homme devient fils de Dieu et découvre qu'il peut être délivré du péché ; dans la troisième, le caractère divin de la nature humaine, elle-même créatrice, se révèle définitivement, et la puissance divine devient aussi puissance humaine » (*Le sens de l'acte créateur* [Smysl tvorčestva], p. 519, cf. bibl.). La liberté de pensée et l'anthropocentrisme de Berdiaev lui ont permis de mettre en évidence les limites et la relativité de nombreuses valeurs chrétiennes (monachisme, ascétisme*, humilité, sainteté, salut, etc.) à la lumière des réalités que représentent les guerres mondiales, les révolutions, et l'accroissement inouï, au XXe s., du pouvoir de l'homme dans les domaines technique et militaire. Une volonté de transfiguration et de spiritualisation de la vie, de la mettre en adéquation avec l'homme, telles sont les idées-forces qui traversent tous les derniers ouvrages de Berdiaev : *De la destination de l'homme* [O naznačenii čeloveka] (1931), *Le destin de l'homme dans le monde d'aujourd'hui* [Sud'ba čeloveka v sovremennom mire] (1934), *Esprit et réalité. Fondements d'une spiritualité divino-humaine* [Duh i real'nost'. Osnovy bogočelovečeskoj duhovnosti] (1937), *Essai de métaphysique eschatologique. Création et objectivation* [Opyt èshatologičeskoj metafiziki. Tvorčestvo i ob"ektivaciâ]* (1947), *Royaume de l'Esprit et royaume de César* [Carstvo Duha i carstvo Kesarâ] (1951). Ces ouvrages sont consacrés à la dimension active de l'homme, à son acte créateur libre. C'est dans l'éthique de Berdiaev que les idées de l'E. chrétien sont exprimées sous leur forme la plus concentrée. Le cours de l'histoire du monde, au XXe s., a montré, selon Berdiaev, la relativité de la distinction entre vérité et mensonge, bien et mal, a mis en évidence les limites et le caractère secondaire de l'éthique, qui n'est qu'une résultante du spirituel et de la liberté, dans lesquels vérité et mensonge, bien et mal sont donnés sous leur forme originairement indissociée. Leur distinction par elle-même est le signe de la faiblesse humaine et du péché, et les plus hautes valeurs se situent par-delà la limite dont il vient d'être question. Dans son évolution, l'humanité passe par différents niveaux de conscience morale : au premier correspond l'éthique de la loi, historiquement nécessaire, mais en fin de compte éthique de la banalité quotidienne, de l'individu aliéné, non libre, et socialisé. Au second, plus élevé, correspond l'éthique du rachat, dans le cadre de laquelle l'homme tente de se libérer non seulement du mal, mais de la dissociation entre bien et mal. Cependant le motif intérieur de ce genre d'éthique est un sentiment de capitulation, le sentiment douloureux que

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

c'est Dieu qui doit contribuer à résoudre le problème du bien et du mal, car celui-ci surpasse les forces de la conscience. Ces variantes de l'éthique, de même que l'éthique évangélique de la souffrance, de l'ascétisme et de l'amour, sont, dans leur fondement même, passives, elles ignorent la liberté et la nature active de la personne. C'est l'éthique de l'acte créateur, selon Berdiaev, qui correspond à toute la profondeur de l'existence humaine. Elle est liée aux dons de la personne, qui s'épanchent en toute liberté, et pour cette raison, elle signale le caractère individuel (mais non individualiste) de l'acte créateur. En elle, tout acte moral est singulier, il implique un choix, il implique que la personne assume pleinement le fardeau de sa liberté et son entière responsabilité quant au destin du monde et de l'histoire du monde. C'est ici que la personne entre en relation avec l'esprit de conciliarité [sobornost']*. Une vie authentiquement morale doit être un acte créateur éternel, libre, ardent, une « juvénilité et virginité » éternelles. Le combat de Berdiaev contre toutes les formes de totalitarisme au nom d'une personne agissante, libre et créatrice en fait l'une des manifestations les plus éclatantes de l'E. chrétien dans la culture russe du XXe s. Le personnalisme existentialiste de Berdiaev a été apprécié à sa juste valeur dans la culture occidentale. Selon Copleston, « nombreux sont ceux qui apprécient la fraîcheur de sa pensée et la trouvent stimulante… En tous cas, pour beaucoup, l'interprétation que donne Berdiaev de la foi chrétienne, visiblement, visait à susciter une plus grande confiance dans le christianisme… Bien des gens, en dehors des russes, sont convaincus que ses travaux ont ouvert de nouveaux horizons à la pensée » (Copleston, p. 389, cf. bibl.). L'E. de Chestov est fondamentalement autre. Les impératifs, le prophétisme, et le pathos de l'optimisme romantique de Berdiaev lui sont étrangers. L'ironie, le scepticisme, une apparente incertitude dans ses jugements, créent dans ses œuvres l'image de réalités indéterminées et même flottantes dans lesquelles vit l'homme sans les connaître, et qui dissimulent un effort puissant pour découvrir tout un monde de « métamorphoses fugitives, merveilleuses et secrètes », où « tout est également possible et impossible » et règne « la liberté de l'existence individuelle », « l'audace », « la sagacité créatrice ». La difficulté fondamentale sur cette voie, selon Chestov, réside non dans le malaise de l'être, dans une liberté mal orientée ou dans l'objectivation du spirituel, mais dans « le pouvoir des idées », dans un rapport à soi ou à la réalité environnante se manifestant à travers le savoir, et qui est fondamentalement faux ; dans la connaissance elle-même ; dans la raison et la logique prises comme des moyens d'existence globaux et qui pourtant sont unidimensionnels et finalement inopérants. Le savoir en vient à être une écorce impénétrable sous laquelle l'homme vit, étouffe et meurt. La philosophie est peut-être, de toutes, la prison la plus effroyable pour l'esprit, dans la mesure où lui sont propres, à elle particulièrement, l'ambition de totalité, la prétention à édicter des règles éternelles et universelles de conduite et de pensée pour l'homme, et des lois d'existence pour l'Univers et même pour Dieu. Et s'il est naturel que l'homme aspire au merveilleux, à la liberté, à l'activité créatrice et à l'authenticité, il n'en reste pas moins que les vérités éternelles et générales, tout comme les systèmes philosophiques, n'ont rien à voir avec cela. Pour cette raison, ce que les gens ordinaires (les profanes) assoiffés de vérité, pourraient appeler philosophie, « est le grand, l'ultime combat ». Tout aussi étrangère au savoir, mais pleine d'un sens vital et salvateur est la « philosophie de l'absurde », celle des génies, des créateurs et des gens qui se trouvent projetés dans les situations extrêmes de la tragédie, de la mort ou du malheur : « …tôt ou tard l'homme est condamné à être irréparablement malheureux ». Ici s'effondre la

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

logique, et les vérités éternelles deviennent incongrues, c'est une réalité autre qui se découvre, une réalité fondamentale (ou plutôt c'est toujours la même réalité, mais qui se présente sous un jour différent), et la philosophie se voit confier la tâche « d'apprendre à l'homme à vivre dans le non savoir ». Le caractère problématique, peu assuré et catastrophique de cette irruption dans « la vérité vivante » et « le monde autre » est associée à l'image du Jugement dernier : « Le Jugement dernier est la réalité la plus haute… C'est là que se décide le sort du libre arbitre, de l'immortalité de l'âme. Même l'existence de Dieu n'est peut-être pas encore décidée. Et Dieu attend, comme chaque âme humaine, la dernière sentence. C'est un grand combat qui est livré, celui de la vie et de la mort, du réel et de l'idéal. Et nous, les humains, nous ne soupçonnons même pas ce qui se trame dans l'univers, et sommes profondément convaincus que nous n'avons pas besoin de le savoir, comme si cela ne nous concernait même pas ! » (*Sur la balance de Job* [Na vesah Iova], p. 153, cf. bibl.). Chestov est l'un des premiers, dans la littérature philosophique du XXe s., à avoir attribué des caractéristiques spécifiquement existentialistes à ces situations que Jaspers a plus tard qualifiées de « situations-limite » : le désespoir, la désespérance, la solitude, la déréliction, l'effroi, etc. En elles, l'homme se découvre à la frontière de l'être et du néant, c'est « une situation à laquelle il n'y a pas et ne peut absolument pas y avoir d'issue » (*Les débuts et les fins* [Načala i koncy], cf. bibl., p. 11-12). Le caractère de la situation-limite est d'être extrême, qu'elle soit par ailleurs positive ou négative. Son pôle positif, Chestov le décrit en termes d'audace, de foi, de liberté, de défi, de ténacité, de combat acharné, etc. Pourtant, les côtés positif et négatif de la situation existentielle constituent une unité indissoluble : « … pour que l'exultation soit grande, il faut que grande soit la terreur. Et il faut une tension surnaturelle de l'âme pour que l'homme ait la témérité de s'opposer au monde tout entier, à la nature entière et même à la dernière des évidences ». Et Dieu, et la nature, attendent de l'homme qu'il réalise le projet le plus cher qu'ils ont formé pour lui – l'homme, réalité aussi libre, merveilleuse, inépuisable et riche de tous les possibles qu'ils le sont eux-mêmes. Le premier devoir, aux yeux de Chestov, est de prendre conscience de la pluralité intérieure de l'homme (« l'homme est libre de changer de vision du monde aussi souvent qu'il change de chaussures ou de gants »), tout comme du caractère pluriel des réalités (l'homme – Dieu – la nature). Dans le contexte de ce combat pour l'ouverture à tous les possibles, pour la liberté et la reconnaissance de la pluralité, le problème de l'histoire, du *socium* et de la communication se révèle exceptionnellement complexe. Les deux premières se présentent comme les domaines de la banalité quotidienne, de la violence et des errements, à cause des caractères de nécessité et de naturel que la raison attribue au cours de l'histoire (et du monde tout entier). Les communications interpersonnelles sont compliquées toujours par ce même moyen banal, faux et non libre dont l'homme use dans sa relation à lui-même et à ceux qui l'entourent. La contradiction entre la vérité vivante et la communication est si profonde que « l'homme est mis devant un choix : soit la solitude absolue et la vérité, soit la communication avec son prochain et le mensonge » (*Ibid.*, p. 187-188). L'issue, Chestov la cherchait dans une nouvelle forme de compréhension de l'autre, fondée sur la sympathie ; dans une recherche, par-delà le mot et la pensée, de tous ces désirs les plus intimes, les plus précieux et les plus profonds que l'homme ne peut communiquer par le mot et la pensée. Les motifs directeurs de la pensée de Chestov ont trouvé un écho auprès de différents penseurs occidentaux tels que G. Marcel, A. Camus, D. Lawrence, etc. ; ses idées ont également joué un rôle

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

important dans le dialogue intense qui s'est instauré, lors de la renaissance spirituelle du XXe s., entre ses principaux représentants – Berdiaev, Boulgakov, Zenkovski*…

ÉTUDES : Berdâev N. A., *Filosofiâ svobody. Smysl tvorčestva*, M., 1989 ; du même auteur : *Smysl istorii*, M., 1990 ; du même auteur : *O naznačenii čeloveka*, M., 1993 ; du même auteur : *Filosofiâ svobodnogo duha*, M., 1994 ; du même auteur : *Samoposnanie*, L., 1991 ; *N. A. Berdâev : Pro et contra*, Antologiâ, t. 1 : *Russkie mysliteli o N. A. Berdâeve*, SPb., 1994 ; (pour une bibl. complète de Berdâev en russe et en français, voir l'article Berdiaev) ; Šestov L., *Soč.* v 2 t., M., 1993 ; du même auteur : *Umozrenie i otkrovenie* (Religioznaâ filosofiâ Vladimira Solov'ëva i drugie stat'i), P., 1964 ; du même auteur : *Apofeoz bespočvennosti (Opyt adogmatičeskogo myšleniâ)*, SPb., 1905 ; Baranova-Šestova N., *Žizn' L'va Šestova* v 2 t., P., 1983 ; Baranoff N., *Vie de Léon Chestov*, P., La Différence, 1991 ; (pour une bibl. complète en russe et en français, voir l'article Chestov) ; Bulgakov S., « Nekotorye čerty religioznogo mirovossreniâ L. I. Šestova », in : *Sovremennye zapiski*, P., 1939, N° 68 ; Ermičev A. A., *Tri svobody Nikolaâ Berdâeva*, M., 1990 ; Kuvakin V. A., *Kritika èkzistencializma Berdâeva*, M., 1976 ; Myslivčenko A. G., « Èkzistencial'no-personalističeskaâ filosofiâ N. A. Berdâeva », in : *Istoriâ russkoj filosofii*, M., 2007, p. 435-447 ; Copleston F., *Philosophy in Russia*, Notre-Dame, 1989.

V. A. Kouvakine / Trad. F. Lesourd

EXODE VERS L'ORIENT. Pressentiments et faits accomplis. Profession de foi des eurasiens [*Ishod k Vostoku. Predčuvstviâ i sveršeniâ. Utveržden ie evrazijcev*] – recueil d'articles publié à Sofia en 1921. Les auteurs en étaient : N. Troubetskoï*, Savitski*, Florovski*, Souvtchinski*. Avec le traité de N. Troubetskoï publié un an plus tôt, *L'Europe et l'humanité* [Evropa i čelovečestvo]*, c'est le premier exposé systématique des conceptions eurasiennes (cf. Eurasianisme*). Ce livre a joué un grand rôle dans la constitution du programme idéologique eurasien, mais également sur le plan organisationnel. Son thème central, c'est la vocation historique de la Russie, en relation avec la fin de la culture européenne, dont la Première Guerre mondiale avait sonné le glas (Savitski, *L'Eurasianisme* [Evrazijstvo], p. 6, cf. bibl.). Il expose la variante eurasienne de l'idée russe*, distingue la mission de la Russie-Eurasie dans la réunion de tout un ensemble de peuples unis par une « parenté spirituelle », par une « communauté d'intérêts », et par « l'intégration économique ». Dans la position qu'ils adoptent par rapport au « problème russe », les eurasiens soulignent leurs divergences avec les slavophiles*, tout autant sur la question de la commune paysanne*, comme structure économique de l'avenir, que sur celle du « nationalisme slave » : « … Nos frères (si ce n'est par la langue et la foi, en tout cas par le sang, le caractère et la culture), ce ne sont pas seulement les slaves, mais également les touraniens… » écrivait N. Troubetskoï, mettant au nombre des touraniens « certains allogènes finno-ougriens », en même temps que les türks du bassin de la Volga (p. 103). Dans ses articles célèbres, « Sur le nationalisme vrai et faux » [O istinnom i ložnom nacionalisme] et « Les sommets et les basses plaines de la culture russe (le fondement ethnique de la culture russe » [Verhi i nizy russkoj kul'tury (ètničeskaâ osnova russkoj kul'tury)], il s'élevait contre l'européocentrisme en culturologie, affirmait le polycentrisme des cultures, et, en conséquence, leur originalité à chacune. De ce point de vue, la culture russe représentait une grandeur tout à fait particulière, qu'il était impossible d'inclure en totalité dans tel ou tel groupe ou zone culturelle plus vaste. Troubetskoï distinguait, dans toute culture nationale, la présence obligatoire de deux composantes : les « basses plaines », c'est-à-dire les valeurs culturelles qui sont là pour satisfaire les couches les plus larges de l'ensemble national, et les « sommets », lieu de valeurs plus élaborées. En même

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

temps il soulignait la nécessité d'un échange et d'une interaction entre ces différentes parties, estimant que « la culture russe, entendue comme couronnement de l'édifice culturel, doit être le produit organique de ce qui forme la base de l'élément russe ». Les articles de Savitski « Demi-tour vers l'Orient » [Povorot v Vostoku], « La migration de la culture » [Migraciâ kul'tury], « Le continent-océan. La Russie et le marché mondial » [Kontinent-okean. Rossiâ i mirovoj rynok] définissent la doctrine eurasienne sur les plans économique et géographique. « Le destin économique de la Russie n'est pas de copier la politique « océanique » des autres, qui sur beaucoup de points n'est pas applicable à la Russie, mais de reconnaître son caractère « continental » et de s'y adapter » (p. 125). Les articles de Souvtchinski*, « La force des faibles » [Sila slabyh] et « L'époque de la foi » [Èpoha very] posent d'une manière propre à l'Eurasianisme le problème de l'intelligentsia*. La rupture de cette dernière avec l'élément populaire est aux yeux de Souvtchinski une calamité pour le pays et sa culture. Tel est l'impératif de l'époque – que l'intelligentsia reconnaisse et réévalue ses sources nationales, que « le peuple enfin apaisé » et « l'intelligentsia enfin lucide » se retrouvent unis sous « l'immense coupole de l'Église orthodoxe… ». L'article de Florovski* « La ruse de la raison » [Hitrost' razuma], consacré aux problèmes moraux, critiquait le rationalisme occidental, qui changeait la personne en « chose » ou en « événement », et celui qui s'intitulait « Ruptures et liens » [Razryvy i svâzi] posait la question des conséquences morales profondes et catastrophiques, pour la Russie, des guerres et des révolutions. Toutes ces idées trouvèrent leur prolongement dans le 2e recueil des eurasiens, *Sur les chemins* [Na putâh] (1922) et dans les trois numéros du *Evraziïski vremennik*, (M.-Berlin, 1923, 1925, P., 1927).

ÉTUDES : pour une bibliographie détaillée, on se reportera à l'article Eurasianisme.

Z. O. Goubbyeva, V. Ia. Pachtchenko / Trad. F. Lesourd

FADEÏEV Rostislav (1824, Ekaterinoslav-1883, Odessa) – historien militaire, écrivain et essayiste. Dans les années 1840-1850, sert dans l'armée du Caucase et sur l'ordre du commandant en chef A. Bariatinski, écrit une histoire des opérations militaires dans le Caucase intitulée *Soixante ans de guerre du Caucase* (1860) [60 let Kavkazskoj vojny]. À partir du milieu des années 1860, publie dans les journaux *Moskovskie védomosti*, *Birjevye védomosti* et la revue *Rousski vestnik* des articles consacrés aux questions militaires et à la politique étrangère. En 1872-1874, dans un cycle d'articles intitulé « Que devons-nous être ? » [Čem nam byt'] (lequel fit bientôt l'objet d'une réédition en livre sous le titre *La société russe aujourd'hui et demain* [Russkoe obĉestvo v nastoâĉem i buduĉem]), F. prit position contre la ligne réformatrice adoptée par Alexandre II. Pour lui, les réformes des années 1860 – y compris l'abolition du servage – « ne correspondaient pas totalement au cours naturel de l'histoire russe », elles empruntaient les théories et les modèles des occidentaux, privés de racines dans « le sol national », et sapaient les fondements historiques – culturels et sociaux – de la puissance russe. F. pensait qu'à la différence d'autres états, en Russie ancienne le pouvoir suprême n'était pas issu du peuple mais au contraire que, d'une tribu en voie de dispersion et proche de l'extinction, le pouvoir avait fait un peuple. Seule la Russie, aux yeux de F., présentait ce type particulier d'état monarchique : une « monarchie populaire », dans laquelle le pouvoir suprême avait à l'égard de ses sujets une attitude à la fois impartiale et bienveillante. Selon lui, cette situation n'était pas en contradiction avec l'existence d'une élite, la noblesse, « instrument historique » du pouvoir suprême dans son exer-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

cice. Ainsi, par ses travaux, F. s'inscrit dans le droit fil des théories slavophiles*, mais par sa critique sociale et philosophique des grandes réformes, il préfigure les idéologues réactionnaires des années 1880-1890. En 1881 paraît à Leipzig une édition de ses *Lettres sur l'état actuel de la Russie* [Pis'ma o sovremennom sostoânii Rossii], qu'il avait rédigées entre 1872 et 1880. F. y observe l'évolution des usages politiques dans la Russie des années 1870, et analyse les problèmes que réserve le développement de la vie politique en Russie. Il est contre le parlementarisme, remède à son avis le moins adapté au mal dont souffre la Russie de l'époque, et conclut à la nécessité de développer le *zemstvo***, une transition progressive « d'un état de bureaucrates vers un état rendu à la nation », permettant de garder intact le statut du « Pouvoir suprême légitimé par l'Histoire ».

Œuvres : *Sobr. soč.* v 3 t., SPb., 1889.

Études : Zajončkovskij P. A., *Voennye reformy 1860-1870 gg. v Rossii*, M., 1952.

E. N. Mochtchelkov / Trad. C. Bricaire

FÉDOTOV Guéorgui (1886, Saratov-1951, Bacon, New Jersey) – philosophe, historien, écrivain. Étudiant à l'Institut Technologique de SPb., il en est expulsé comme membre du mouvement social-démocrate, et envoyé en exil à l'étranger. Revenu au pays en 1908, il entre à la faculté d'histoire de l'Univ. de SPb. Chargé de cours dans cette même Univ. de 1914 à 1918, il est professeur à celle de Saratov, de 1920 à 1922. Il émigre en 1925 et reprend sa carrière d'enseignant à P. (à l'Institut de Théologie orthodoxe Saint-Serge) (1926-1940), puis à New York (au séminaire de Théologie orthodoxe Saint-Vladimir) (1943-1951). De 1931 à 1939, il édite avec I. I. Bounakov-Fondaminski** et Stépoune* la revue *Novyj Grad* (« La Cité nouvelle », nom d'un courant politique de l'émigration post-révolutionnaire, [Novogradstvo]*), qui milite pour un socialisme chrétien. La philosophie de F. évolua : du marxisme à l'idéalisme et de l'idéalisme à l'orthodoxie. On ne lui doit aucun système philosophique vraiment original. Ce qui prédomine dans son œuvre c'est la recherche historique sur la culture médiévale, surtout russe et les écrits philosophiques de circonstance (articles, notes, essais). Dans ses écrits historiques *Poèmes spirituels. La foi populaire russe d'après les poèmes religieux* [Stihi duhovnye. Russkaâ narodnaâ vera po duhovnym stiham] (1935), *Saint Philippe, métropolite de Moscou* [Svâtoj Filipp, mitropolit Moskovskij] (1928), *Les saints de la Russie ancienne* [Svâtye Drevnej Rusi] (1931), *La pensée religieuse russe* (2 t., 1946, en anglais), *Le trésor de la spiritualité russe* [Sokroviĉnica russkoj duhovnosti] (1948, en anglais), – l'analyse historique se conjugue avec des considérations historiques de portée générale, s'appuyant sur une pensée chrétienne originale. F. y a dessiné un vaste tableau de la genèse et du développement de la pensée russe, philosophique en particulier, s'élevant contre la réduction au religieux de tout ce qui est spécifiquement national, contre l'amalgame de l'élément « byzantin » et de l'élément « orthodoxe » dans la culture religieuse de la Russie. La plupart de ces écrits philosophiques, religieux et historiques n'ont été rassemblés qu'après sa mort dans les ouvrages *La cité nouvelle* [Novyj Grad] (1952), *Le chrétien dans la révolution* [Hristianin v revolûcii] (1957), *Le visage de l'Église* [Lico Cerkvi] (1967), *La Russie, l'Europe et nous* [Rossiâ, Evropa i my] (1973), *Controverse sur la Russie* [Tâžba o Rossii] (1982), *Défense de la Russie* [Zaĉita Rossii] (1988). Les thèmes principaux de ses articles philosophiques sont la réflexion sur le sens et les perspectives de l'histoire, des objectifs et des destinées de la culture et de la civilisation, de la religion et de

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

l'Église, la méditation sur le passé de la Russie, sur les malheurs et les succès du temps présent, sur l'avenir social et spirituel qui se dessine, sur les fondements religieux et moraux d'une politique, sur la défense des valeurs de la démocratie. F. cherchait à repenser les rapports entre les destinées historiques et les particularités du développement de la Russie et de l'Europe (en tenant compte de la dialectique complexe et de l'interaction féconde qui jouaient entre la culture nationale russe et la culture européenne), à réévaluer la place et le rôle de l'élite intellectuelle dans la crise spirituelle de la Russie et dans sa renaissance spirituelle future. Il ne douta jamais du potentiel créateur de son pays, même aux heures les plus sombres de la « stalinocratie » (le mot est de F.). La condition principale d'un renouveau spirituel et national pour ce pays était que la liberté politique fût assurée, dans une appropriation de l'héritage spirituel et national propre à la Russie, qui conserverait la dimension européenne de sa spiritualité. Une des priorités était d'éveiller la conscience que la nation devait avoir d'elle-même ; à l'État et à l'Église de savoir stimuler cet éveil. Le thème majeur de toute l'œuvre de F. c'est la philosophie de la culture. Il vise à éviter tout excès anthropocentrique ou théocentrique dans l'interprétation de la culture. Il cherche à montrer que la tradition eschatologique du christianisme, en affirmant l'impossibilité d'atteindre la perfection et la pleine incarnation de l'idéal dans le cadre de la vie terrestre, n'était pourtant pas incompatible avec une reconnaissance des valeurs culturelles et sociales dans leur création ininterrompue (*Eschatologie et histoire* [Èshatologiâ i istoriâ], 1938). En philosophie de l'histoire*, F. rejette toute forme de déterminisme historique, qu'il fût rationaliste, idéaliste, matérialiste, ou religieux. Il part de la conception tragique de l'histoire propre au christianisme – mystère dont le héros unique est l'homme, l'homme libre, non abandonné de Dieu, mais tenté par le mal. L'histoire ne peut être réduite à une succession d'événements, même marquants. Tout essai pour trouver une quelconque « logique » au développement de l'histoire est d'autant plus impuissante à épuiser le sens du devenir de l'homme dans son expérience sociale et culturelle millénaire. Il y a dans l'histoire « une vie interne, à petit bruit » (Vl. Soloviov*), faite des efforts d'une multitude de générations et de personnes et c'est elle précisément, le contenu essentiel du déroulement de l'histoire (*Tragédie de l'intelligentsia*, [Tragediâ intelligencii], 1926 ; *La vérité des vaincus* [Pravda pobeždennyh], 1933 ; *L'orthodoxie et la critique historique* [Pravoslavie i istoričeskaâ kritika], 1937).

Œuvres : *Abelâr*, Pr., 1924 ; *Sv. Filipp, mitropolit Moskovskij*, P., 1928 ; *Svâtye Drevnej Rusi : X-XVII stoletie*, P., 1931, 1985 (M. 1990) ; *Stihi duhovnye. Russkaâ narodnaâ vera po duhovnym stiham*, P., 1935 (M. 1991) ; *Social'noe značenie hristiânstva*, P., 1933 ; *Pis'ma o russkoj kul'ture*, in : *Russkaâ ideâ*, M., 1992 ; *The Russian Religious Mind : Kievan Christianity. The Tenth to the Thirteenth Centuries*, Cambridge, Mass., 1946, *A Treasury of Russian Spirituality*, N.Y., 1948 ; *The Russian Religious Mind*, Vol. 2 : The Middle Ages. The Thirteenth to the Fifteenth Centuries, Cambridge, Mass. 1966 ; *Sobr. soč.* v 12 t., éd. Martis, 2001 ; en franç. : *Ce qui demeure. Réflexions sur la révolution russe*, Aix-en-Provence, 1990.

Études : Bojkov V. F., Sud'ba i grehi Rossii (filsosofsko-istoričeskaâ publicistika G. P. Fedotova), in : Fedotov G. P., *Sud'ba i grehi Rossii*, SPb., 1991-1992, I-II.

V. I. Kouraïev / Trad. R. Marichal

FÉOFAN PROKOPOVITCH (1681, Kiev-1736, SPb.) – homme politique, homme d'Église, théologien. Ses opinions philosophiques se sont formées sous l'influence de valeurs appartenant à la culture européenne, telles que : rationalisme, humanisme, sécularisation de la culture. C'est ce qui l'avait nourri pendant ses études à l'Acad. de

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Pierre Mohila à Kiev, dans les écoles jésuites de Lvov, Cracovie, et dans le collège catholique St. Athanase à Rome – comme en témoignent ses premiers cours de philosophie, au collège Mohila de Kiev en 1707-1709. Ce qu'il affirmait, c'est d'abord que la matière et la forme sont dans une égale mesure au fondement des corps qui se trouvent dans la nature, ensuite qu'entre l'essence et l'existence la distinction se fait dans les concepts, non dans la réalité. Ces idées étaient dirigées contre l'absolutisation de la forme par les thomistes (renvoyant à Platon et Aristote), et contre leurs affirmations, selon lesquelles l'essence et l'existence ne coïncident qu'en Dieu, non en ses créations. Dans son œuvre ultérieure (théologique), on découvre l'influence de Spinoza, Bacon, Descartes et Leibniz. Il fut le premier en Russie à créer une théologie systématique. Il formula l'idée d'une théologie dite « scientifique », dans laquelle l'apologétique se hausse au niveau philosophique et scientifique. Le système de FP affirme l'unité de Dieu et du monde, qui se découvre comme l'unité de leurs forces vives. Son interprétation de l'énergie divine donne la préférence à l'ordre et à la rationalité, sur la liberté qui crée le monde. Dieu, pour lui, n'est libre que dans le sens où il n'est sujet à aucune contrainte extérieure. Cependant, Il agit conformément à la nécessité interne qui est la sienne. D'où vient l'activité du monde ? Elle est à la fois le résultat de la manifestation de Dieu dans le monde, et la conséquence du développement immanent de la nature. Ainsi, l'énergie créatrice, qui est traditionnellement en dehors de toutes les lois, et qui en théologie reste l'apanage de la Divinité, devient également chez FP l'attribut de la nature. La raison et l'harmonie préétablie que FP reconnaît dans le monde lui semblent le signe le plus clair de la présence de Dieu. La réconciliation de l'homme avec l'ordre universel n'est possible que par la raison. Même en théologie, où la raison doit s'incliner devant la foi, la recherche scientifique de vérités religieuses lui semble parfaitement justifiée. FP avait fait sienne l'idée de Leibniz selon laquelle, bien que les vérités de la révélation soient supérieures à celles de la raison, elles ne les contredisent pas. Ayant supplanté vers le milieu du XVIIIe s. la scolastique latine des écoles de M. et de Kiev, le système dogmatique de FP est resté jusque dans les années 20 du XIXe s. pratiquement le seul à pouvoir servir de base à l'exercice de la théologie dans les séminaires russes. Mais « l'affaire de sa vie », ce fut la participation aux réformes de Pierre le Grand. C'est lui qui en 1721, à la demande de ce dernier, élabora le *Règlement ecclésiastique*** [Duhovnyj reglament] document juridique qui, pour diriger l'Église, remplaçait le Concile [sobor] et par le Synode. Le résultat, c'était l'établissement d'un contrôle complet de l'État sur l'Église, ce qui était conforme aux tendances à la sécularisation, impliquées par la théologie de FP, et répondait à l'idéal absolutiste qui s'était affirmé en Russie. Dans sa partie théorique, le *Règlement* reprend les idées du droit naturel* (Pufendorf), qui inauguraient de nouvelles relations entre l'État et l'Église. Le rôle de cette dernière dans le système de l'État, c'était d'éduquer et d'instruire les sujets. Dans la *Juste volonté des monarques* [Pravda voli monaršej] (1722), FP affirmait l'origine divine du pouvoir en tant que tel. Cependant, si Dieu confère le pouvoir au gouvernant, ce n'est pas directement, mais par l'intermédiaire du peuple, dont il dirige la volonté. Ainsi, à la base du pouvoir, à côté de la volonté divine, il y a aussi l'accord du monarque et du peuple. La synthèse théologico-philosophique réalisée par FP dans son système dogmatique, ainsi que son action politique, ouvraient une nouvelle ère dans l'histoire de la pensée russe – et marquaient sa libération par rapport à l'emprise directe de l'Église.

Œuvres : *Soč.*, M.-L., 1961 ; *Filosofs'ki tvori* v 3 t., Kiïv, 1979-1981.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ÉTUDES : Čistovič I. A., *Feofan Prokopovič i ego vremâ*, SPb., 1868 ; Samarin Û. F., « Stepan Âvorski i Feofan Prokopovič », in : *Soč.*, M., 1880, t. 5 ; Gurvič G. D., *« Pravda voli monaršej » Feofana Prokopoviča i eë zapadnoevropejskie istočniki*, Ûr'ev, 1915 ; Morozov P. O., *Feofan Prokopovič kak pisatel'*, SPb., 1880 ; Petrov L. A., *Filosofskie vzglâdy Prokopoviča, Tatićeva i Kantemira*, Ir-sk, 1957 ; Ničik V. M., *Feofan Prokopovič*, M., 1977 ; Venturi F., *Feofan Prokopovic*, Cagliari (Sardinia), 1953 ; Kočetkova N., « Oratorskaâ proza Feofana Prokopoviča i puti formirovaniâ literatury klassicizma », in : *XVII vek*, N° 9, Nauka, L., 1974 ; sur Feofan Prokopovič écrivain, voir : *Histoire de la littérature russe*. Des origines aux Lumières, P., Fayard, 1992.

V. V. Arjanoukhine / Trad. F. Lesourd

FET Afanassi (1820, Novoselki, gouvernorat d'Oriol-1892, M.) – poète et penseur. De 1838 à 1844, étudie à l'Univ. de M. En 1840 paraît son premier recueil de vers. De 1845-1858, il sert dans l'armée en vue d'acquérir la nationalité russe (il était enfant illégitime, d'un noble russe et d'une mère allemande – N. du. T.) et la noblesse héréditaire**. F. trouve un appui philosophique pour sa vie pratique dans la théorie darwinienne de l'évolution. La lutte pour l'existence, affirme-t-il, gouverne toute la vie sur terre. Il fut sans aucun doute fortement influencé par l'idée de Schopenhauer, que le vouloir vivre est la cause de la lutte incessante de tous contre tous (cf. Schopenhauer en Russie*). En 1881, F. traduisit pour la première fois en russe, puis édita *Le monde comme volonté et représentation* ; en 1886, *La quadruple racine du principe de raison suffisante* et *De la volonté dans la nature.* La raison humaine est pour lui un phénomène exceptionnel dans toute la structure du monde, mais il ne faut pas en faire la base de l'édifice du monde : si demain tous les hommes perdaient la raison, cela n'empêcherait pas le monde d'être aussi florissant que sous le règne de l'homme. La raison raisonnante a pour elle les formes « du temps, de l'espace et de la causalité dont la présence constitue l'intellect ». Mais celui-ci reconstruit un monde des phénomènes en fonction de ses capacités propres et ne saurait répondre « du monde réel, dont il ne peut rien savoir », tandis que les déductions de la science sont limitées et varient avec le temps. Cette position philosophique de F. se manifeste dans toute sa poésie, dont l'originalité est de refléter non point tant le monde existant, que les sentiments éveillés par ce monde chez le poète. La ferveur poétique devant l'harmonie de la nature et l'incapacité reconnue de l'intelligence à en expliquer la cause poussaient F. à rechercher l'harmonie hors du monde : « Jean avait parfaitement raison lorsqu'il désignait le *logos* divin comme source du monde visible – celui des phénomènes – et du monde invisible – celui de la force. Le *logos* johannique est hors du monde et entretient avec lui une relation créatrice ». À la suite de Schopenhauer, F. distinguait l'art comme « connaissance de l'essence du monde » de la perception vulgaire des objets séparés « ainsi que de la pensée rationnelle et de la science qui étudient les concepts ». La supériorité de l'art, inaccessible à la science, c'est pour F. la capacité de saisir l'essence de la vie dans son unité, et la lutte des contraires non seulement dans la nature vivante (« le moment de leur union dans l'harmonie est saisissable »), mais dans la création en sa totalité (contradiction entre l'éternité du monde et le caractère éphémère, transitoire de ses manifestations). L'esprit créateur, que F. appelle « soleil du monde », permet au poète de s'arracher aux « ténèbres du quotidien » et de s'élever là où « palpitent les cils d'or des étoiles ». F. était particulièrement séduit par l'interprétation que Schopenhauer donne de la théorie kantienne de l'art comme contemplation désintéressée. Il écrit à son ami le Grand-duc Constantin (poète lui-même, qui signait ses œuvres du pseudonyme K. R.), « *le grand* Schopenhauer, toujours fidèle à lui-même, écrit que l'art et le

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

beau nous font passer du monde épuisant des rêveries indéfinies au monde, libre de tout volontarisme, où règne la pure contemplation : vous regardez la Madone Sixtine, vous écoutez Beethoven, vous lisez Shakespeare, non pour obtenir de l'avancement ou un avantage quelconque ». L'art doit être libre de toute idéologie, y compris celle du bien et du mal : « Le Bien et le Mal, c'est pour l'homme ; la beauté, pour l'artiste ». F. plaçait très haut la personne humaine, et son monde intérieur au même niveau que le monde environnant. « Depuis l'origine, deux mondes / Sont également souverains / L'un d'eux enserre l'homme, / L'autre est mon âme et ma pensée ». Cette faculté de l'âme humaine, pouvoir être en tout point du temps et de l'espace, F. la met en parallèle avec la puissance créatrice de Dieu. Mais seul ce monde particulier qu'est le monde intérieur de l'artiste possède un poids de sens aussi énorme ; c'est précisément son « je » qui constitue le centre du monde ; alors que les âmes, les pensée des autres humains, ne sont que des détails du monde extérieur. F. partageait, surtout vers la fin de sa vie, le pessimisme et la misanthropie de Schopenhauer. Il aimait à dire que la vie est principalement remplie de souffrance et que seul l'art nous transporte dans le monde de la joie et de la beauté pures. Il partageait aussi le « mépris infini » de Schopenhauer « pour le prolétariat de l'intelligence, à tous les grades et dans toutes les fonctions ». Quant à la moralité, F. la mettait au niveau des idées inférieures, jusqu'où la haute poésie ne devait pas s'abaisser. L'artiste doit être libre de toute exigence morale et n'être au service que de la beauté. L'idée de Schopenhauer, que les conceptions de la morale sont inapplicables au monde des phénomènes, F. l'expose également dans sa postface à la traduction de ses œuvres. À comparer les différentes doctrines religieuses, F. donnait sa préférence au christianisme, parce qu'il accueille le monde tel qu'il est. « La voie du salut chrétien est celle de l'humilité devant la nécessité interne d'une loi rigoureuse, et non point un chemin d'orgueil et de rébellion ». Cette façon de saisir l'essence du christianisme montre bien ce qu'est la philosophie de F. : une exultation devant la richesse infinie du monde et la célébration de tout ce qui, dans l'existant, correspond aux idées de l'artiste sur la beauté.

Œuvres : *Soč.* v 2 t., M., 1982 ; *Stihotvoreniâ, poèmy. Sovremenniki o Fete*, M., 1988 ; *Literaturnoe nasledstvo*, XXV-XXVI, M., 1936.

Études : Blagoj D., « Mir kak krasota. O Večernih ognâh » A. Feta, in : *Večernie ogni*, M., 1971 ; Severnikova N. M., « Mirovozrenie A. A. Feta », in : *Vestnik Moskovskogo un-ta,* Ser. 7, 1992. N° 1 ; *A. A. Fet poèt i mysliteľ. K 175-letiû so dnâ roždeniâ A. A. Feta*, M., 1999.

S. M. Sévérikova / Trad. R. Marichal

FEUERBACH EN RUSSIE – la doctrine de F. pénétra en Russie à la fin des années 30 et au début des années 40 du XIXe s. dans la mouvance de l'hégélianisme de gauche. Toutefois son œuvre principale, *L'essence du christianisme* (1841) fit sur les russes une impression bien plus considérable que les œuvres des autres hégéliens de gauche (B. Bauer, D. Strauss, M. Stirner, etc.). Les cercles intellectuels des « années 40 » ont vu dans l'anthropologie philosophique l'aboutissement cohérent d'une conception de l'homme qui ne souffrait pas de comparaison avec les doctrines d'Helvétius et de Kant, pas plus qu'avec la tradition philosophique russe (Radichtchev*, Galitch** et autres). Interdites de publication en Russie, les œuvres de F. furent lues directement dans le texte d'origine en allemand, ainsi que dans les comptes rendus qu'en donnèrent M. Bakounine*, Herzen*, R. Haym, etc. Au cours des années 40-50, le discours de F. devint la théorie à la mode. Dans sa lettre à A. Ruge (janvier 1843), Bakounine ne cache pas qu'il s'agit là à ses yeux du « seul penseur parmi les philosophes capable de

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

proposer une pensée pleinement vivante » ; on trouve des formules semblables chez Biélinski* et Herzen. Dans l'article « À propos d'un drame » qu'il publie, dès 1842, dans la revue *Otiétchestvennye zapiski,* Biélinski fait précéder son texte d'une épigraphe qui est une citation librement traduite d'un passage de *L'essence du christianisme* : « Le cœur sacrifie le genre à la personne, la raison quant à elle sacrifie la personne au genre. L'homme dépourvu de cœur n'a pas de foyer à lui ; la vie de la famille s'appuie sur le cœur, alors que la raison est la chose publique (*res publica*, [obĉestvennoe delo]) » (cf. F., *Œuvres phil. ch.*, [Izbr. filosof. proizv.], M., 1955, II, p. 66). *L'essence du christianisme* fut l'un des ouvrages philosophiques les plus en vogue parmi les partisans de Pétrachevski*. C'est Khanykov** qui fit connaître ce livre au jeune Tchernychevski* ; par la suite ce dernier a souligné l'importance particulière qu'a eue sur son propre développement et sur celui de ses amis l'ouvrage de F. : *Pensées sur la mort et l'immortalité* (1830). Il note dans son journal qu'il a perdu la foi en un Dieu personnel sous l'influence de F. Si le *Principe anthropologique en philosophie* [Antropologičeskij princip v filosofii] de ce même Tchernychevski ne fait pas mention du nom de F. pour cause de censure, il donne à entendre, par tout un jeu d'allusions, qu'il tient la philosophie de F. pour le dernier mot de la science, qui remporte sa pleine adhésion. Il voit dans le philosophe allemand « le seul penseur de notre siècle à même de proposer des concepts parfaitement justes en tout domaine » (Tchernychevski N. G., *Œuvres phil. ch.* [Izbr. filosof. proizv.], III, p. 713, cf. bibl.). Dans ce qui passe pour son testament philosophique, i. e. dans l'« Introduction » à la troisième édition des *Relations esthétiques entre l'art et la réalité* [Èstetičeskie otnošeniâ iskusstva k dejstvitel'nosti] (1888), il note également que, dès sa thèse de doctorat, « il a tenté d'appliquer les idées de F. à la résolution des questions fondamentales de l'esthétique ». L'intelligentsia* populiste* des années 70-80 trouva un puissant intérêt dans une anthropologie philosophique qui s'appuie sur les sciences. Dès son article de jeunesse « Qu'est-ce que l'anthropologie ? » [Čto takoe antropologiâ] (1860), Lavrov* souligne avec insistance l'idée que le parti pris anthropologique propose de fait la véritable explication de « la philosophie de la nature, de la philosophie de l'esprit, de la philosophie de l'histoire, de la philosophie de la personne et de la philosophie de l'art ». L'orientation anthropologique prise par F. s'inscrit ici nettement contre l'idéalisme hégélien. Lavrov soutient que seule une anthropologie philosophique jette les bases sur lesquelles il devient possible d'édifier une philosophie théorétique apte à constituer un « système total » (*Philosophie et sociologie* [Filosofiâ i sociologiâ], I, p. 643, cf. bibl.). La place tenue par F. dans l'histoire de la pensée ne saurait être, à ses yeux, minimisée, car elle a été préparée par toute l'histoire de la science européenne. Cependant sa doctrine est seulement « une phase d'une histoire qui se passe ailleurs » pour laquelle les russes n'ont pas disposé et ne disposent toujours pas des conditions suffisantes. Lavrov défend F. contre la critique superficielle de Fichte le Jeune qui « s'est pris les pieds dans les questions concernant l'âme ». Il critique également E. Dühring, très populaire auprès des populistes, pour avoir réduit la pensée de F. à une philosophie de la religion, tout en reconnaissant que *L'essence du christianisme* a mis au jour les exigences morales de l'homme, source de « toute création religieuse ». Mais au total, pour Lavrov, l'anthropologie philosophique est l'école de la réalité où « chaque être doit être ressaisi dans sa particularité, i. e. dans ce qui constitue sa nature ». Les penseurs préoccupés de philosophie religieuse (Khomiakov*, Kiréievski*, Dostoïevski*, Boulgakov*, Berdiaev*, etc.) n'ont pas, eux non plus, échappé à l'influen-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ce de l'anthropologie feuerbachienne. Ils ont brodé sur ce qui en constitue le thème central en y voyant, pour l'essentiel, une variante spécifique de la religion de la divino-humanité* (Vl. Soloviov*, Boulgakov, Nesmélov*). Faisant un sort, dans la série des penseurs du XXe s., à la sagacité et au talent de F., Soloviov s'élève contre son penchant pour l'aphorisme simplificateur, tel, par exemple, « l'homme est ce qu'il mange » (« der Mensch ist, was er isst »). Signalant le lien logique interne existant entre le matérialisme de F. et la philosophie de Hegel (Soloviov Vl. S., *Œuvres* en 2 t. [Soč. v 2 t.], II, p. 40-41, cf. bibl.), Soloviov retient l'idée de F. concernant la nécessité d'opposer au panlogisme hégélien sans limites une compréhension réaliste de l'homme (l'objet de la connaissance n'est pas le « sujet-objet » désincarné, sans origine assignable, mais l'homme, « personne singulière dans son activité pensante »). L'influence de F. est perceptible dans le jugement que porte Soloviov sur le matérialisme vu comme un maillon nécessaire à côté de la science et de la religion. Boulgakov consacre à F. son essai « La religion de l'anthropolâtrie chez F. » [Religiâ čelovekobožiâ u L. F.] ; il voit dans l'anthropologie philosophique une sorte de « fondement religieux » de la philosophie. Il fait un sort à la conception feuerbachienne de la religion qui fait le lien entre l'homme et Dieu et à ce qui en découle pour l'homme quand il fait l'expérience vivante de ce lien. Imputant à F. une « anthropolâtrie démocratique », Boulgakov écrit que, pour F., l'homme « a créé les dieux à l'image qu'il en porte en lui (ce qui pour autant ne signifie pas qu'il les ait inventés) », montrant par là du même coup « la dichotomie de l'homme scindé en lui-même, relié à lui-même comme à un autre, comme à un second terme, non ancré en lui seul, en son unicité ; être en relation, en coopération, en réciprocité ». Berdiaev ne se contente pas de noter l'influence de *L'essence du christianisme* sur sa propre *Weltanschauung* ; il exploite certaines idées de F. pour édifier son propre personnalisme* et sa propre vision d'un existentialisme* religieux. L'anthropologie de F. est abordée de manière originale par Nesmélov qui, dans les deux tomes de *La science de l'homme* [Nauka o čeloveke], se donne pour tâche de faire servir l'idéologie de F. à un renforcement de l'orthodoxie érigée en « vérité du christianisme ». Oscillant entre accord et polémique, Nesmélov invite l'Église orthodoxe à revisiter son système de coordonnées, en prenant en compte l'homme réel et en se montrant attentive aux « soupçons » émis par l'auteur de *L'essence du christianisme*. L'anthropologie philosophique de F. est sujette à débats parmi les « marxistes légaux »* et les théoriciens de la social-démocratie au début du XXe s. L'intensité de la polémique s'explique par la conviction, répandue chez les « marxistes légaux », que le marxisme ne dispose pas d'un fondement philosophique en propre et que celui-ci doit être obtenu par emprunts faits soit chez Kant soit chez F. C'est à Plékhanov* qu'est due pour sa plus grande part la diffusion des idées de F., diffusion axée pour l'essentiel sur le souci de tirer au clair la place qu'occupe son matérialisme anthropologique dans l'histoire de la philosophie et la relation qu'elle entretient avec le matérialisme dialectique. Ce qui est déterminant dans l'interprétation qu'il donne des idées de F, c'est le travail qu'il effectue en s'appuyant sur la traduction de l'essai de F. Engels (« Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande ») et sur les *Thèses sur Feuerbach* de K. Marx (première publication en russe à Genève en 1892). Quant aux idées propres à Plékhanov, on en trouvera l'expression la plus manifeste dans « Bernstein et le matérialisme », « De l'idéalisme au matérialisme », *Essais sur l'histoire du matérialisme*. Soulignant le caractère spécifique du matérialisme dialectique, Plékhanov ne manque pas soit de rapprocher l'anthropologie philosophique de F. du

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

spinozisme (« la philosophie matérialiste de F., tout comme la philosophie de Diderot, ne sont qu'une espèce de spinozisme »), soit de soutenir que tout se passe comme si « F. ne savait pas qu'il était au XIXe s. le véritable restaurateur du matérialisme du XVIIIe » (Plékhanov G. V., *Œuvres*, [Soč.], p. 19, cf. bibl.). Signalant le rôle décisif joué par F. dans la fondation et dans la mise en valeur du matérialisme philosophique (il est plein d'admiration pour la définition que donne F. : « La véritable relation de la pensée et de l'être est la suivante : l'être est sujet et la pensée prédicat »), Plékhanov soutient que l'anthropologie ouvre la voie qui mène à l'explication de « la religion, de l'éthique et de la vie sociale », non sans ajouter, dans la foulée, que le penseur allemand a été mû par l'exigence obscurément ressentie mais assez puissamment vécue d'une compréhension matérialiste de l'histoire. Dans le domaine éthique, après avoir surmonté le caractère prétendument absolu de l'impératif catégorique kantien, F. a développé, selon Plékhanov, une théorie de la tolérance qu'on peut qualifier d'absolue : indulgence pour les erreurs et les fautes commises par autrui, exigence radicale à l'égard de soi-même. Polémiquant avec Bogdanov* et Berman**, Plékhanov conteste résolument une quelconque proximité entre F et les vues exprimées par J. Dietzgen et plus encore par E. Dühring. Lénine* présente un condensé des *Leçons sur la philosophie de la religion* de F. (1909) et dans *Matérialisme et empiriocriticisme** il lui consacré un chapitre : « L. Feuerbach et J. Dietzgen sur la chose en soi » (ch. 2, § 3), où il souligne l'importance du rôle joué par les idées de F dans la critique de l'idéalisme (« grand matérialiste », « terminologie étrange, déroutante, mais ligne philosophique limpide », « ouverture résolument tournée vers la pratique »). Il signale la critique faite par F. du « positivisme contemporain » (F défend « la causalité objective », « le sensualisme objectif, i. e. le matérialisme », etc.). Dans les *Cahiers philosophiques* [Folosofskie tetradi], il pointe l'étroitesse du principe anthropologique défendu par F. et Tchernychevski. Les années qui suivirent la révolution d'octobre rendirent possible une ample connaissance des idées de F. pour les lecteurs capables de s'intéresser à la philosophie. Cependant la critique suscitée, à la fin des années 20 et au début des années 30, par « l'école » de Déborine* (disciple de Plékhanov) et mettant en cause une interprétation du matérialisme dialectique vu comme un fourre-tout mécanique de dialectique hégélienne et de matérialisme anthropologique contenait une évaluation négative des idées de F. Les années 60-70 virent la traduction ou la réédition des œuvres les plus importantes de F. (cf. *Œuvres phil. ch.,* [Izbr. filosof. proizv], M., 1955, 1965 ; *Histoire de la philosophie* [Istoriâ filosofii], M., 1967, 1974 ; etc.).

ÉTUDES : Černyševskij N. G., *Izbr. filosof. proizv*, I : *Estetičeskie otnošeniâ iskusstva k dejstvitel'nosti.* Predislovie k tret'emu izdaniû, M., 1950 ; III : *Antropologičeskij princip v filosofii*, M., 1951 ; Lavrov M. L., Čto takoe antropologiâ, in : Lavrov M. L., *Filosofiâ i sociologiâ*, M. 1965, I ; du même auteur : « Lûdvig Fejerbah. Istoričeskij etûd », *Ibid.* ; Nesmelov V. I., *Nauka o čeloveke*, Kazan', 1898-1907, I-II ; Solov'ev V. S., *Soč.* v 2 t., M., 1988 ; Plehanov G. V., *Soč.*, M., 1925, XI ; Malinin V. A., Šinkaruk V. I., *Levoe gegel'ânstvo : kritičeskij analiz*, Kiev, 1983.

V. A. Malinine / P. Caussat

FICHTE EN RUSSIE – parce qu'il était considéré comme le disciple le plus marquant de Kant, les idées de F. furent connues en Russie dès le début du XIXe s. En 1804, l'Acad. des Sciences de SPb. songea même à lui attribuer le titre de membre actif. Si la philosophie de F. a suscité un tel engouement, elle le doit à la hauteur des exigences qu'elle formulait dans le domaine moral, à l'optimisme remarquable des

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

horizons qu'elle ouvrait. Dès le début du siècle un disciple de F., le professeur Schad**, vit et travaille en Russie. Le premier contact direct des Russes avec la philosophie de F. se produit dans le contexte des événements de 1813-1814. Dans les *Discours à la nation allemande*, les Russes ont vu le principe de la *narodnost**, l'invitation à découvrir dans leur histoire un Moi qui est à lui-même sa propre origine. L'influence de F., manifeste dans les idées hostiles au régime monarchique, se retrouve dans les œuvres de Herzen*, Tchaadaïev* et tout particulièrement Biélinski*. En outre, c'est F. qui a préparé le terrain, sur le plan théorique, à l'action révolutionnaire d'un Bakounine*, qui à son tour a familiarisé les intellectuels russes avec les plus grands philosophes allemands. Ce n'est cependant pas F., mais Schelling qui a exercé l'influence la plus forte en Russie (cf. Schelling en Russie*). L'une des causes en est que, dans la philosophie russe, l'accent est mis sur les questions qui portent non sur l'épistémologie, mais sur l'ontologie*. Le Moi transcendantal ou absolu de F., plus que le Moi corporel et sensible, a été perçu à l'extrême comme un Moi « Saint », voire « Divin », qui réalise ses plus hauts exploits dans la pratique de la science. Biélinski va jusqu'à déclarer qu'« il y a du Robespierre dans le fichtéisme et que, dans la nouvelle théorie, on flaire l'odeur du sang ». Mais c'est sur un autre ton qu'il s'exprime quand il expose les raisons qu'il donne de sa rupture avec la philosophie hégélienne. Si, d'une part, il ne veut pas se faire « le porte-parole de l'universel » aux dépens de l'individuel, de la personne, il ne peut pas, d'autre part, sacrifier l'individuel au profit de l'incarnation terrestre de ce même « universel ». Souhaitant en fait libérer la science des « spectres » du transcendantalisme et de la théologie, Biélinski voit dans le Moi fichtéen le tailleur de pierre de la raison, qui, d'un matériel brut dépourvu de raison, tire le droit et la morale. Tchaadaïev est un des premiers à tenter d'évaluer la théorie fichtéenne de la connaissance. Reconnaissant chez F. une « philosophie trop imbue d'elle-même », il penche plutôt vers Kant. Pour Tchaadaïev, F. accorde au Moi une « extension exagérée », ce qui le voue à l'échec. À la fin du XIXe s., le regain d'intérêt pour Kant en Russie* se traduit par un certain degré de reconnaissance porté à la philosophie de F. Pour les philosophes russes qui s'estiment disciples de Kant et de Schelling, nombreux sont ceux qui tentent de déterminer la place de F. dans l'histoire de la philosophie. Mais le fichtéisme russe, tout comme la philosophie russe dans son ensemble, ne s'est jamais restreinte aux problèmes qui intéressent la seule histoire de la philosophie. Dans sa thèse « L'éthique de Fichte », Vycheslavtsev* défend en fait sa propre anthropologie originale, personnelle, qui prend appui, selon lui, sur la manière dont chez F. est posé le problème de la dynamique de la substance spirituelle. Vycheslavtsev souligne les éléments d'irrationalisme présents chez F., la tension profonde qui porte ce dernier vers l'Absolu, lequel ne se donne pas « par concepts ». Deux ans auparavant, I. Ilyine* avait pris position à l'égard de F. Dans le grand article qu'il lui consacre, il détecte une contradiction entre l'épistémologie de F. et sa conception religieuse du monde. Interprétant le Moi absolu comme un Moi divin et plaçant ce dernier au « cœur même du spirituel », Ilyine parvient à l'idée d'une « pluralité de la Divinité », ce qui ne se trouve pas chez F. « En soi il n'existe, rigoureusement parlant, qu'un seul Dieu », écrit F., entendant par là que le Moi absolu n'est que l'image de Dieu. Berdiaev* a une manière bien à lui de comprendre F. Il l'accuse de faire de son éthique une morale de « l'espèce », dévoilant son caractère totalement bourgeois. Pour Berdiaev, le Moi fichtéen n'est pas débarrassé de la « pesanteur matérielle de ce monde », il ignore tout d'un « Troisième Testament », de la révélation anthropologique. Mais la philosophie

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

des « aristocrates de l'esprit », proposée par Berdiaev, signifie un retour caractérisé aux positions soutenues par les romantiques allemands qui exaltent la génialité et la liberté individuelle. Le « néofichtéisme » ne connut pas une grande diffusion en Russie. S'il y eut une tendance de ce genre, elle demeura cantonnée pour l'essentiel dans un idéalisme qui se réclamait de la logique transcendantale. Cette tendance réunit des philosophes russes qui avaient suivi les séminaires de Windelband, Husserl, Rickert, Natorp et qui se sont regroupés autour de la Revue internationale *Logos**. La période qui suit les événements d'Octobre voit la publication en Russie de quelques œuvres de F., de quelques monographies soucieuses de présenter différentes facettes de sa philosophie et de replacer F. dans le contexte de l'époque contemporaine. On fera un sort particulier aux travaux de P. Gaïdenko*, qui a mis au jour l'évolution des conceptions théorétiques de F., en la reliant à une tentative pour se débarrasser des contradictions internes inhérentes au concept de liberté. Poursuivant la tradition de la logique transcendantale propre à la philosophie russe, en avril 1992 fut fondée la *Société J. G. Fichte*. À Oufa et à M. des philosophes organisent conjointement des colloques qui se donnent pour tâche d'étudier les moyens propres à faire prendre conscience de l'unité systématique du savoir, à explorer les perspectives permettant d'appliquer les résultats de la pratique scientifique aux différentes sciences, à analyser la situation du monde contemporain.

ÉTUDES : Ojzerman T. I., *Filosofiâ Fihte*, M., 1962 ; Gajdenko P. P., *Filosofiâ Fihte i sovremennost'*, M., 1979 ; Gajdenko P. P., *Paradoksy svobody v učenii Fihte*, M., 1990 ; Luk'ânov A. V., *Problema duhovnogo « Â » v filosofii I. G. Fihte*, Oufa, 1993.

A. V. Loukianov / Trad. P. Caussat

FILIOQUE – ajout dogmatique au texte du *Credo* de Nicée-Constantinople, introduit d'abord par le Ier Concile de Tolède en 400, puis par l'Église franque (sous Charlemagne, au IXe s.), et finalement adopté à Rome vers 1014-1015. Il affirme que l'Esprit Saint de toute éternité « procède » du Père et du Fils. C'est l'une des principales divergences dogmatiques entre les Églises d'Orient et d'Occident. Pour un philosophe religieux qui tente d'expliquer rationnellement la dialectique des principes divins, le rapport au F. a une importance fondamentale et influe sur son orientation confessionnelle. Le principal argument des penseurs orthodoxes dans leur critique du F., c'est qu'il introduit un principe hiérarchique dans la Trinité, il nie l'égalité des trois Personnes divines, établit leurs rapports sur un plan purement logique, et donne à la raison des prétentions excessives, qui menacent son intégrité. Khomiakov*, polémiquant avec les confessions occidentales, estimait que « celui qui a répudié l'esprit d'amour et s'est privé des dons de la grâce ne peut plus posséder le savoir intérieur, c'est-à-dire la foi, mais se limite à un savoir purement extérieur ; pour cette même raison il ne peut connaître que les mystères divins extérieurs, et non intérieurs ». Les communautés chrétiennes qui confessaient le F. se sont coupées de l'Église et « ont dû confesser un envoi purement extérieur de l'Esprit Saint à toute la création – alors qu'il a été envoyé non par le Père seul, mais aussi par l'intermédiaire du Fils » (*L'Église est une* [Cerkov' odna], p. 12, cf. bibl.). Khomiakov voit dans le F. la cause lointaine du protestantisme, car son ajout, dans l'Église romaine, a entraîné « l'avènement du règne de la logique rationaliste ». Pour Karsavine*, ce qui est fondamental, c'est que le Père n'est pas seulement une hypostase, mais l'essence (*ousia*) qui hypostasie, dans laquelle les trois hypostases sont une. « Si on pense la procession de l'Esprit Saint comme du Père *et* du Fils, alors il faut penser une unité particulière du Père et du Fils,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

qui ne relève pas de l'essence… S'il en est ainsi, l'hypostase de l'Esprit est appauvrie et amoindrie par rapport aux deux autres, qui possèdent en plus quelque chose en commun, quelque chose qui n'est pas compensé par une relation qui serait spécifique de l'Esprit au Père et de l'Esprit au Fils, car une telle relation, s'il procède à la fois de tous les deux, est impossible ». La tentative de mettre au même niveau les deux premières hypostases conduit selon lui à amoindrir l'Esprit Saint en tant qu'hypostase, et donc à rabaisser son œuvre. Lossev* faisait découler du F. toute la spécificité de la culture occidentale, dont le fondement est une identité de fait entre la matière et l'idée, une corporéité d'ordre sculptural, païenne. Dans le F., à ses yeux, l'agnosticisme rencontrait le positivisme* : « La première hypostase devient un signe abstrait, la seconde le seul *eïdos* concevable pour la pensée, et la troisième, pratiquement, une « qualité » et une « action », la force réelle et la réalité effective, concrète, de Dieu » (*Essais sur le symbolisme antique et la mythologie* [Očerki antičnogo simvolizma i mifologii], p. 881, cf. bibl.). C'est dans le rapport à l'Esprit Saint que prend sa source, pour Lossev, la différence fondamentale entre les cultures occidentale et orientale, « car les dogmes sont le reflet de la vie réelle des gens, dans sa dimension sociohistorique, à une époque donnée, et de ce point de vue ils sont essentiels » (*Vladimir Soloviov et son temps* [Vladimir Solov'ev i ego vremâ], p. 423, cf. bibl.). Tout autre était le rapport au F. de Vl. Soloviov*, qui prêchait la réunion des Églises sur la base de la primauté du souverain pontife romain. Dans son livre écrit en français, *La Russie et l'Église universelle* (1889), il tente de donner un fondement logique au F. Pour lui, les trois formes de l'être divin désignent le rapport de Dieu à Sa propre substance. La troisième forme – possession absolue de Dieu par Lui-même, unité de Son être et de Sa manifestation –, correspond à la troisième hypostase, celle de l'Esprit Saint, et provient des deux premières ; en elle, Dieu achève Sa manifestation et retourne en Lui-même.

ÉTUDES : (Il est absolument impensable de donner une bibliographie un tant soit peu exhaustive sur ce sujet. On n'a pas d'autre ambition que de proposer ici quelques repères. N. du. T.) Bolotov V. V., *K voprosu o filioque*, SPb., 1914 ; Karsavin L. P., *Noctes Petropolitanae*, in : *Malye soč.*, SPb., 1994 ; du même auteur : « Uroki otrečënnoj very », in : *Evrazijskij vremennik*, 1925, N° IV ; du même auteur : « O sučnosti pravoslaviâ », in : *Problemy russkogo religioznogo soznaniâ*, Berlin, 1924 ; du même auteur : Vostok, zapad i russkaâ ideâ, in : Âstrebickaâ A. L., *Istorik-medievist – Lev Platonovič Karsavin*, M., 1991 ; trad. franç. : « L'Orient, l'Occident et l'idée russe », in : *Istina*, 1972, N° 3-4, p. 311-344 ; Losev A. F., *Očerki antičnogo simvolizma i mifologii*, M., 1993 ; du même auteur : *Vladimir Solov'ev i ego vremâ*, M., 1990 ; Solov'ev V. S., *Istoriâ i budučnost' teokratii*, in : *Sobr. soč.*, SPb., 1911, repr. Bruxelles 1966, IV ; du même auteur : « Dogmatičeskoe razvitie cerkvi », *Ibid.* (Bruxelles, 1969), XI, p. 1-67 ; du même auteur : Rossiâ i vselenskaâ cerkov', *Ibid.*, p. 143-350 ; en franç., *La Russie et l'Église universelle*, F.-X. de Guibert, 2008 ; du même auteur : *La grande controverse*, P., 1953 ; Homâkov A. S., « Cerkov' odna », in : *Soč.*, M., 1994, II ; voir également (édition très largement commentée) : Cavazza A., *« La Chiesa è una » di A. S. Chomâkov*, Edizione documentario-interpretativa, Bologne, 2006 ; Homâkov A. S., « Neskol'ko slov pravoslavnogo hristianina o zapadnyh veroispovedaniâh (po povodu brošûry g. Loransi) », *Ibid.* ; en franç. : Khomiakov A. S., « Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales à l'occasion d'une brochure de M. Laurentie », in : *L'Église latine et le Protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient* (intr. Jean-Noël Lemarchand), Vevey, 2006 ; Mejendorf I., « U istokov spora o filioque », in : *Pravoslavnaâ mysl'*, 1953, N° 9 ; Evdokimov P., *L'Orthodoxie*, Neuchâtel, 1959, p. 136-140 ; Le Guillou M.-J., « La critique du Filioque de L. P. Karsavine », in : *Istina*, 1972, N° 3-4, p. 293-309 ; Batut J.-P., « Le Filioque, pomme de discorde entre l'Orient et l'Occident ? », in : *Lev Karsavin et la pensée russe du XXe siècle*, Revue des Études Slaves, N° 68, III, p. 385-398 ; Lesourd F., « La

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

question du Filioque entre chrétientés d'Orient et d'Occident », in : *Slavica occitania*, N° 9, 1999, Toulouse, p. 17-31.

A. P. Kozyrev / Trad. F. Lesourd

FIODOROV Nikolaï (1829, Klioutchi, région de Tambov,-1903, M.) – penseur religieux, créateur d'un système utopique, précurseur du cosmisme* russe. À partir de 1854, enseigne l'histoire et la géographie dans différents établissements scolaires. Bibliothécaire au Musée Roumiantsev à partir de novembre 1874, il bénéficie durant cette période d'une grande audience au sein de l'intelligentsia* scientifique, philosophique, artistique et littéraire de M. Bien qu'il ait été en relation avec Tolstoï*, Soloviov*, Tsiolkovski*, Dostoïevski*, son nom et ses idées demeurent inconnus d'une large frange de l'intelligentsia, car de son vivant sa pensée n'est pas diffusée de façon systématique mais fragmentaire, principalement au travers de ses manuscrits ou bien oralement, lors de conversations. Ce n'est qu'à partir du milieu de l'année 1901 qu'elle fait l'objet de discussions plus approfondies, critiquée ou carrément rejetée par les uns, profondément comprise et appréciée par les autres. Mais F. se sent dans une solitude spirituelle quasi complète. Il meurt dans un hôpital pour indigents. Après sa mort, son système philosophique a été publié en 2 volumes (I, Verny, 1906 ; II, M., 1913) sous la rédaction de Kojèvnikov* et Peterson, avec pour titre *La philosophie de la cause commune** [Filosofiâ obĉego dela]. À cause de la connotation religieuse de ses travaux et de leur critique du socialisme, F. a été longtemps exclu du champ de vision des philosophes soviétiques. La publication de ses œuvres en 1982 (dans la collection « Filosofskoe nasledie » [L'héritage philosophique]) permet pour la première fois une large diffusion de ses idées auprès des lecteurs, mais certains points importants en restent exclus à cause de la censure en vigueur. F. aborde les problèmes traditionnels de la philosophie russe sous un angle original, recherchant les causes profondes du mal et à partir de là, élaborant un projet destiné à le surmonter. Dans son analyse, F. définit la société et son passé comme une chaîne ininterrompue d'exterminations – d'un peuple par un autre, des anciennes générations par les nouvelles, au travers de relations régies par un esprit d'hostilité réciproque, de « non-parenté ». C'est la conséquence, à son tour, de la dépendance où la vie humaine se trouve par rapport à la nature, par rapport aux lois de la finitude et de la mort. Dans ces conditions, chaque individu distinct doit avant tout résoudre les problèmes de sa survie, ce qui le conduit à s'isoler. Une structure sociale fondée sur un tel égoïsme apparaît comme « une forme dépassée de l'univers », « zoomorphe », une « immaturité » de l'humanité. Afin de dépasser cet état immoral, celle-ci doit d'abord prendre conscience que son ennemi principal, ce sont les forces aveugles de la nature, et qu'il faut s'unir pour les combattre ; en partant, selon F., de la dette morale qu'ont « les fils et les filles des hommes » envers leurs « pères », les ancêtres et tous les morts, et qui consiste à les « ressusciter », à les rendre à la vie qui leur a été ôtée du fait des hommes ou de la nature, à la suite de combats, guerres, famines, fléaux naturels ou autres. Parvenir à cette union de l'humanité est une nécessité à la fois pour éviter la catastrophe écologique qui menace la Terre, et pour apporter de la rationalité dans la nature, autrement dit pour réguler les processus naturels. La mort est un phénomène temporaire, provoqué par « l'ignorance » et « l'immaturité » de l'espèce humaine privée de son unité et divisée en classes : savants et non-savants, riches et pauvres, croyants et non-croyants ; la cause principale en est dans la séparation entre pensée et action, raison et volonté, science et morale, raison pratique et raison théorique. C'est pourquoi le progrès non

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

plus n'a pas de valeur positive aux yeux de F., car il n'éradique pas le mal, qui est le moyen naturel de subsistance, il ne fait que lui apporter quelques correctifs et améliorations insignifiantes ; plus encore, le progrès en lui-même est un mal, un « enfer », puisqu'il nie la nécessité et la possibilité qu'ont les « fils » de s'unir pour ressusciter leurs « pères » – d'où la nécessité de remplacer le progrès par « l'œuvre commune ». La « non-parenté », c'est « l'esprit des cités », la « civilisation », qui a remplacé la fraternité, c'est « l'idée d'État » qui s'oppose au « sentiment de la patrie ». Dans l'œuvre de résurrection*, F. accorde un rôle important à la science et aux savants en tant que « classe » dotée d'un savoir indispensable, de la capacité et de la possibilité de rétablir cette « parenté » perdue. De classe fermée qu'ils étaient, les savants se transformeront en « commissions temporaires », tous les membres de la société se feront chercheurs à leurs côtés : le monde entier, l'Univers et l'homme lui-même seront l'objet de leur activité cognitive, la plénitude du savoir devenant leur but. La science idéale est la science « rurale », car elle forme un tout et une unité avec la vie. La structure sociale idéale est la psychocratie*, fondée sur l'idée d'une parenté, ou d'une fraternité, commune. C'est le premier stade pour parvenir à une union d'ordre supérieur. Le but à atteindre à ce niveau est la connaissance, et la connaissance de soi, afin de surmonter la division et de parvenir à la résurrection universelle. Les données obtenues grâce à la connaissance mutuelle et à la connaissance de soi serviront de moyen pour restaurer dans la pensée l'image des ancêtres, condition indispensable parmi d'autres pour une véritable résurrection. Le devoir de résurrection ou « supramoralisme », ce n'est pas seulement une morale supérieure et absolue, c'est le christianisme lui-même, la transformation de ses dogmes en commandements. F. fonde sa compréhension de l'essence et des buts de l'humanité sur un christianisme conçu de façon active et revu de façon critique. Le christianisme est la seule religion capable de conduire l'humanité sur la voie du salut commun, mais, si elle n'y est pas parvenue jusqu'à présent, c'est à cause d'une conception erronée de la « Bonne Nouvelle », transformée en lettre morte à défaut d'être mise en application, et de la foi comprise comme moyen de salut individuel et non pas collectif, alors que ce dernier est le seul possible et digne de l'humanité. Plusieurs postulats importants, que F. envisage dans une perspective non traditionnelle, se rattachent à cette idée : entre autres la conception d'un Dieu suprêmement bon et aimant, comme « Dieu de nos pères non pas morts mais vivants », qui désire la restauration du monde en l'état d'immortalité, le retour de tous sans exception en un paradis construit par les hommes eux-mêmes, ayant pris conscience qu'ils devaient se faire les instruments de Sa volonté. Comme arguments à l'appui de sa thèse selon laquelle l'œuvre de transformation active est par excellence celle de l'homme, qui a son modèle dans le Christ, F. utilise les dogmes fondamentaux du christianisme, les trois Personnes divines et des deux natures du Christ. La société humaine, communauté formée à la manière d'un organisme, doit prendre la Sainte Trinité pour modèle, sans confusion ni séparation, unie par l'amour parfait entre les Personnes Divines, le Dieu-Père, le Dieu-Fils et le Dieu-Saint-Esprit (ce dernier étant pour F. la Fille). C'est le manque d'amour et lui seul qui est cause de la mortalité des hommes, et c'est pourquoi l'avenir doit être l'époque de la Sainte Trinité. La prophétie biblique concernant la fin des temps et le Jugement Dernier n'a pas, aux yeux de F., un caractère absolu, c'est une mise en garde. Elle ne se réalisera que si le genre humain garde son attitude passive, et ne parvient pas à la pleine conscience de la volonté Divine. Les conceptions eschatologiques de F. sont pénétrées de l'idée d'*apokatastasis* générale

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

(de salut). F. considère le processus historique à travers le prisme de l'œuvre commune, et sa critique du capitalisme et du socialisme est faite de ce point de vue. La résurrection des ancêtres, la « patrofication », suppose le retour à la vie des « pères » sous une forme nouvelle, corporelle certes, mais transfigurée et capable de s'autocréer à partir d'éléments non organiques. L'humanité dans cette perspective doit apprendre à maîtriser non seulement le mouvement de la Terre et ses phénomènes atmosphériques mais aussi le système solaire et l'Univers. F. prête un rôle important à l'État russe dans la réalisation de l'œuvre commune car il en possède les conditions premières indispensables, le patrimoine foncier, l'existence de la commune rurale* [obĉina], la situation géographique, la conscience de la « culpabilité » etc. Les théories de F. ont suscité des réactions très diverses. Sa pensée, à première vue, et si on la prend au pied de la lettre, peut déconcerter. Pourtant elle a exercé une forte influence sur les penseurs russes, aussi bien dans le domaine des sciences (Oumov**, Tsiolkovski*, V. Vernadski*, Tchijevski* et al.), que dans le domaine de la philosophie religieuse (Vl. Soloviov*, Berdiaev*, Zenkovski*, Florovski*, V. Ilyine*, Fédotov*, Frank*, Boulgakov*, Gorski**, Setnitski**…).

Œuvres : *Soč.*, M.,1982 ; « Faust » Gete i narodnaâ legenda o Fauste, in : *Kontekst*, 1975, M., 1977.

Études : Koževnikov V. A., *Nikolaj Fedorovič Fedorov*, M., 1908, M., 2004 ; Florovskij G., *Puti russkogo bogosloviâ*, P., 1937 (Vilnius, 1991) ; Pazilova V. P., *Kritičeskij analiz religiozno-filosofskogo učeniâ N. F. Fedorova*, M. 1985 ; Semënova S. G., *Nikolaj Fedorov : tvorčestvo žizni*, M., 1990 ; *Filosofiâ bessmertiâ i voskrešeniâ*, M., 1996, 1-2 ; *Filosof buduĉego veka Nikolaj Fëdorov*, M., 2004 ; *Na poroge grâduĉego. Pamâti Nikolaâ Fëdoroviča Fëdorova*, M., 2004 ; *N. F. Fëdorov : pro et contra*, M., 2004 ; Lukashevich S. N., *F. Fedorov (1828-1903). A Study in Russian Europsychian and Utopian Thought*, Newarh-L., 1977 ; Hagemeister M., *Nikolaj Fedorov, Studien zu Leben, Werk und Wirkung*, München, 1989 ; Ludmila Koehler, *N. F. Fedorov : the Philosophy of Action*, Institute for the Human Sciences, Pittsburgh, PA, USA, 1979 ; Taras Zakydalsky, Ph.D. thesis, *N. F. Fyodorov's Philosophy of Physical Resurrection*, Bryn Mawr, 1976, Ann Arbor, MI, USA ; G. M. Young, *Nikolai F. Fedorov. An Introduction*, Nordland Publishing Co., Belmont, MA, USA, 1979 ; voir également : Berdâev N. A., *Tipy religioznoj mysli v Rossii*, Sverdlovsk, 1991.

N. G. Bykh / Trad. C. Brémeau

FLORENSKI Pavel (1882, Evlakh (aujourd'hui en Azerbaïdjan) – 8.12.1937) – penseur religieux, homme de science. Enfance à Tiflis et à Batoum, où son père, ingénieur des ponts et chaussées, construisait la route militaire Batoum – Akhaltsykh. Études au lycée classique de Tiflis où il côtoie D. Bourliouk, A. Eltchaninov**, Vl. Ern*, L. Rosenfeld (Kamenev). Au cours de l'été 1899, il traverse une crise spirituelle qui lui montre les limites de la physique et éveille son intérêt pour les choses religieuses en même temps que son « idéalisme mathématique » – « certitude radicale que toutes les lois possibles de l'être sont déjà contenues dans les mathématiques pures comme une première manifestation concrète, et donc susceptible d'être utilisée, des principes de la pensée ». Cette conviction l'incite à « bâtir pour lui-même une vision du monde reposant sur un approfondissement de la connaissance mathématique » (cf. *Travaux théologiques* [Bogoslovskie trudy], XXIII, p. 366). En 1900, F. entre à la faculté de physique et mathématique de l'Univ. de M. (en mathématiques pures). Il subit l'influence de Bougaïev*, dont il enrichira l'enseignement sur le discontinu (arithmologie**) par la théorie des ensembles de Cantor. Son livre *Des symboles de l'infini* [O simvolah beskonečnosti] (1904) fut le premier sur la théorie des ensembles à paraître en Russie.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Sa thèse sur « Les particularités des courbes planes comme lieux de rupture de leur continuité », était conçue comme une partie d'une grande étude philosophique : « La discontinuité comme élément d'une vision globale du monde ». La synthèse de la théorie des ensembles de Cantor et de l'arithmologie de Bougaïev lui apparaît comme la méthode universelle pour résoudre les problèmes non seulement des mathématiques, mais d'autres domaines de la science (« synthèse philosophico-mathématique »). De plus, il considère le point et le nombre comme une monade vivante, « un organisme primitif pensant ». Parallèlement à ses études mathématiques, F. prend une part active aux travaux de la Société étudiante d'histoire et de philologie, fondée par S. Troubetskoï*, qui au reste dirige son étude sur « L'Idée de Dieu dans la République de Platon », tandis que Lopatine*, qui préside la section philosophique de la Société, le guide dans son travail « L'enseignement de J. Stuart Mill sur l'origine inductive des concepts géométriques ». En septembre 1904, sur les conseils de l'évêque Antoine (Florensov), F. entre à l'Acad. de théologie de M., dans laquelle à partir de septembre 1908, il est chargé de cours à la chaire d'histoire de la philosophie. En avril, il est ordonné d'abord diacre, puis prêtre, par le recteur de l'Acad., Théodore Pozdéievski, évêque de Volokolamsk. En 1912, il dessert à Serguiev Posad (où se trouve le monastère de la Trinité-Saint-Serge, qui abrite l'Acad. de théologie) l'église du refuge des infirmières de la Croix-Rouge. Comme professeur à l'Acad., F. inaugura tout une série de cours originaux : histoire de la philosophie de l'Antiquité, philosophie de la culture et du culte, philosophie kantienne, dont seuls quelques éléments ont été publiés (« Limites de la gnoséologie », *in : Messager théologique* [Predely gnoseologii, in : Bogoslovskij vestnik] ; *Le sens de l'idéalisme* [Smysl idealizma] ; *Les premiers pas de la philosophie* [Pervye šagi filosofii]). Il renouvelle et approfondit la lecture de Platon. Lossev* écrit : « La nouveauté de l'apport de Florenski à l'intelligence du platonisme, c'est son enseignement sur le Visage [lik] et la magie du nom*. L'Idée Platonicienne est expressive, elle est douée d'un visage vivant aux contours bien nets » (*Essais sur le symbolisme et la mythologie antiques* [Očerki antičnogo simvolizma i mifologii], M., 1993, p. 692 – 693). L'être vivant est une manifestation éclatante de l'idée. L'idée est une unité-monade, mais d'un genre particulier : « unité infinie ». Les idées de Platon correspondent au nom. « L'objet de la connaissance – l'idée platonicienne, – correspond directement au nom, dont seul l'exercice d'une sorte de magie permet de concevoir la force interne. Et ces noms lourds de sens ont aussi peu de rapport avec les dénominations courantes que les idées de Platon avec les concepts vides des ratiocinations » (Florenski, *Les racines pan-humaines de l'idéalisme* [Obĉečelovečeskie korni idealizma], p. 191, cf. bibl.). Ainsi, pensait F., l'idée de Platon, unité, renferme en elle le verbe/force/substance qui donne forme à l'existence même de la chose. En 1908 était paru dans le N° 2 de *Voprosy religii* la première variante de *La colonne et fondement de la vérité* [Stolp i utverždenie istiny]*, qui donna ensuite sa thèse de magistère** *De la vérité religieuse. Essai de théodicée orthodoxe* [O Duhovnoj istine. Opyt pravoslavnoj teodicei], soutenue en 1914. Après quoi il se voit attribuer la chaire d'histoire de la philosophie de l'Acad. en qualité de professeur extraordinaire. La même année paraît en édition séparée le plus célèbre de ses travaux, *La colonne et fondement de la vérité* (M., éd. « Pout »). Tendre vers une synthèse de la foi et de la raison, de l'intuition et du raisonnement, de la théologie et de la philosophie, de l'art et de la science : tels sont les objectifs qu'il donne à sa vie. Étranger à l'abstraction, dans ses *Illusions en géométrie* [Mnimosti v geometrii] (1922) il appelle sa philosophie

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

une « métaphysique du concret ». En cela, il suit la tradition de la pensée philosophique russe, celle de Soloviov* dans sa *Critique des principes abstraits* [Kritika otvlečennyh načal]. Le problème de fond de l'ontologie comme de la théorie de la connaissance* était de faire émerger la langue des symboles. L'être a deux modes interdépendants – à la fois tourné à l'intérieur, concentré et enraciné dans sa propre profondeur et en même temps manifesté vers l'extérieur par ses énergies** –, dont les véhicules sont les noms et les mots, qui ne sont rien d'autre que l'être tel qu'il se découvre à l'homme, et pour cette raison sont les symboles de l'être. Pour F. « le verbe, en tant qu'acte de connaissance, transporte l'esprit au-delà des limites de la subjectivité et touche à un monde qui se situe au-delà de nos états psychologiques personnels. De par sa nature psycho-physiologique, le verbe n'a rien d'immatériel, comme une fumée qui se diffuserait dans le monde ; il nous met face à face avec la réalité et, par suite, atteignant son objet, il peut autant être révélation de cet objet en nous que révélation de nous-même en lui et devant lui » (*Sur la ligne de partage des eaux de la pensée* [U vodorazdelov mysli], p. 287, 281, cf. bibl.). Le processus de connaissance, pour F., est l'alliance de l'être connaissant avec l'objet de la connaissance, une interaction de leurs énergies. Le langage exprime la relation cognitive au monde, il est double, à la fois système stable et activité vivante de l'esprit. Cette bi-unité pleine d'intensité est la condition d'existence du langage. F. était partisan des onomatodoxes*, voyant dans le courant contraire une volonté de détruire les symboles, analogue à l'iconoclasme, résultat de l'influence du positivisme. F. voyait dans l'antinomisme* l'une des caractéristiques essentielles de l'être dans son état actuel de déchéance, qui rend toute activité de la raison antinomique. Seul la prouesse** de la foi et de l'amour permet de dépasser l'antinomie. « Le fil conducteur de sa réflexion en matière d'histoire et de culture, écrit-il dans le résumé de sa thèse, est la négation de la culture comme processus unique dans le temps et dans l'espace, et donc par voie de conséquence celle de l'idée d'évolution, celle d'un progrès de la culture. Quant à la vie des cultures prises séparément, elle obéit à l'alternance de deux modèles : celui du Moyen Âge et celui de la Renaissance ». De ce point de vue, la culture médiévale, type objectif, est marquée par l'intégralité et la cohérence, la *sobornost'**, le caractère dialectique et le dynamisme, l'activité, le principe volontaire, le pragmatisme (de l'action), le réalisme, la dimension synthétique, l'arithmologie, le concret et la concentration. À l'opposé, la culture dite de la Renaissance (type subjectif) a pour caractères : la dispersion, l'individualisme, l'élément logique, statique, passif, l'intellectualisme, le sensualisme, l'illusionnisme, la tendance à l'analytique, à l'abstrait et au superficiel. La culture de la Renaissance européenne s'achève au début du XXe siècle, F. en est persuadé, et déjà il aperçoit les premières pousses d'une culture d'un genre nouveau. La vision du monde qui lui est propre correspond à la structure de pensée des XIVe et XVe siècles du Moyen Âge russe. La loi fondamentale du monde est celle de l'entropie, envisagée par lui comme renforcement du chaos dans tous les domaines du monde. Au chaos s'oppose le *Logos*. La culture médiévale qui plonge ses racines dans le culte lutte consciemment contre la culture de la Renaissance qui fait de l'homme un Dieu et porte en elle le principe du chaos. La foi détermine le culte et le culte détermine la conception du monde d'où procède ensuite la culture. Pour F. la culture n'est pas en elle-même une valeur première et autosuffisante. Pour définir une authentique échelle des valeurs il faut dépasser le cadre de la culture et se référer à des valeurs supérieures. F. voit cette valeur dans le culte qui réunit transcendant et immanent, sensible et rationnel, spiri-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tuel et charnel. À n'importe quelle époque, l'œuvre créatrice peut donner accès à « la totalité édénique », fonction de cette harmonie spirituelle qui est à la portée de l'homme, cachée au plus profond de sa personne. L'espace est pour lui une question majeure dans l'art et en général dans l'intelligence du monde. Cette conviction l'amène à repenser les concepts de perspective directe et de perspective inversée, comme types historiques concrets de représentation picturale correspondant respectivement à la vision du monde de la Renaissance et à celle du Moyen Âge. Ce qui l'amène dans son étude *l'Iconostase* [Ikonostas] à considérer l'icône* comme le symbole pictural par excellence des réalités spirituelles. Non seulement il met en évidence la valeur spirituelle de ce type de représentation picturale, il montre aussi la valeur symbolique de ses composants matériels. Étudiant par quels moyens directement liés à sa *Weltanschauung* l'artiste reproduit le rapport spatio-temporel au représenté, F. considère que le devoir de l'artiste est de trouver une organisation de l'espace-temps capable de symboliser objectivement la réalité aux multiples strates, allant au-delà de ce qui est visible pour les sens, de l'écorce naturaliste du contingent, pour atteindre au permanent, à l'invariable au cœur du réel (*Analyse de la spatialité et du temps dans les œuvres artistiques* [Analiz prostranstvennosti i vremeni v hudožestvenno-izobrazitel'nyh proizvedeniah], p. 70-71, cf. bibl.). F. a laissé une prose philosophique originale : les passages lyriques de *La colonne et fondement de la vérité,* de *L'iconostase,* de la *Philosophie du culte,* etc. ; des souvenirs : *À mes enfants.* Son œuvre poétique illustre son passage de l'athéisme à « l'idéalisme » et de « l'idéalisme » à « l'orthodoxie ». Ses travaux théologiques relèvent de l'apologétique philosophique chrétienne. Il a élaboré un système de théodicée* (justification de Dieu) et d'anthropodicée** (justification de l'homme). Sa théodicée repose sur « la colonne et le fondement de la vérité », c'est-à-dire l'Église. L'anthropodicée, qui se propose de concilier la foi en la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu, – c'est-à-dire parfait et doué d'une raison supérieure, – avec son imperfection et son péché, a été développée dans *Sur la ligne de partage des eaux…* ; elle est largement liée à sa réflexion sur une anthropologie philosophique. La vision que F. a de la *Sophia* (cf. Sophiologie*), la Sagesse divine, plonge ses racines dans l'image du monde propre à la philosophie religieuse russe – totalité organique pénétrée par le projet divin et sa force. Pour lui, la *Sophia* est d'abord « le germe et le centre de la création rachetée » la « nature créée assumée par le Verbe divin » (*Colonne et fondement…*, p. 350). Aussi voit-il la Sagesse divine comme l'Église terrestre et céleste, comme la Vierge Marie, comme la « personnalité idéale de l'homme », c'est-à-dire comme l'image de Dieu en lui, comme Royaume de Dieu, « réalité préexistante… monde de l'au-delà », « pensée pacificatrice de Dieu », « beauté inhérente à toute créature » (*Ibid.,* p. 329, 333, 351). Néanmoins toute idée de transposer ses conceptions sophiologiques du domaine de la philosophie religieuse à celui de la dogmatique lui resta étrangère. En 1912 F. fut nommé à la tête de la rédaction du *Bogoslovski vestnik* édité par l'Acad. de théologie de M. Tout en gardant une ligne éditoriale ecclésiastique et académique, la revue publiait nombre d'articles de philosophie, littérature et mathématiques. Après Février 1917, F. fut écarté de la rédaction du *Bogoslovski vestnik* et peu de temps après la révolution d'Octobre l'Acad. de théologie de M. fut fermée. F. continua son enseignement spirituel (dans les conférences qu'il donnait à M. et qui furent publiés sous le titre *Textes tirés de l'héritage théologique* [Iz bogoslovskogo naslediâ] (cf. Œuvres). Il poursuivit de même son ministère sacerdotal. En octobre 1918, il fut invité à la Commission de

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

sauvegarde des monuments et objets d'art conservés à la Laure de la Trinité-Saint-Serge. Ce fut son premier travail au service de l'État ; c'était pour lui servir son peuple, sa Patrie. La Commission collecta et fit l'inventaire de l'immense trésor religieux, à la fois historique et artistique, de la Laure, et le sauva ainsi. À partir de mai 1920, F. participa aux travaux de la Section byzantine de l'Institut d'histoire de l'art et de muséologie de M. près l'Acad. Russe d'histoire de la culture matérielle dépendant du Commissariat du peuple à l'Instruction ; il prit également part à l'organisation du Musée historique Russe (aujourd'hui Musée national d'histoire). À partir de 1920, F. travaille à l'usine Carbolite de M. et passe ensuite à un travail de recherche à la Direction électrique du Haut Conseil économique de la R.S.F.S.R. En janvier 1921 il entre à la Commission « Carbolite » de ce Conseil. Durant cette période il fait des recherches à l'Institut National d'expérimentation électrotechnique, se voit confier la direction du laboratoire pour l'étude de la résistance des matériaux, qu'il avait fondé lui-même. Dans ses publications, il continue ses réflexions théologiques et philosophiques. En 1921, il est nommé professeur au VHUTEMAS (Ateliers supérieurs des arts et techniques) à la chaire d'Analyse de la spatialité dans les œuvres d'art de la Faculté d'imprimerie et de graphisme. En même temps il collabore à l'union littéraire et artistique « Makovets » (La cime). À cette époque, il se tient à l'écart de la vie ecclésiastique, tout en gardant son allégeance canonique au patriarche Tikhone et ensuite au métropolite Serge, gardien du trône patriarcal, qui lui succéda. À partir de 1927 F. est l'un des contributeurs à *l'Encyclopédie technique,* à laquelle il fournit près de 150 notices. En 1928, il est exilé à Nijni Novgorod, travaillant dans un laboratoire de radio ; rentré d'exil, il reprend sa collaboration avec l'Institut national d'électrotechnique expérimentale. Ses nombreuses inventions et découvertes en divers domaines furent d'une grande importance pour l'économie de son pays. Le 25 février 1933, F. est arrêté et condamné, sur des accusations mensongères. À Skovorodino, en Transbaïkalie, il travaille à une station d'étude du *permafrost* et le 1er septembre 1934, il est envoyé au camp des Solovki**, où il étudie dans un laboratoire la question de l'extraction de l'iode et de l'agar-agar des algues. F. a été fusillé le 8 décembre 1937.

Œuvres : *Sol' zemli, to est' skazanie o žizni starca gefsimanskogo skita ieromonaha abby Isidora, sobrannoe i po porâdku izložennoe nedostojnnym synom ego duhovnym Pavlom Florenskim*, Serg. Posad, 1909. ; « Ne voshiĉenie nepĉeva » (Filip. 2, 6-8) (K suždeniû o mistike), Serg. Posad, 1915 ; « Predely gnoseologii », in : *Bogoslovskij vestnik*, 1913, I, N° 1 ; *O Duhovnoj istine. Opyt pravoslavnoj teodicee*, M., 1913, 1-2 ; *Okolo Homâkova*, Serg. Posad, 1916 ; Smysl idealizma, in : *V pamât' stoletiâ Moskovskoj duhovnoj akademii*, Serg. Posad, 1916, II ; *Pervye šagi filosofii. Iz lekcij po istorii filosofii*, Serg. Posad, 1917 ; *Mnimosti v geometrii*, M., 1922 ; « Ikonostas », in : *Bogoslovskie trudy*, SPb., 1972, 9, 1982, 23 ; « Iz bogoslovskogo nasledîâ », in : *Bogoslovskie trudy*, N° 17, 1977 ; *Sobr. soč. Sta'ti po iskusstvu*, réd. N. A. Struve, P. 1985, I ; « Avtoreferat », in : *Voprosy filosofi*, 1988. N° 12 ; « U vodorazdelov mysli », in : *Soč.* v 2 t., M., 1990, et : *Simvol*, P., 1992, VII ; *Vospominaniâ*, M., 1992 ; *Analiz prostranstvennosti i vremeni v hudožestvenno-izobrazitel'nyh proizvedeniâh*, M. 1993 ; « Obĉečelovečeskie korni idealizma », in : *Simvol*, 1984, N° 11 ; en franç. : *La Colonne et le fondement de la vérité. Essai d'une théodicée orthodoxe en douze lettres*, L'Age d'Homme, 1975 ; *La Perspective inversée*, *L'Iconostase*, L'Age d'Homme, 1992 ; *Le Sel de la terre*, L'Age d'Homme, 2002 ; Hamlet, éd. Allia, 2006 ; *Souvenirs d'une enfance au Caucase*, L'Age d'Homme, 2007.

Études : Ierodiakon Andronik (Trubačev), « Osnovnye čerty ličnosti, žizn' i tvorčestvo cvâĉennika Pavla Florenskogo », in : *Žurnal moskovskoj patriarhii*, 1982, N° 4 ; Igumen Andronik (Trubačev), Florenskij P. V., Pavel Aleksandrovič Florenskij, in : *Literaturnaâ*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

gazeta, 1988, N° 48, 30 noâbrâ ; Horužij S. S., « Filosofskij simvolizm Florenskogo i ego žiznennye istoki », in : *Istoriko-filosofskij ežegodnik* 88, M., 1988 ; Polovinkin S. M., *P. A. Florenskij : Logos protiv haosa*, M., 1989 ; Kravec S. L. *O krasote duhovnoj* (P. A. Florenskij : religiozno-nravstvennye vozzreniâ), M., 1990 ; Milan Žust, *À la recherche de la vérité vivante. L'expérience religieuse de Pavel Florensky*, Rome, 2002 ; voir également *Histoire de la littérature russe*, A. Fayard, 1987 (Le XXe s., I, L'Âge d'argent, p. 221-227). On peut également consulter les sites : http://www.disf.org/Voci/139.asp et http://www.disf.org/ScienziatiCredenti/Florenskij.asp, qui contiennent une abondante bibliographie.

Igoumen Andronik (Troubatchev), S. M. Polovinkine / Trad. R. Marichal

FLOROVSKI Guéorgui (1893, Elizavetgrad-1979, Princeton) – théologien, philosophe, historien ; à partir de 1932, prêtre orthodoxe. Études au département de lettres et histoire de l'Univ. de Novorossiisk (Odessa), spécialité philosophie ; en 1919, *privat-docent*** dans cette univ. (département de philosophie et psychologie). Émigre en 1920, enseigne dans des établissements d'enseignement russes à Sofia et à Pr. ; après avoir soutenu sa thèse de magistère** sur le sujet *La philosophie historique de Herzen* (1923), devient *privat-docent* à la faculté russe de droit à Pr., (département d'histoire et de philosophie du droit). À partir de 1926, professeur de patrologie à l'Institut de Théologie orthodoxe Saint-Serge à P. ; passe les années de guerre en Yougoslavie, puis à Pr. ; en 1946, à nouveau à l'Institut Saint-Serge, professeur de théologie morale et dogmatique. À partir de 1948, professeur de théologie dogmatique au séminaire orthodoxe Saint-Vladimir de New York, dont il sera doyen de 1951 à 1955 ; enseigne en même temps dans différentes univ. et écoles de théologie. À partir de 1956 enseigne l'histoire de l'Église d'Orient à l'école de théologie de l'Univ. d'Harvard ; une fois à la retraite (1964), enseigne jusqu'à la fin de sa vie en tant que professeur émérite à l'Univ. de Princeton (département de théologie et de slavistique). Il était docteur *honoris causa* de plusieurs univ., membre de plusieurs Acad. nationales et internationales. Sa participation active au mouvement œcuménique lui valut une notoriété mondiale : dans les années 1930, au sein du Fellowship St Alban et St Serge (orthodoxe-anglican) ; en 1937, au comité préparatoire pour l'organisation du Conseil Œcuménique des Églises dont il est l'un des deux participants orthodoxes ; élu au comité directeur depuis sa création (1948) jusqu'en 1961 ; également vice-président du Conseil national des Églises aux USA (1954-1957). Son apport dans le domaine théologique correspond au projet qu'il a lui-même formulé, celui de la synthèse néopatristique*, c'est-à-dire d'une lecture nouvelle, moderne, des Pères et des docteurs de l'Église indivise. Ce moteur de sa pensée est lié génétiquement et logiquement aux autres aspects de son travail : la philosophie de l'histoire* et les recherches concrètes sur la pensée russe. À la suite de Renouvier, F. voit d'un œil critique le déterminisme idéaliste et naturaliste en histoire (avant tout dans l'idéalisme allemand et le romantisme slavophile) et toutes les manipulations qu'autorisent les « types » et les généralisations. Le chercheur en histoire est confronté non à des « processus de développement », mais à d'innombrables « autres moi », semblables au moi de l'historien. L'histoire a un sens en tant qu'accumulation de faits et chaîne d'événements, qui ont leur source et leur cause dans la liberté de la personne singulière, individuelle, authentique acteur de l'histoire. Ainsi, l'histoire est « un système d'individus en interrelation » et son étude implique un dialogue permanent avec les figures du passé. Pour contrebalancer l'idée d'« évolution », F. développe celle d'épigenèse (déroulement, déploiement) en utilisant une image empruntée à la biologie : celle d'un organisme qui se développe à partir d'un germe, en une série cohérente de métamorphoses. La clé de voûte de sa philosophie

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

est la notion chrétienne de « prouesse », [podvig]**, effort créateur conscient de l'homme, fondé sur une décision libre. C'est ce qui détermine sa vision de l'histoire proprement dite, et de l'histoire de l'Église, envisagée comme un organisme supranaturel, constitué de personnalités libres. C'est pourquoi, lorsqu'on parle de la tradition dans l'Église, ce qui passe au premier plan, ce n'est pas le principe « historique », mais le principe charismatique. Le recours à la théologie des Pères n'est pas pour lui un retour en arrière, mais un moyen d'accès à la sphère de l'expérience spirituelle de gens qui ont été eux-mêmes impliqués dans la vie de l'Église indivise. La tradition est « un équivalent de l'expérience », c'est pourquoi elle a besoin non d'une approche archéologique, mais plutôt de liberté par rapport au passé. En même temps, vu le caractère concret et irréversible de l'histoire, les données de la tradition ecclésiale, c'est-à-dire la langue de la théologie et les formules dogmatiques, élaborées au cours des recherches et des polémiques, ne peuvent être transformées arbitrairement, ou éliminées sans dommage pour la vérité de l'Église. Les dogmes ne sont pas des constructions purement verbales, mais avant tout des événements, des faits de l'histoire ecclésiale. Aux yeux de F., « l'hellénisme chrétien » des premiers conciles œcuméniques et de la patristique grecque (IV-VIII s.) est le paradigme indépassable en théologie orthodoxe. Ce patrimoine chrétien de l'Antiquité a besoin d'être repensé, mais ce n'est possible qu'en se référant à l'expérience ecclésiale des premiers siècles, celle de l'unité de l'Église, quand la tradition n'avait pas encore été interrompue. Cette approche, F. l'a mise en œuvre dans ses cours de patristique (« Les Pères orientaux du IVe s. », « Les Pères byzantins des Ve-VIIIe s. »), publiés à P. dans les années 1931-33, et dans différents travaux portant sur des sujets dogmatiques examinés sous l'angle de la patrologie. Ils ont été précédés et accompagnés par une exploration critique de l'histoire intellectuelle russe dont le produit est une œuvre fondamentale, *Les Voies de la théologie russe* [Puti russkogo bogosloviâ] (1937), embrassant la période qui va du XIVe s. à 1917. C'est une argumentation très poussée en faveur d'un retour de la pensée orthodoxe contemporaine à la théologie des Pères. Envisageant l'histoire de la quête religieuse, des mouvements intellectuels et spirituels en Russie tout au long des derniers siècles parallèlement à l'histoire de l'Église orthodoxe (particulièrement ce qu'on pourrait appeler le système de conquête spirituelle [duhovnoe prosveĉenie]), F. découvre une tendance croissante à s'écarter de la tradition orthodoxe authentique, qui ne s'est partiellement conservée que dans la pratique ascétique et liturgique. À partir du XVIIe s., la pensée religieuse russe se retrouve « captive de l'Occident », soumise aux influences catholique et protestante. Ce qui se passe à ce moment-là, F. le désigne d'un terme spenglerien : « pseudomorphose ». Il signifie que l'expérience spirituelle orthodoxe et la vie de l'Église prennent des formes qui leur sont étrangères, qui sont issues d'un autre contexte, et donc sont inadéquates sur le plan de l'organisation et de la langue. La rencontre avec l'Occident a manqué d'une dimension critique, elle a fait violence à la pensée religieuse qui s'est lancée à la recherche de l'inspiration dans les espaces de la théologie et de la philosophie européennes, laissant de côté ses propres sources ecclésiales, depuis longtemps oubliées en Occident. Il y a pourtant une exception, c'est la tradition de Kiréievski* et Khomiakov*, qui s'est épanouie dans l'œuvre du métropolite Philarète* (Drozdov). La quête philosophico-religieuse de la fin du XIXe et du début du XXe n'inspire guère de sympathie à F., surtout la sophiologie* de Vl. Soloviov*, qu'il considère comme incompatible avec l'enseignement authentique de l'Église. Ce livre contient une série de portraits intellectuels dessinés avec vigueur ; le

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

côté subjectif et parfois discutable des jugements de l'auteur est contrebalancé par une érudition prodigieuse et par la profondeur de son esprit de synthèse. F. annonce une nouvelle époque en théologie, il appelle à l'ecclésialisation de la raison théologique et à se ressourcer aux forces spirituelles de l'ascétisme*, sans quoi il sera impossible de donner une réponse chrétienne aux défis de la modernité. Loin d'être seulement une tradition, l'orthodoxie est aussi une tâche à accomplir, la prise de conscience d'une responsabilité historique. Mais si « l'occidentalisme » théologique demande à être dépassé, ce n'est pas en se repliant sur ses positions confessionnelles. Au contraire, c'est une rencontre nouvelle, libre cette fois, qui s'impose avec l'Occident chrétien et sa problématique, à laquelle l'orthodoxie doit savoir apporter des réponses en faisant appel à toute la profondeur de son expérience. En cela réside la vocation œcuménique de l'Église orthodoxe, qui doit rappeler au monde chrétien divisé l'unité de la tradition ecclésiale des premiers siècles. Dans la conception théologique de F., c'est l'eucharistie qui apparaît comme la forme par excellence de la *sobornost**, grâce à laquelle l'Église apparaît comme une humanité transfigurée. S'appuyant sur les témoignages patristiques, F. s'oppose à l'idée platonicienne d'une immortalité naturelle de l'âme : la mort est bien une catastrophe qui survient dans la réalité même, et la victoire sur elle est celle de la Croix, du Christ Dieu-homme, qui s'est lui-même librement livré à la mort et par là même l'a abolie. L'appartenance à l'Église, c'est-à-dire au corps mystique du Christ, ouvre un chemin vers la *theosis* (déification**), ce qui n'est pas une transformation métaphysique ou ontologique, mais par la voie de l'ascèse – effort libre et conscient, condition indispensable pour atteindre le but dernier –, une « communion à la nature Divine » dans ses énergies** incréées. En Occident, F. a longtemps été considéré comme « la voix de l'orthodoxie », il a montré tout le prestige intellectuel que pouvait avoir la tradition chrétienne orientale. Dans le cadre du monde orthodoxe, sa vision universaliste et son adhésion à « l'hellénisme chrétien » des Pères ont favorisé des contacts fructueux entre orthodoxes slaves et grecs, ont permis de rompre l'enfermement ethnique et religieux, et de poser les problèmes spécifiquement théologiques sur la base de l'héritage patristique. Cela concerne en particulier la formation, en Amérique, d'une communauté locale orthodoxe anglophone, à orientation missionnaire. Enfin, comme spécialiste de l'histoire intellectuelle russe, de slavistique et de byzantinologie, F. est devenu, dans les dernières années de sa vie, le « père » de toute une génération de spécialistes américains en ces matières. Par son apport aux sciences humaines aussi bien qu'à la patristique, c'est l'un des plus éminents représentants de la culture russe au XXe s.

Œuvres : *Vostočnye Otcy IV veka*, P., 1931, M., 1992 ; *Vizantijskie Otcy V-VIII vekov*, P., 1933, M., 1992 ; *Puti russkogo bogosloviâ*, P., 1937, 1982, 1988, Vilnius, 1991, Kiev, 1991 ; en franç. : *Les Voies de la théologie russe*, L'Age d'Homme, 2001 ; « O tipah istoričeskogo istolkovaniâ », in : *Sb. v čest na Vasil N. Zlatarski*, Sofia, 1925 ; « Metafizičeskie predposylki utopizma », in : *Put'*, 1926, N° 4 ; « Okamenennoe besčuvstvie (po povodu polemiki protiv evrazijcev) », *Ibid.*, N° 2 (Načala, M., 1992, N° 4) ; « Dom otčij », in : *Put'*, 1927, N° 7 ; « Evrazijskij soblazn », in : *Sovremennye zapiski*, 1928, N° 34 ; « Tvar' i tvarnost' », in : *Pravoslavnaâ mysl'*, 1928, N° 1 ; « Evharistiâ i sobornost' », in : *Put'*, 1929, N° 19 (Vestnik R.S.H.D., P., 1979, N° 130) ; « Evolution und Epigenesis (Zur Problematik der Geschichte) », in : *Der russische Gedanke*, 1930, vol. 1, N° 3 ; « Spor o nemeckom idealizme », in : *Put'*, 1930, (25) ; « O smerti krestnoj », in : *Pravoslavnaâ mysl'*, 1930, N° 2 ; « Offenbarung, Philosophie und Theologie », in : *Zwischen den Zeiten*, 1931, vol. 9, N° 6 ; « Problematika hristianskogo vossoedineniâ », in : *Put'*, 1933, N° 37 ; « Tri učitelâ. Iskaniâ religii v russkoj literature devâtnadcatogo veka », in : *Vetsnik R.S.H.D.*, 1974, N° 108-110 ; « Russkaâ filosofiâ kak zadača »,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

in : *Put'*, M., 1994, N° 6 ; « Filosofiâ v Rossii », *Ibid.* ; « Ob izučenii Dostoevskogo », *Ibid.* ; *Iz prošlogo russkoj mysli*, M., 1998 ; *Dogmat i istoriâ*, M., 1998.

ÉTUDES : « K 80-letiû prot. Georgiâ Florovskogo. Žiznennyj put' », in : *Vestnik R.S.H.D.*, 1974, N° 108-110 ; Sviridov I., « Nekotorye aspekty bogosloviâ o. Georgiâ Florovskogo », in : *Žurnal Moskovskoj Patriarhii*, 1989, N° 4 ; Horužij S. S., « Rossiâ, Evraziâ i otec Georgij Florovskij », in : *Načala*, 1991, N° 3 ; Byčkov S., « Nepročitannyj myslitel' », in : *Put'*, M., 1994, N° 6 ; *Georgij Florovskij. Svâčennoslužitel', bogoslov, filosof*, M., 1995 ; Williams R., « Eastern Orthodox Theology (G. V. Florovsky) », in : *The Modern Theologians*, ed. D. Ford, vol. 2, Oxford, N.Y., 1989 ; Shaw L. F., « The philosophical Evolution of Georges Florovsky. Philosophical psychology and the Philosophy of History », in : *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 1993, vol. 36, N° 3 ; *George Florovsky. Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, ed. Andrew Blane, 1993.

A. I. Kyrlejev / Trad. F. Lesourd

FONDATION DE L'INTUITIONNISME. Propédeutique à la théorie du savoir [*Obosnovanie intuitivizma. Propedevtičeskaâ teoriâ znaniâ*] – l'une des œuvres les plus importantes de N. Losski*, publiée d'abord sous le titre de *Fondation de l'empirisme mystique* [Obosnovanie mističeskogo èmpirizma] dans la revue *Voprosy filosofii i psikhologii* (1904, N° 2-5 ; 1905, N° 2-4). La première édition sous forme de livre, avec le nouveau titre qui sera définitif (*Fondation de l'intuitionnisme*), paraît en 1906 (SPb. ; 2° éd. SPb., 1908 ; 3° éd. Berlin, 1924). Dans cet ouvrage qui peut être à bon droit considéré comme le manifeste de l'intuitionnisme* russe, Losski expose les grands traits de sa doctrine épistémologique qui a eu une influence directe sur les options des autres intuitionnistes russes. Le livre comprend deux parties. La 1° contient une analyse critique minutieuse de l'épistémologie européenne entre le XVIIe s. et le début du XXe, tout en présentant une étude préliminaire des grands principes de l'intuitionnisme ; dans la 2° partie, Losski traite de la forme et de la méthode du processus de la connaissance, développe une doctrine de la vérité et, dans le chapitre de conclusion – « Caractéristiques de l'intuitionnisme » [Harakternye osobennosti intuitivizma] – dresse le bilan de la conception qu'il se fait de la théorie de la connaissance. L'auteur se donne pour but de soustraire la pensée philosophique à l'impasse du solipsisme et de redonner vie à son plus haut niveau à l'« idéal du savoir » que la civilisation contemporaine a laissé tomber dans l'oubli, idéal qui doit amener à pénétrer par les voies les plus courtes « dans l'essence des choses », à saisir objectivement et immédiatement la vie qui nous environne, telle « qu'elle existe indépendamment de notre propre "moi" ». Pour y parvenir, il convient, selon lui, de purger la philosophie des stratifications multiséculaires déposées par le subjectivisme, le scepticisme et l'agnosticisme. Ces doctrines sont à l'évidence la conséquence directe et imparable d'une conception radicalement erronée du processus cognitif qui repose sur trois propositions fausses : 1) le « moi » et le « non-moi » sont disjoints l'un de l'autre ; 2) l'expérience résulte de l'action exercée par le « non-moi » sur le « moi » ; 3) les sensations sont « mes » états de conscience subjectifs. Ces trois présupposés conduisent logiquement à voir dans les sensations des effets seconds, « ma » réaction à l'action exercée par le monde extérieur, source unique de la connaissance. Edifier le savoir du monde extérieur sur des configurations subjectives, des symboles, voire des copies obtenues à partir des objets environnants supprime la possibilité de connaître ne fût-ce qu'une seule de leurs propriétés, étant donné que, faute d'avoir accès à l'original en personne – les objets dans leur forme véritable – il est impossible de démontrer la conformité de la copie à l'original. Soucieux de remonter aux sources de l'idée d'intuitionnisme dans la philosophie

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

moderne, Losski soutient que « le principe du savoir intuitif » a trouvé son expression la plus profonde dans les systèmes qui ont réhabilité un « rationalisme mystique » : chez Schelling, Hegel et Vl. Soloviov* ; ils ont, en effet, aux yeux de Losski, défendu l'idée que le savoir véritable ne peut être qu'une « contemplation directe » permettant à l'homme de « communier en esprit à la vie réelle de l'univers ». Losski souligne également la haute valeur de « l'idéalisme concret » de S. Troubetskoï* qui développe, de manière plus fouillée que Soloviov, une doctrine de la « saisie mystique ». Il parle de l'« affinité » à l'intuitionnisme manifestée par la philosophie de l'immanence. Chez deux de ses représentants, W. Schuppe et J. Rehmke, « l'accès au domaine du monde trans-subjectif est assuré par la doctrine d'une donation immédiate de ce monde dans l'expérience ». Mais, contrairement à l'intuitionnisme, l'immanentisme « aboutit à l'idée que les choses n'existent qu'en qualité de contenus de conscience », ce qui est la marque même de l'idéalisme subjectif. Les chapitres III et XI, décisifs sur ce point, élaborent la conception intuitionniste des relations entre sujet et objet, proposent une définition ciblée de l'intuition, traitent du rôle des sensations. « L'Intuitionnisme démasque et dénonce le présupposé trompeur d'une coupure entre le sujet connaissant et l'objet à connaître, présupposé qui est à la base de la théorie de la connaissance propre à l'empirisme individualiste, au rationalisme pré-kantien et au criticisme de Kant » (*op. cit.*, in : *Œuvres choisies* [Izbrannoe], p. 326, cf. bibl.). Losski adhère résolument à l'idée que seule « la présence réelle » des objets de la réalité environnante « dans le processus du savoir » peut nous donner la possibilité de « saisir, au-delà du cours effectif de la vie, la nature elle-même ». Aussi est-il impératif de reconnaître que l'objet et le sujet, « tout en conservant leur autonomie dans leurs relations réciproques, n'en forment pas moins une unité indécomposable ». Il en résulte que « la vie du monde extérieur est donnée au sujet connaissant de manière tout aussi immédiate que le processus de sa propre vie intérieure ». C'est une vision immédiate de ce genre qui définit précisément l'intuition (saisie mystique). Le savoir intuitivement reçu coïncide avec l'être, « il est la réalité même, la vie même », « présente dans l'acte de savoir, apte à être vécue et éprouvée en lui ». L'homme n'a plus alors qu'à la soumettre à un filtrage analytique externe, sans y introduire quelque élément nouveau que ce soit. Les sensations se voient attribuer la fonction auxiliaire de signaux chargés de transmettre à notre « moi » spirituel des informations sur les objets du monde extérieur qui sont tombés dans le champ visuel des organes des sens liés au corps. Traitant des formes et des méthodes traditionnelles de la connaissance logique, Losski critique le subjectivisme et le psychologisme en logique. Dans la foulée, il développe une théorie des jugements dans lesquels il voit « l'unique forme » d'existence du savoir alors que les concepts et les opérations inductives sont sa modification. La liaison entre le sujet et le prédicat dans le jugement repose, à ses yeux, sur la dépendance réelle, du même ordre que le rapport de cause à effet, entre éléments du monde lui-même. Ce qui a pour conséquence que la liaison dont il s'agit n'est ni constituée ni même reconstruite par l'homme, « elle est simplement constatée » de telle sorte « que l'individu connaissant n'a plus qu'à prendre acte de cette relation en concentrant son attention sur elle », en comparant, en observant ressemblance et différence, identité et opposition. Une « passivité » de ce genre dans le travail de la pensée constitue, pour Losski, « la condition par excellence de l'acquisition d'un savoir adéquat sur le monde ». La plus minime dérogation de l'homme au rôle d'observateur attentif, objectif et ponctuel qui est le sien, toute manifestation d'une « activité autonome » de la pensée conduit fatalement

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

à des méprises et à des erreurs. *Fondation de l'intuitionnisme* est une des œuvres les plus accomplies dans le champ de la philosophie nationale en ce qui concerne la gnoséologie ; elle a valu à Losski une large audience aussi bien dans les cercles proprement philosophiques qu'auprès de larges cercles de lecteurs. Voyant en elle « un phénomène marquant non seulement de la philosophie russe, mais encore de la philosophie européenne », Berdiaev* souligne que le livre de Losski prouve l'impérieux besoin pour la philosophie contemporaine de « s'engager dans des voies nouvelles ». Lopatine* note « l'ampleur et la grandeur » du projet de Losski, consistant à « édifier à nouveaux frais toute la théorie du savoir, après avoir accompli une révision radicale de tous les principes philosophiques dominants jusqu'alors ». Aux yeux de Frank*, *Fondation de l'intuitionnisme* inaugure une page importante dans l'histoire de la tradition philosophique nationale ; par sa rigueur analytique, l'ampleur de son champ, sa puissance argumentative, l'intuitionnisme de Losski se hisse au rang de la première école philosophique russe « vraiment systématique, au sens scientifique ». Les remarques critiques à l'adresse de *Fondation de l'intuitionnisme* convergent sur l'essentiel. Les auteurs des recensions attirent l'attention sur le fait que Losski n'explique pas assez les causes réelles des difficultés et des erreurs dont fourmille la connaissance humaine, et qui, si l'on en croit l'intuitionnisme, ne devraient pas exister, puisque le sujet est pourvu du don de pénétration immédiate dans la vérité. Berdiaev incite Losski à rapprocher encore plus nettement la gnoséologie de l'ontologie, ce qui, en particulier, permettrait d'expliquer la présence du mensonge par le fait que l'homme soit coupé du *Logos* suprême. *Fondation de l'intuitionnisme* ont connu plusieurs rééditions du vivant de l'auteur aussi bien en Russie qu'à l'étranger.

Œuvres : *Izbrannoe*, M., 1991 (*Obosnovanie intuitivizma* p. 11-334).

Études : Berdâev N.A., *Filosofiâ svobody. Smysl tvorčestva*, M., 1989, p. 96-122 ; Lopatin L. M., « Novaâ teoriâ poznaniâ », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1907, II (87) ; Losskij N. O., « V zaĉitu intuitivizma », *Ibid.*, 1908. L. 3 (93) ; Povarnin S. I., *Ob intuitivizme N. O. Losskogo*, SPb., 1911 ; Alekseev S. A. (Askol'dov), *Mysl' i dejstvitel'nost'*, M., 1914, p. 246-257 ; Zenkovsky B., *Histoire…* III, Chap. VII, 13-18.

N.N. Startchenko / Trad. P. Caussat

FONVIZINE Denis (1745, M.-1792, SPb.) – écrivain satirique, penseur politique et social. En 1762, entre à l'Univ. de M., mais pour peu de temps, car l'année même il entre dans la diplomatie. En 1782, il prend sa retraite. C'est justement le temps où il produit son œuvre satirique la plus célèbre, *le Mineur* [Nedorosl'] dans laquelle il dénonce le régime du servage comme principal responsable de tous les maux de la Russie, critique le système d'éducation et d'instruction de la noblesse. Il tente de mettre sur pied une revue *L'Ami des honnêtes gens, ou Starodoum* [Drug čestnyh lûdej ili Starodum], mais subit un échec : il n'obtient pas la licence de l'éditer. Dans ses écrits, F. se présente comme un penseur capable de poser avec profondeur les problèmes majeurs intéressant les relations entre le peuple et l'État, entre le bien public et le pouvoir. Le plus significatif de ses écrits socio-politiques est le traité *Considérant des lois immuables de l'État* [Rassuždenie o nepremennyh gosudarstvennyh zakonah], élaboré dans les années 1780-1783. S'appuyant sur la théorie du droit naturel* et du contrat social, il en tire des conclusions constitutionnelles. Il estime que le souverain, au nom du bien de la nation, doit se laisser guider par des lois en harmonie avec les « facultés naturelles » de l'homme, que la nation peut exister sans souverain, mais que, hélas, sans peuple, l'État ne le peut pas. Si la loi est enfreinte, l'État devient otage

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

de la violence et l'injustice, le pillage, le vol se donnent libre cours. F. distingue la soumission volontaire de la soumission forcée. Dans le premier cas, ce sont la dignité et la vertu qui l'emportent ; dans le second « il faut des prisons, des fers, des haches ». Il va de soi que si le gouvernement devient tyrannique, le peuple est en droit de s'opposer à la violence. Il est intéressant de noter que F. lie étroitement les valeurs de liberté politique de la nation avec le droit de propriété, estimant qu'ils sont le « bien suprême des états et du peuple », « la véritable pierre de touche de tous les systèmes législatifs ». La position adoptée par F., sur la question du chemin à emprunter pour porter remède aux maux politiques si vigoureusement dessinés, s'insère dans le cadre d'une culture classique avec ses idéaux de perfectionnement moral personnel, de philanthropie, de respect des lois. Herzen*, qui publia en 1860 *Considérant…,* faisait remarquer que c'est dans ces écrits « que fut mis au jour le principe démoniaque du sarcasme et de l'indignation, qui devait depuis lors traverser toute la littérature russe et y devenir la tendance dominante ».

Œuvres : *Pervoe poln. sobr. soč. kak original'nyh, tak i perevodnyh*, SPb., M., 1888 ; *Izbr. soč. i pis'ma*, M., 1946 ; *Sobr. soč.*, M.-L., 1959, I-II ; *Izbrannoe*, M., 1983 ; *Lettres de France*, CNRS Éditions, P. – Voltaire Foundation, Oxford, s.d.

Études : Vâzemskij P. A., *Fonvizin*, SPb., 1848 ; 2e éd., SPb., 1880 ; Plehanov G. V., « Zapadnaâ obĉesvennaâ mysl' i ee vlianie na Rossiû (D. I. Fonvizin) », in : *Sobr. soč.*, XXII, p. 73-93 ; Savoj L., *Saggio di una biografia del Fon-Vizin*, Rome, 1935 ; Pigarev K. V., *Tvorčestvo Fonvizina*, M., 1954 ; Makogonenko G. P., *Denis Fonvizin (Tvorčeskij put')*, M.-L., 1961 ; Strycek A., *La Russie des Lumières. Denis Fonvizine*, P., 1976 ; Moser Ch. A., *Denis Fonvizin*, Boston, 1979 ; Škurinov P. S., *Filosofiâ Rossii XVIII veka*, M., 1992 ; voir également : *Histoire de la littérature russe*. Des origines aux Lumières, P. (Fayard), 1992, p. 444-452.

V. I. Kovalenko / Trad. R. Marichal

FORME INTERNE DU MOT [Vnutrennââ forma slova] – concept central du livre de Chpet* qui porte ce titre, avec cette précision : *Études et variations sur des thèmes de Humboldt* [Ètûdy i variacii na temy Gumbol'dta] (M., 1927). Concept utilisé par lui pour désigner les liens et les relations concernant l'essence même du sens. Sous l'expression « forme interne », Ch. entend les algorithmes stables de la langue, les lois qui président à la constitution du sens. Ces formes ne sont pas le propre de la langue en tant que telle (Humboldt), mais du mot, en tant qu'objet concret de la science socio-historique du langage. Chpet refuse l'idée d'une forme interne de la *langue* qui fonderait la recherche dans le domaine du savoir sur le langage, car il se rend compte que la langue par elle-même, en tant que phénomène (en tant que tout) ne peut être prise en qualité d'*unité* d'analyse des phénomènes cognitifs. On ne peut faire l'économie de la « partie » (le mot) sans lequel la langue perd son sens, perd sa valeur fondamentale de « contexte » dans la recherche en sciences humaines. De fait, tandis qu'il est occupé à justifier son choix du « mot » comme fondement premier de l'analyse de la conscience méthodologique, Chpet met l'accent sur les traits distinctifs suivants : avant tout, le mot, c'est « le mot pris à part », c'est-à-dire « une partie dernière, indécomposable, de la langue, un élément du discours ». Mais ce mot pris à part, dans chaque contexte concret possède un sens bien précis et c'est précisément cette liaison, ce rapport « mot-sens » qui pour Chpet devient l'élément fondateur, le fondement premier, qui prédétermine la façon dont il posera dans l'avenir les problèmes méthodologiques. Car le « mot » pour Chpet, a encore une autre signification : « il est pris dans l'acception de tout le discours en général, aussi bien oral qu'écrit ». Or cela signifie que la liaison

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

« mot-sens » peut être interprétée comme le rapport « langage (discours) – sens ». C'est pourquoi le mot selon Chpet ne se réduit pas à être le simple reflet « d'un ordre de l'être qui serait donné à l'avance » ni un instrument permettant de reconstruire en totalité le monde de l'étant. Le mot est dialectique par nature. C'est sur ce point méthodologiquement chargé de sens, précisément, que se rencontrent la dialectique de Hegel et l'herméneutique telle que Chpet la comprend. La caractéristique dialectique du mot prend une valeur particulière pour Chpet dans le processus de formation du concept de « forme interne du mot » en tant que système de relations sur la base d'une structure verbale complexe, où l'entrelacement des concepts même de forme et de contenu, de forme et de matière, en fin de compte, en arrive à leur faire perdre leur caractère absolu, à transformer l'un en l'autre. La forme interne est la loi et le chemin d'un développement, le mouvement que le mot contient en germe, le dynamisme qui reflète le dynamisme propre à la pensée et à l'activité de l'esprit humain. La forme interne est un moment créateur, elle dispose d'une quantité de stratégies variées : l'intensité du son, l'aspect morphologique, etc. Chpet distingue une forme interne logique et une forme interne poétique. La forme interne logique du mot est la loi qui préside à la formation de la notion concrète, tend à en épuiser le sens et à expliquer tous les moyens possibles de son utilisation. Le porteur des fonctions proprement esthétiques du mot est la forme interne poétique, qui tire le sens des liens objectifs et l'inclut dans d'autres liens qui obéissent non plus à la logique, mais à la fantaisie. La forme interne poétique se fonde sur la forme interne logique, sans perdre son caractère créateur. Alors qu'il n'y a qu'une forme logique, il peut y avoir plus d'une forme interne : par exemple « la terre enneigée », « sous un voile blanc », « sous le manteau de neige »… c'est-à-dire que des formes poétiques variées « s'enfilent comme des perles » sur une seule forme logique. Dans le processus d'analyse des formes poétiques internes, Chpet en vient à l'idée qu'il faut distinguer le sens objectif du mot et sa densité émotionnelle. Les nuances expressives ne contiennent en elles-mêmes pas de sens proprement dit, mais elles sont exprimées dans le discours du sujet. À la densité émotionnelle du mot ou de l'expression correspond l'acte cognitif, appelé par Chpet « sympathie compréhensive ». L'expression est donnée dans l'échange chargé émotionnellement, et suppose la présence de ce qui est commun à deux ou plusieurs individus, qui surgit dans la communication, du contexte de compréhension : la « sphère de la conversation ». Cette « sphère de la conversation » c'est une sorte de construction métaphorique de Chpet qui lui permet de cerner assez précisément le problème de l'espace communicationnel, dans lequel non seulement advient la compréhension et l'interprétation du mot comme signe de la communication, mais le Moi lui-même, en tant que « chose sociale » devient un produit de cet espace. Pourtant, l'étude de la « sympathie compréhensive » tout comme la question de ce que signifie la « sphère de la conversation » ne sont pas des dominantes dans la conception de Chpet ; elles ont été présentées par lui dans le livre comme un « schéma de possibilités futures » de développement pour la problématique de la méthodologie des sciences humaines.

Œuvre : *Vnutrennââ forma slova. Ètûdy i variacii na temy Gumbol'dta*, EditorialURSS, 2006.

T. G. Chtchedrina / Trad. F. Lesourd

FRANC-MAÇONNERIE – mouvement moral et religieux qui proclame des idéaux de tolérance, d'une fraternité des esprits surmontant les barrières nationales, une confiance dans la capacité de l'homme et de l'humanité à se perfectionner. À différen-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tes époques, la F.-M. revêt un caractère secret ou semi-secret. Le trait commun aux multiples courants maçonniques, c'est qu'ils prétendent détenir la véritable connaissance ésotérique et une pratique conforme à celle-ci, se référant à une ère préchrétienne, et même antéhistorique (édénique). Venue d'Angleterre la F.-M. se répand dès le premier quart du XVIIIe siècle sur le continent européen et se diffuse bientôt en Russie, où elle trouvait un terrain favorable. Depuis Pierre le Grand, la sécularisation progresse à une allure croissante, les repères culturels perdent leur caractère national, comme la vie intellectuelle des classes dirigeantes ; pour maintes raisons, l'autorité et l'influence de l'Église orthodoxe sont en baisse. Dans ces circonstances la noblesse russe voit dans la F.-M. un contrepoids à un « voltairianisme »* superficiel et à l'athéisme. De la fondation de la première loge en 1731 jusqu'à l'interdiction du mouvement en 1822, la F.-M. russe vit une période relativement légale, s'adaptant aux particularités de la réalité russe. À la fin des années 1770 presque toutes les grandes familles de la noblesse sont représentées dans la F.-M. Des loges s'ouvrent non seulement à SPb. et à M., mais dans nombre de villes de province. Parmi ceux qui rejoignent les « libres maçons » on compte des fonctionnaires de l'État, du personnel de la Cour, des historiens, des écrivains comme Boltine, Chtcherbatov*, Soumarokov, Khéraskov, Karamzine*, Novikov*, des enseignants et des élèves du Corps des Cadets**, des professeurs et des étudiants de l'Univ. de M., de l'Acad. des Beaux-Arts. Ils ont leurs revues, et publient des œuvres maçonniques, traduites ou originales. À cet effet, Novikov, Lopoukhine et Gamaléï fondent la « Compagnie typographique ». Dans les années 1750-1770 l'activité des loges reste purement formelle ; les francs-maçons d'Europe occidentale n'autorisent leurs « frères » russes qu'à accomplir les « travaux » correspondant aux trois premiers degrés de l'initiation : apprenti, compagnon, maître. On continue à cultiver les vertus chrétiennes traditionnelles, la bienfaisance, la philanthropie ; mais c'est le rituel maçonnique qui domine. Dans ces années là, divers pays (métropolies), ainsi que les écoles ésotériques rivales, essaient d'implanter en Russie, non sans certaines visées politiques, leur propre version de la F.-M. L'alliance de loges à laquelle préside Élaguine jouit d'une grande influence. En 1772 la Grande Loge d'Angleterre l'institue Grand Maître provincial pour la Russie. Mais la fraction la plus active de la maçonnerie, celle qui se concentre sur les problèmes philosophiques, religieux et éthiques de fond, aspirant à une connaissance supérieure, porte un jugement critique sur la F. M. alors en vogue. Après avoir expérimenté les systèmes anglais, suédois, français, allemand et être entrés dans des alliances mixtes (comme celle de Élaguine et Reichel 1776), beaucoup éprouvent en fin de compte un certain désenchantement. Il faut attendre 1781 et la fondation d'*Harmonia*, loge « scientiste » du deuxième degré, réunissant un petit cercle de maîtres à penser de la F.-M. russe (Novikov, N. Troubetskoï, Khéraskov, I. Tourguéniev, Koutouzov, Lopoukhine, Gamaleï), pour que s'ouvre une nouvelle étape de son développement. Grâce surtout aux efforts de Schwartz**, entré lui aussi dans ce cercle, des contacts s'établissent avec le mystique allemand Welner, qui initie des Russes aux secrets « de la vraie maçonnerie », le mouvement des Rose-croix, et au « degré théorétique des sciences de Salomon ». C'est précisément parmi les Rose-croix moscovites que se firent jour les idées philosophico-religieuses qui devaient donner son visage à la F.-M. russe du XVIIIe et du début du XIXe siècle. Au congrès maçonnique général de Wilhelmsbad (1782), la Russie obtient le statut spécial de 8e Province, c'est-à-dire une relative indépendance par rapport aux loges d'Europe occidentale. Dans ces années, les réalisa-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tions, le prosélytisme et les publications des « libres-maçons » s'accroissent sensiblement. Les cours publics de Schwartz, les revues et les articles de Novikov, acquièrent une grande notoriété et sont l'objet de larges échanges de vues. Ivan Lopoukhine (1756-1816), grand maître de la loge *Latona* et dès 1784 de la Grande loge *L'étoile scintillante*, écrit *Quelques traits de l'Église intérieure,* qui eut deux éditions à M. et fut publié en français à P. *Le chercheur de Sagesse, ou Chevalier de l'Esprit* où il expose la science hermétique, etc. Lopoukhine est l'un des premiers penseurs russes à avoir été reconnu à l'étranger. Le célèbre mystique allemand Eckartshausen par exemple, fait de ses œuvres un éloge enthousiaste. Mais vers la fin des années 1780 les « travaux » des maçons de M. s'interrompent pour un temps. L'Église orthodoxe condamne cette nouvelle passion à la mode parmi l'aristocratie comme un « raskol* de la noblesse » et une hérésie gnostique, malgré la sympathie de certains hiérarques (le métropolite Platon* de M., et le prêtre Desnitski) et bien qu'il y ait même, à l'époque, beaucoup de francs-maçons au Saint-Synode. Le caractère secret de leurs activités, leurs relations en Europe, qui échappaient parfois au contrôle du pouvoir, la participation de certains courants franc-maçons aux événements révolutionnaires français et finalement, l'influence exercée sur l'héritier du trône – tout cela incita Catherine II* à déclencher une persécution contre les maçons. C'est Novikov qui en pâtit le plus : il fut arrêté et enfermé dans la forteresse de Schlüsselburg. En 1785 Lopoukhine fut contraint d'abandonner ses fonctions de président de la cour d'assises en raison de ses liens avec les francs-maçons, dont l'influence croissante commençait à indisposer les milieux de la cour ; en 1792 il subit un interrogatoire à propos de l'affaire Novikov. La réhabilitation partielle des « libres maçons » après la mort de l'Impératrice n'entraîne aucune reprise sensible de leur activité. Ce n'est qu'à l'avènement d'Alexandre Ier que viennent des jours plus fastes. Les traditions des Rose-croix sont reprises par les maçons de la nouvelle vague – Pozdéïev, Labzine, chef de la très influente loge de SPb., *Le Sphinx mourant* ; les maçons suédois activent le « travail ». En 1803 est fondée à M. la puissante loge *Neptune*, sous la présidence de Golénichtchev-Koutouzov, futur curateur de l'Univ. de M. Sous la direction de Jérébtsov et du comte Vielgorski, la franc-maçonnerie avait des représentants dans les cercles les plus proches de la Cour : le Grand Duc Constantin, Benkendorff, futur chef des gendarmes**, Vassili Pouchkine (oncle d'A. S. Pouchkine*), etc. Les disciples de Novikov, Labzine et Nevzorov, poursuivirent son œuvre d'édition de livres à contenu religieux ou mystique, ils publièrent la revue : *Sionski Vestnik* (1806) et *Droug iounochestva* (1807). En outre, dans les cercles Rose-croix, surtout autour de Labzine et du comte Grabianko, on étudiait la magie, les « sciences traditionnelles », en particulier l'alchimie. La loge de Fessler, professeur d'hébreu ancien à l'Acad. de théologie de SPb., jouissait d'une grande notoriété. Elle reçut le ministre Spéranski*, qui d'après certains, nourrissait le projet d'élever le niveau d'instruction du clergé russe grâce à « l'art souverain » des « francs-maçons ». Sous l'influence de l'archimandrite** Photius, ennemi déclaré de la F.-M., Alexandre Ier, par son rescrit de 1822, confirmé plus tard par un décret de Nicolas Ier, interdit l'activité de toutes les sociétés secrètes en Russie. Les idées socio-politiques de la majorité de francs-maçons russes se distinguaient par un conservatisme qui prenait parfois des formes extrêmes. Lopoukhine, par exemple, était un monarchiste, défenseur du servage, partisan du principe de « l'inégalité naturelle » et de la division de la société en classes comme reflétant sur terre la hiérarchie spirituelle et divine. Il condamnait violemment les principes et la pratique de la révolution française, et avec eux les

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

courants politisés de la franc-maçonnerie européenne qui l'avaient préparée. L'idée de progrès était considérée comme une illusion dangereuse, semée dans les esprits aux Temps modernes et destinée à camoufler la dégradation spirituelle et morale généralisée. Dans leur correspondance privée et leurs publications ils défendaient l'intangibilité des fondements de l'autocratie, le maintien des hiérarchies sociales et du servage. Leur idéal, c'était le sage retiré du monde, occupé à la recherche de la « lumière intérieure » et qui devait être dans sa conduite extérieure, un parangon de respect des lois, s'inclinant devant le pouvoir religieux et civil. Quant aux idées d'une F.-M. politisée de gauche, c'est en dehors d'un cadre spécifiquement maçonnique que la plupart du temps elles se sont développées en Russie. Le cosmopolitisme dominait dans les règlements maçonniques : « La patrie du Maçon, c'est l'univers ; le Maçon est citoyen du monde ». Néanmoins, les principes de l'universalisme religieux, surtout après la guerre patriotique de 1812, subirent dans la F.-M. russe une mutation originale. Lopoukhine, Pozdéïev, Nevzorov, le feld-maréchal Koutouzov, (initié au septième degré de la F.-M. suédoise) montrèrent en paroles et en actes qu'aimer sa patrie et la défendre contre l'ennemi extérieur est plus important que les principes abstraits de la fraternité internationale. L'attachement d'un Lopoukhine à la franc-maçonnerie ne contredit pas sa fidélité absolue à l'orthodoxie. Que les « francs-maçons » prétendent posséder la tradition ésotérique authentique et la pratique de l'initiation, cela ne signifie pas l'abandon de l'originalité culturelle et nationale de la Russie et surtout pas de sa foi. Et pourtant l'orthodoxie reste pour lui une simple « Église extérieure » comme d'ailleurs le christianisme historique dans son ensemble. Les Rose Croix russes estimaient que la meilleure manière de combattre le mal et l'injustice dans la vie sociale était pour chacun de se construire son sanctuaire intérieur. L'homme considéré du point de vue philosophique et religieux occupe une place centrale dans l'enseignement de la F.-M. La connaissance du monde n'est que l'antichambre de la connaissance de soi. D'autre part, les mystères du monde et de Dieu ne peuvent se révéler qu'à un homme arrivé à la pleine conscience de soi, qui a maîtrisé en lui-même les intentions mauvaises, et avant tout « l'autosuffisance luciférienne » (l'orgueil) et qui, grâce aux œuvres de la maçonnerie, est parvenu à la connaissance ésotérique. Les Rose Croix russes ont puisé celle-ci dans les œuvres des mystiques et des théosophes en marge de la tradition chrétienne : Paracelse, J. Böhme, Swedenborg, Etinger, Eckartshausen, Saint-Martin. Ils étaient attirés par les courants semi-hérétiques, novateurs, du christianisme qui aspiraient à approfondir la foi et à revivifier le sentiment religieux : quiétisme, mouvement quaker, piétisme, etc. Les plus anciennes religions du Proche Orient et du Moyen Orient, les mystères antiques, l'ésotérisme juif, les traditions sacrées de l'Inde et de la Chine, éveillaient aussi leur intérêt. L'anthropologie maçonne distingue trois formes qualitativement distinctes de l'exister humain, comme également trois types d'hommes, qui ont chacun leur statut ontologique propre. Dieu a créé le Premier Adam comme un être immortel, bienheureux, doué de libre arbitre. Son esprit, son âme et son corps dans leur harmonie initiale étaient soumis à « l'Esprit de Dieu » et à sa volonté. L'homme de l'Éden (du paradis) possédait une sagesse céleste et des possibilités illimitées de connaître. Après la Chute et l'exclusion du paradis, sa « nature » est refondée, un nouveau type d'homme se constitue – le Vieil Adam, qui n'a plus de liens directs avec Dieu. Dès lors la « temporalité, source de malheur » (Lopoukhine), les souffrances, la mort, accompagnent toute son existence ; l'esprit et l'âme tombent sous la dépendance du corps. Le vieil Adam, c'est l'homme

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

essentiellement charnel. L'importance brutalement accrue accordée à la vie matérielle et aux sens altère la démarche de connaissance. Aussi les connaissances du vieil Adam sont-elles toujours hypothétiques et imparfaites. « Là où il n'y a que vraisemblance, l'intelligence authentique ne peut trouver une pleine certitude » (Lopoukhine, p. 76, cf. bibl.). Pour la F. M. russe, le sensualisme, « le déisme glacé », qui conduit à l'athéisme, la perte des valeurs éthiques absolues, sont l'expression ultime de la déchéance humaine. L'instruction véritable, son antidote, consiste à œuvrer sur le plan tant théorique que spirituel et pratique pour ramener le vieil Adam (« pierre brute ») à l'état du Premier Adam (« perfection aux multiples facettes », grâce au nouvel Adam, l'Homme Dieu. C'est à la réalisation de ce but qu'était ordonné tout le rituel maçonnique : prières, symboles, pratiques initiatiques. Ceux des Rose-croix qui rêvaient d'une mystique non confessionnelle, étaient persuadés que l'homme, dans sa vie terrestre est capable, au centre de lui-même, de rencontrer Dieu, d'atteindre le stade théandrique de son développement, comme l'avaient fait avant le Christ les prophètes et les réformateurs religieux et, après lui, les théosophes et les alchimistes. Mais certains, comme Batourine (1740-1803), rejetaient les « élucubrations métaphysiques ». Dans son traité *Examen du livre des erreurs et de la vérité* (écrit en 1788, publié en 1790) il se livre à une critique du livre de Saint-Martin *Des erreurs et de la vérité* paru en 1785 en traduction russe, dont les conceptions sont loin de faire l'unanimité dans les milieux francs-maçons eux-mêmes. À en juger par son texte, Batourine était plutôt déiste. La tonalité générale de son travail évoque très fort ce que l'on appelle « les Lumières de Berlin », auxquelles sont attachés les noms de F[riedrich]. Nicolaï et M[oses]. Mendelsohn. La pierre d'angle était le bien commun, l'utilité pratique, les intérêts fondamentaux de l'existence. Il s'attachait à critiquer les préjugés. Batourine critique Saint-Martin justement parce que les « erreurs » de celui-ci « altèrent le genre de vie et l'état de la société » et de cette manière ne servent pas « l'intérêt du genre humain ». Il exalte l'esprit scientifique et le progrès des sciences. Il incite son lecteur à rechercher « des preuves sensibles », « expérimentales », à tendre à « la plus grande clarté possible ». Batourine est de ceux qui évoluent avec liberté parmi les tendances fondamentales de la pensée scientifique dans l'Europe occidentale des années 1740 à 1770.

Œuvres : Baturin P. S., « Issledovanie knigi o zabluždeniâh i istine », in : *Izbr. proiz. russkih myslitelej vtoroj poloviny XVIII veka*, M., 1952, II ; *Masonskie trudy Lopuhina*, M., 1790 ; *Rassuždenie o zloupotreblenii razuma…* M., 1780 ; *Izlianie serdca…*, M., 1794 ; *Nečto dlâ razmyšleniâ o molitve i sučnosti hristianstva*, Orel, 1814 ; *Zapiski senatora I. V. Lopuhina,* M., 1990.

Études : Boldyrev A. I., *Problema čeloveka v russkoj filosofii XVIII v.*, M., 1986 ; Piksanov N. K., « I. V. Lopuhin », in : *Masonstvo v ego prošlom i nastoâćem*, M., 1991, I, p. 227-255 ; Longinov M., Novikov I., *Moskovskie martinisty*, M., 1867 ; Semeka A. B., *Russkie rozenkrejcery i sočineniâ imperatricy Ekateriny protiv masonov*, SPb., 1902 ; *Masonstvo v ego prošlom i nastoâćem*, 2 vol., M., 1914-1922 ; 2e éd. M., 1991 ; Sokolovskaâ T. O., *Kapitul Feniksa. Vysšee tajnoe masonskoe napravlenie v Rossii*, Pg., 1916 ; Vernadskij G. V., *Russkoe masonstvo v carstvovanie imperatricy Ekateriny II*, Pg., 1917.

A. I. Boldyrev / Trad. R. Marichal

FRANK Semion (Simon) (1877, M.-1950, environs de Londres) – philosophe. Études à la Faculté de droit de l'Univ. de M. ; parachève sa formation aux univ. de Heidelberg et de Munich où il s'initie à la philosophie et à la sociologie. Participe aux recueils *Problèmes de l'idéalisme* [Problemy idealizma]* (1902), *Jalons* [Vehi]* (1909), *De profundis* [Iz glubiny]* (1918), rédacteur en chef des hebdomadaires *Poliarnaïa zvezda*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

et *Svoboda koultoury* (1905-1906). À partir de 1912, *privat-docent*** à l'Univ. de SPb. ; professeur aux univ. de Saratov (1917-1921) et de M. (1921-1922). Expulsé de Russie soviétique en 1922, il vécut en Allemagne (1923-1937), en France (1937-1945) et en Grande-Bretagne (à partir de 1945). Son évolution intellectuelle le conduit du « marxisme légal* » à l'idéalisme, puis à une conception du monde dans l'esprit de la philosophie de l'unitotalité* défendue par Vl. Soloviov*. On notera également l'influence décisive de Platon, J. Böhme, Nicolas de Cues ; dans la dernière phase de son œuvre, il construit un système fort proche de l'ontologie et de l'épistémologie de Hartmann, Heidegger et N. Losski*. Le trait déterminant de la vision du monde proposée par F. se lit dans l'effort qu'il déploie pour exprimer rationnellement l'essence suprarationnelle de la réalité intégrale, pour conférer un solide fondement logique et épistémologique à la métaphysique de l'unitotalité. La série des œuvres de F. consacrées aux problèmes de l'épistémologie (*L'objet du savoir. Fondements et limites du savoir abstrait* [Predmet znaniâ. Ob osnovah i predelah otvlečennogo znaniâ]*, 1915 ; *L'inconcevable. Introduction ontologique à la philosophie de la religion* [Nepostižimoe. Ontologičeskoe vvedenie v filosofiû religii]*, 1939 ; *Dieu avec nous. Trois méditations* [S nami Bog. Tri razmyšleniâ], 1964) représente une des plus hautes productions de la pensée russe du XXe s. Sur le plan épistémologique, les thèses défendues par F. peuvent être ramassées dans les thèmes suivants : affirmer le donné empirique de l'objet de la connaissance et en même temps son caractère transcendant par rapport au sujet, distribuer le système que nous possédons du savoir entre un « accessible » et un « inaccessible » (« inconcevable ») qui coexistent dans une totalité indivisible, définir les limites du savoir « objectal » tel qu'il s'exprime dans les jugements et dans les concepts, prendre acte d'un type spécifique de savoir, distinct du savoir objectal, i. e. d'un savoir lié à l'expérience vécue, d'un savoir-partagé, savoir-compréhension, un savoir qui, livrant l'objet dans sa plénitude et dans sa pertinence signifiante pour l'homme, ouvre à ce dernier l'accès aux sphères profondes de l'être (les traits les plus significatifs de ce type de savoir sont utilisés par F. pour décrire la connaissance religieuse). À ce savoir, correspond, sur le plan ontologique, la différence que F. établit entre les deux genres fondamentaux de l'être (non sans tenir compte de la région intermédiaire des essences idéales, des « formes pures ») : le réel effectif (la réalité empirique), – tout ce qui se présente en dehors et indépendamment de la conscience et dont la conception suppose la mise en œuvre de la « pensée abstraite » – et la réalité intégrale, c'est-à-dire le monde intérieur de l'homme, sa conscience (conscience immédiate et conscience de soi). Pour autant la réalité ne désigne pas, selon F., la sphère de la vie intérieure de l'homme, sphère isolée et fermée sur elle-même. Elle implique de manière significative une ouverture à la transcendance qui déborde ses limites propres et qui se manifeste dans la vie psychique comme conscience de soi, dans l'expérience de l'échange dialogal comme le « nous » et le « tu », dans l'expérience de la moralité comme conscience morale, dans la connaissance comme intuition, dans l'art comme le beau, etc. Prenant conscience de soi, de son « moi », l'homme découvre dans son expérience intérieure une réalité absolue et originaire, l'être spirituel, idéal et en fin de compte Dieu entendu comme la « profondeur ultime de la réalité ». C'est en percevant son affinité profonde avec cette réalité inconditionnée et avec cette valeur absolue que l'homme surmonte sa subjectivité, sa finitude. F. parvient ainsi à l'idée centrale de son anthropologie et de sa philosophie sociale : l'idée de Divino-humanité* qui postule un lien indivisible entre Dieu et l'homme (cf. : *La*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

réalité et l'homme. Métaphysique de l'existence humaine [Real'nost' i čelovek. Metafizika čelovečeskogo bytiâ]*, 1956). Si l'homme est enraciné dans le monde, les arcanes du monde, à leur tour, se trouvent au premier chef en l'homme ; le monde est pénétré d'humanité et on ne saurait le concevoir coupé de l'homme. Dieu est en nous-mêmes, Dieu est avec nous, il se manifeste à nous quand nous entrons en contact avec lui. Cette conjonction, cette commune mesure de l'humain et du divin se retrouve également au fondement de la vie sociale qui se détermine avant tout par le fait que tous les êtres humains sont « enfants de Dieu ». Ce qui lui confère son fondement le plus marquant, ce sont la solidarité, l'amour, le fait de se mettre au service d'autrui. La vie en société a pour destination ultime la réalisation de la nature de l'homme dans toute sa richesse concrète et dans toute sa plénitude, i. e. la divinisation de l'homme, l'incarnation la plus accomplie possible, dans cette vie partagée, de toute la plénitude de son principe divin. (*Les fondements spirituels de la société* [Duhovnye osnovy obĉestva], 1930). Le trait qui caractérise le mieux l'idée de Divino-humanité s'obtient, selon F., en conjuguant une appréhension du monde marquée par l'optimisme, où le monde est vu comme unitotalité harmonieuse fondée sur un absolu divin, avec la reconnaissance lucide de l'imperfection de l'être empirique et, partant, du tragique affectant la situation de la personne limitée dans ses possibilités de le transformer pour le rendre meilleur. C'est dans l'ignorance de cette dualité de l'être de l'homme que F. discerne les principales faiblesses des idées politiques qui dominent en Russie au début du XXe s. : le libéralisme*, d'une part, (y compris sous sa forme la plus radicale, « l'extrémisme socialiste ») et, de l'autre, le conservatisme* ; c'est là l'une des causes fondamentales de la crise sociale et politique qui a secoué la Russie en 1917. L'insuffisance du libéralisme est liée, pour F., à l'absence d'une solide confiance dans les valeurs absolues du droit et de l'État, à une sous-estimation des assises morales et spirituelles de la vie du peuple telles que l'histoire les a façonnées, à une complaisance coupable à l'égard de l'idéologie socialiste et de ses ravages. Quant à l'inconsistance du conservatisme, elle tient, selon lui, à ce que, s'orientant historiquement sur le mode de vie façonné par la tradition, il a peu à peu perdu le contact avec la vie réelle du peuple, il n'a pas su répondre aux questions et aux exigences nouvelles qui en émanent et il s'est transformé en immobilisme ; il s'est condamné à la stérilité par son refus manifeste de croire à la force morale de la créativité spirituelle et par sa défiance à son égard. À sa doctrine sociale et politique, F. a donné le nom de « conservatisme libéral » qui consiste, pour l'essentiel, à surmonter les faiblesses historiques du libéralisme autant que du conservatisme russes et à faire la synthèse de leurs points forts. Telle qu'il la voit, la tâche qui s'impose consiste à montrer que la liberté tout comme la créativité sociale de l'individu et du peuple, non seulement ne s'opposent pas aux traditions et aux valeurs de la foi religieuse, mais que, bien au contraire, elles sont l'une et l'autre en liaison réciproque et se conditionnent mutuellement. (*Le naufrage des idoles* [Krušenie kumirov], 1924 ; *De profundis* [Iz glubiny], 1918 ; *L'hérésie de l'utopisme* [Eres'utopizma], 1926 ; *Au-delà de la « droite » et de la « gauche »* [Po tu storonu « pravogo » i « levogo »], 1930). Dans le domaine de l'éthique F. a développé les idées d'une éthique du devoir (*La lumière dans les ténèbres. Essai d'éthique chrétienne* [Svet vo t'me. Opyt hristianskoj ètiki], 1949). F. a accordé une attention toute particulière à l'histoire de la philosophie de son pays ainsi qu'à celle de la culture russe. (*La vision russe du monde* [Russkoe mirosozercanie], 1925, en allemand ; *Contribution à l'histoire de la pensée philosophi-*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

que russe de la fin du XIXe et du début du XXe s. Anthologie [Iz istorii russkoj filosofskoj mysli konca XIX – načala XX veka. Antologiâ], 1965 ; *P. B. Struve*, 1949, etc.).

Œuvres : *Teoriâ cennosti Marksa i ee značenie. Kritičeskij ètûd*, SPb., 1900 ; *Predmet znaniâ. Ob osnovah i predelah otvlečennogo znaniâ*, Pg., 1915 ; *Duša čeloveka. Opyt vvedeniâ v filosofskuû psikhologiû*, Pg. 1917 (2e éd. P., 1964) ; *Očerk metodologii obĉestvennyh nauk*, M., 1922 ; *Nepostižimoe. Ontologičeskoe vvedenie v filosofiû religii*, P., 1939 ; *Svet vo t'me. Opyt hristianskoj ètiki i social'noj filosofii*, P., 1949 ; *Realnost' i čelovek. Metafizika čelovečeskogo bytiâ*, P., 1956 ; *Ètûd o Puškine*, München, 1957 ; *Po tu storonu « pravogo » i « levogo »*, P., 1972 ; *Duhovnye osnovy obĉestva*, M., 1992. En franç. : *Le matérialisme comme conception du monde*, P., 1928 ; *La connaissance et l'être*, P., 1937 ; *Dieu est avec nous…*, P., 1955 ; *Bibliographie* des œuvres de S. Frank, Institut d'Études Slaves, P., 1980 ; *L'inconcevable*, P., 2007 ; *La Légende du grand inquisiteur de Dostoïevski*, L'Age d'Homme, 2004 [in : commentaires du passage sur le « Grand inquisiteur » contenu dans *Les frères Karamazov* de Dostoïevski].

Études : *S. L. Frank, 1877-1950. Sbornik pamâti S. L Franka*, München, 1954 ; Zen'kovskij V. V., « Antropologiâ S. L Franka », in : *Iz istorii russkoj filosofskoj mysli XX veka*, Pittsburg, 1968 ; Gajdenko P. P., « Mistiko-panteističeskaâ dialektika (S. L. Frank) », in : *Idealističeskaâ dialektika v XX stoletii*, M., 1987 ; Gavrûšin N. K. « Russkaâ ideâ v traktovke S. Franka », in : *Obĉestvennye nauki*, 1990, N° 6 ; Alekseev P. V., « Filosofskaâ koncepciâ S. L. Franka », in : Frank S. L., *Duhovnye osnovy obĉestva*, M., 1992 ; Nekrasov E. N., « Semen Frank », in : *Veče. Al'manah russkoj filosofii i kultury*, 2e livr., SPb., 1995, p. 91-179.

V. I. Kouraïev / Trad. P. Caussat

FREIDENBERG Olga (1890, Odessa-1955, Leningrad) – diplômée de philologie classique à l'Univ. de Leningrad, elle est remarquée par Nikolaï Marr qui apprécie son approche génétique. Admise en 1923 à faire partie de son Institut de la culture verbale, elle soutient en 1929 sa thèse de *kandidat*** : « Sémantique du sujet dans l'Odyssée » [Sûžetnaâ semantika Odissei] (1929). En 1935 elle soutient non sans difficultés sa thèse de doctorat d'État « Poétique de l'intrigue et du genre ». Dès 1932 elle était nommée à la tête du département de philologie classique de l'Univ. de Leningrad, poste qu'elle sera obligée de conserver jusqu'en 1951, malgré ses nombreuses tentatives pour en être déchargée. Elle obtient non sans mal la publication de sa thèse, en 1936, mais l'ouvrage est aussitôt dénoncé dans la *Pravda* et mis sous le boisseau. Elle ne pourra se consacrer activement à la recherche qu'à la fin de sa vie. Elle laissera une malle entière de manuscrits qui ne seront découverts et publiés qu'à partir de 1988. Ils révèlent un esprit d'une grande originalité. La force d'O. F. réside dans sa solide formation classique. Érudite, elle a tout lu, même des textes inconnus, elle a une connaissance parfaite du grec ancien. Sa pensée repose sur trois socles : Lucien Lévy-Bruhl et sa pensée prélogique, qu'elle préfère appeler mythologique ou folklorique ; Nikolaï Marr et sa réflexion sur les origines du langage, son analyse paléontologique ou plutôt archéologique ; Friedrich Engels avec sa théorie de l'évolution de l'humanité (avec ses trois stades empruntés à Hésiode). Sa méthode est à la fois synchronique, structuraliste, et diachronique, évolutionniste. À partir de la philologie, O.F. se mue en anthropologue. Elle cherche à découvrir le secret des origines. L'analyse sémantique de la pensée en images en retrouve des traces même lorsque l'homme est parvenu à la pensée conceptuelle. Elle pose comme principe méthodologique la subsistance au sein de formes évoluées d'éléments hérités du passé, détournés de leur signification première. Il ne s'agit aucunement d'emprunts, mais au contraire de traces inconscientes héritées d'un état antérieur : ainsi, l'*epinikion* situé dans l'épilogue de

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

la tragédie est chanté par le chœur qui célèbre le triomphe des forces morales, mais à l'origine c'est un hymne de victoire en l'honneur du cheval arrivé premier dans la course de chevaux qui est la forme originelle des spectacles des peuples pastoraux. Plus que d'évolution, il s'agit de sauts successifs où le stade antérieur est enchâssé dans la forme nouvelle sans être reconnu comme tel. La pensée mythologique se distingue par le principe de participation de l'être humain au cosmos. L'homme primitif ne se saisit pas lui-même comme un sujet distinct, il tend plutôt à considérer tous les êtres comme les réceptacles de forces impersonnelles et diffuses. Il peut participer à plusieurs réalités. Le prédicat « Poséidon » peut avoir deux attributs à la fois, « la mer » et « un vieillard chenu ». Avec l'évolution de la civilisation matérielle et la constitution de la cité, l'homme se construit comme sujet. Des fables de la mythologie on passe à l'épopée, puis aux hymnes, aux odes et enfin à la tragédie. On ne peut parler d'O. F. sans évoquer les difficultés de sa vie. Entrée à l'Univ. à 27 ans (par refus des « Cours supérieurs » concédés aux jeunes filles), elle choisit la philologie classique. Admise par l'académicien Nikolaï Marr dans son Institut japhétique**, elle sera rapidement en butte à l'animosité des universitaires rebutés par son originalité. À l'époque où Marr était à son apogée, elle émet des réserves sur ses théories. Lorsque celles-ci sont condamnées en 1950, elle passe au contraire pour une de ses ferventes disciples. Elle échappe à l'arrestation à une époque où beaucoup d'universitaires sont frappés. Pendant la Seconde Guerre mondiale, elle a subi les privations du siège de Leningrad. Ses liens d'amitié avec son cousin Boris Pasternak sont à l'origine d'un malentendu. Publiée en 1981, avant la résurrection scientifique de son œuvre, leur correspondance (cf. bibl.) a tendu à valoriser le destin singulier de l'épistolière, au détriment de la contribution originale qu'elle a apportée, comme chercheur, à l'anthropologie et à l'analyse de la culture. La nouvelle génération des structuralistes, comme Iouri Lotman* ou Viatcheslav Vs. Ivanov, a contribué à la redécouverte de l'œuvre d'O. F., en qui ils voyaient un précurseur. Son approche sémantique est un instrument privilégié pour la connaissance de la culture orale, antérieure à Homère. Mettant ainsi en lumière la genèse de la pensée poétique, elle en suit le passage par bonds successifs dans des structures nouvelles de la conscience humaine. Quittant les états de la conscience collective de l'homme primitif, on pénètre dans la sphère de conscience de l'homme moderne.

Œuvres : 40 publications (dont 34 de son vivant) ; « Sûžetnaâ semantika "Odisseâ" », in : *JaL*, 1929, IV N° 70 ; « Tri sûžeta ili semantika odnogo », *Ibid.*, 1930, V ; « Tri sûžeta ili semantika odnogo », *Ibid.* ; 1930, V ; « Sûžet Tristana i Isol'dy v mifologemax egejskogo otrezka Sredizemnomor'â », in : *Tristan i Isol'da. Ot geroini lûbvi feodal'noj Evropy do bogini matriarakhal'noj Afrevrazii. Kollektivnyj trud Sektorov semantiki mifa i fol'klora pod red. akad. N. Â. Marra*, L. 1932 ; « Mif ob Iosife Prekrasnom », in : *JaL*, 1932, VIII ; *Poètika sûžeta i žanra. Period antičnoj literatury*, L. 1936 ; *Antičnye teorii âzyka i stilâ*, M.-L. 1936 ; *Mif i literatura drevnosti* / Dir. N. V. Braginskskaâ, M. Nauka, 1978 ; *V"ezd v Ierusalim na osle* (Iz evangel'skoj mifologii) / Dir. N.V. Braginskaâ, M., Nauka, 1978 ; *Mif i teatr* / Dir. N.V. Braginskaâ, M., GITIS, 1988 ; en angl. : *Image and Concept* : *Mythopoetic Roots of Literature*, Harwood academic publishers, OPA, 1997. Pour plus de détails, on pourra consulter : Bibliografiâ trudov O. M. Frejdenberg. (…) Réd. N.V. Braginskaâ, in : *Mif i literatura drevnosti*, M., Nauka, 1978 ; en franç. : Pasternak B., Freidenberg O., *Correspondance 1910-1954*, P., 1981.

Gérard Abensour

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

FUTURISME – courant artistique très marqué de l'avant-garde russe, ayant eu cours en Russie dans les premières décennies du XXe s. Les futuristes se sont livrés à des expérimentations dans les formes et les genres les plus variés de l'art : en littérature, dans les arts plastiques, en musique, en théâtre. Sur le plan du style, le F. montre une proximité intrinsèque avec le cubisme, le dadaïsme, le constructivisme, le primitivisme. L'opéra futuriste russe « Victoire sur le soleil » [Pobeda nad solcem] (1913) est largement connu (introd. de Khlebnikov, texte de Kroutchënyh, musique de Matiouchine, dessins de Malévitch*) ; il opérait la synthèse des possibilités artistiques de plusieurs arts à la fois. L'une des idées-forces du F. est qu'il faut faire descendre l'art dans la rue, exécuter une symphonie avec les bruits les plus quotidiens, sirènes d'usines et sifflets de locomotives : elle trouve aujourd'hui sa réalisation dans la notion d'« art performance ». Les futuristes furent parmi les premiers à rejeter les formes artistiques correspondant à la « peinture de chevalet », montrant toute l'étroitesse d'une esthétique de la réception orientée exclusivement sur la perception de la valeur artistique. Proclamant que les objets techniques – poutrelle de fer, machine à écrire, stylo –, étaient des valeurs artistiques, sur les questions de la langue, littéraire et parlée, les futuristes étaient orientés en revanche vers la tradition originelle d'une langue très ancienne dont la norme esthétique était présentée par les bylines et le *Dit de l'Ost d'Igor**. Affirmant que l'art de l'époque de Trédiakovski** était supérieur à celui de l'époque de Pouchkine*, ils constataient que le rapport à la langue souffrait d'un mal incurable, la perte progressive « du sentiment premier de la langue maternelle ». D'où cette expression des futuristes, qui visait particulièrement au scandale : « jeter pardessus bord Pouchkine, Dostoïevski, Tolstoï, du bateau de la modernité » (« Gifle au goût public » [Poĉëĉina obĉestvennomu vkusu], 1912). Ainsi l'art du futur, d'après les futuristes, devait obligatoirement satisfaire à deux conditions : intégrer d'une part une tradition culturelle nationale venue de très loin, des profondeurs mêmes, et d'autre part la modernité, constituée par les nouveaux rythmes de la vie, sa dynamique et sa vitesse, que l'art devait emprunter à la science et à la technique.

Études : Kručenyh A., Hlebnikov V., *Troe* (ill. Malevič), M., 1913 ; Conio G., *Le Formalisme et le futurisme russe devant le marxisme*, L'Age d'Homme, 1975 ; Lanne J.-Cl., « Le futurisme russe », in : *Histoire de la littérature russe*, Le XXe s., L'Âge d'argent, P., 1987, p. 591-595 ; Sola A., *Le Futurisme russe*, P., 1989 ; *L'Avant-garde russe et la synthèse des arts*, dir. G. Conio, L'Age d'Homme, 1990 ; Marcadé J.-Cl., *Le Futurisme russe*, P., 1990 ; Conio G., *Le Formalisme et le futurisme russes*, L'Age d'Homme, 1990 ; *Russkij futurizm. Teoriâ. Praktika. Kritika. Vospominaniâ*, M., 1999 ; Bobrinskaâ E. A., *Futurizm*, M., 2000 ; *Modernités russes*, N° 1 (« L'archaïsme dans la modernité »), Lyon, 1999, N° 2 (« La vitesse »), Lyon, 2000 ; Markov V. F., *Istoriâ russkogo futurizma*, SPb., 2000 ; Conio G., *L'Art contre les masses. Esthétiques et idéologies de la modernité*, L'Age d'Homme, 2003 ; Kručënych A., *La vittoria sul sole* (reprint de l'édition originale du livret), a cura di Michaela Böhmig, La mongolfiera, s. d. ; Kručênyh A., *K istorii russkogo futurizma. Vospominaniâ i dokumenty*, M., 2006.

Voir également : Catalogue de l'exposition *Filonov*, Centre Georges Pompidou, P., 1990 ; catalogue de l'exposition *La Russie à l'avant-garde, 1900-1935*, Bruxelles, 2005.

A. S. Migounov / Trad. F. Lesourd

GAÏDENKO Piama (1934, Nikolaevka, région du Donets) – spécialiste en histoire de la philosophie, en philosophie et histoire des sciences, en philosophie de la culture. Docteur en philosophie, membre correspondant de l'Acad. des Sciences de Russie depuis 2000. Études à l'Univ. de M. En 1982, soutient sa thèse d'État sur le sujet : « L'évolution du concept de science du VIe s. av. J.-C. au XVIe s. ». Elle a enseigné à

la faculté de philosophie de l'Univ. de M., travaillé à l'Institut d'histoire des sciences de la nature et de la technique auprès de l'Acad. des Sciences de l'URSS, de 1969 à 1988, et depuis 1988 à l'Institut de philosophie de l'Acad. des Sciences de l'URSS*, où aujourd'hui elle dirige le secteur spécialisé dans les types historiques du savoir scientifique. Au début de sa carrière, elle s'intéresse surtout au problème de l'homme, de la culture et de l'histoire dans leur interrelation. Dans ses biographies philosophiques de Heidegger, Kierkegaard, elle présente l'histoire de la pensée comme le drame dans lequel se joue le sort des idées et celui de l'existence humaine. Prenant ensuite ses distances par rapport au problème des destinées de la civilisation occidentale tel qu'il est habituellement présenté en Occident, G. passe à des recherches sur l'idée de rationalité, ses sources dans la science occidentale, ses liens avec la logique et l'histoire de ses transformations (ses différents types culturels). À partir de travaux consacrés à l'histoire de la science, à son évolution pendant l'Antiquité et aux Temps modernes, elle s'interroge sur les concepts de « rationalité », « rationalité scientifique » ; elle étudie leurs transformations au Moyen Âge, à la Renaissance, aux Temps modernes, et le fondement ontologique sur lequel reposent l'histoire du développement du savoir et la méthodologie grâce à laquelle il se pense lui-même. C'est dans le même contexte qu'elle analyse également les idées et l'argumentation de l'idéalisme russe – Vl. Soloviov*, Frank*, Florenski*, Boulgakov*, Berdiaev*, P. Struve*. C'est une recherche de la substantialité et de sa « mesure rationnelle » qui donne, selon G., tout son potentiel à la philosophie russe de l'Âge d'argent**, étudiée par elle à partir de la philosophie européenne des XVIIIe-XXe s., depuis les Lumières* jusqu'au néokantisme, la philosophie de la vie, la phénoménologie. La figure-clé est à ses yeux celle de Vl. Soloviov. L'esthétisme romantique de ce dernier est défini comme l'une des sources de la culture de l'Âge d'argent (particulièrement du symbolisme*), et l'utopie chiliaste d'une « transfiguration de l'univers dès ce monde-ci », qu'il partage avec Dostoïevski*, comme un puissant stimulant pour l'aspiration au renouvellement spirituel, à une « nouvelle conscience religieuse »*. Une nouvelle étape dans l'itinéraire intellectuel de G. fut celle de la « nouvelle ontologie », présentée comme une synthèse des principales orientations de la philosophie au XXe s. – humanisme rationaliste, existentialisme* et phénoménologie. G. refuse la définition de la philosophie moderne comme post-métaphysique, c'est-à-dire reconnaissant comme seule réalité et seul véritablement existant le processus par lequel les choses se constituent, se transforment – la création du nouveau. À son avis, le problème de l'être prend à l'époque moderne une nouvelle résonance ; sans l'avoir résolu, il est impossible de surmonter l'hégémonie d'une subjectivité désontologisée, dont le produit est l'activisme des Temps modernes et de la modernité, sous ses deux aspects : le révolutionnarisme social et la volonté technocratique de tout réaménager de fond en comble. La renaissance de la thématique ontologique, d'après G., suppose que l'homme et l'humain soient considérés non selon le principe de leur particularité, mais comme des modes de l'être ; par là même s'ouvrirait une possibilité de libération par rapport à l'illusion d'autonomie complète et de puissance humaine illimitée, qui oppose le « moi » comme sujet absolu à tout l'existant pris comme objet d'appropriation et d'utilisation.

Œuvres : *Èkzistencializm i problemy kul'tury*, M., 1963 ; *Tragediâ èstetizma. K harakteristike mirovozzreniâ S. K'erkegora*, M., 1970 ; *Filosofiâ Fihte i sovremennost'*, M., 1979 ; *Èvolûciâ ponâtiâ nauki : stanovlenie i razvitie pervyh naučnyh programm*, M., 1980 ; *Èvolûciâ ponâtiâ nauki, XVII-XVIII vv.*, M., 1987 ; *Proryv k transcendentnomu. Novaâ filosofskaâ ontolo-*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

giâ XX veka, M., 1997 ; *Istoriâ grečeskoj filosofii v eë svâzi s naukoj*, M.-SPb., 2000 ; *Vladimir Solov'ev i filosofiâ Serebrânnogo veka*, M., 2001 ; *Naučnaâ racional'nost' i filosofskij razum*, M., 2003 ; *Vremâ. Dlitel'nost'. Večnost'*, M., 2006 ; *Filosofskie nauki. Metodologiâ i istoriâ konkretnyh nauk*, M., 2007.

Études : Makolkin A., « Opyt pročteniâ Kerkegora v Rossii i Sovetskom Soûze : ot L'va Šestova do Piamy Gajdenko », in : *Filosofskie nauki*, 2004, N° 1.

E. L. Pétrenko / Trad. F. Lesourd

G.A.KH.N. (Acad. Nationale des Sciences Artistiques [Gosudarstvennaâ Akademiâ Hudožestvennyh Nauk]) – organisation créée après la révolution, regroupant des spécialistes en sciences humaines et sciences expérimentales, des artistes, des compositeurs et interprètes, musicologues, historiens d'art et critiques dramatiques (1921-1930), à l'initiative d'un groupe d'artistes et de savants célèbres (parmi lesquels des philosophes et des psychologues) – Kandinski*, P. Kogan, Chpet*, etc. Parmi ceux qui participèrent aux travaux du G., on peut citer : Eisenstein, Pasternak, Tchelpanov*, Lossev*, H. Neuhaus**, Iouon**, Kandinsky, Malévitch*, Stanislavski, Zoubov, Némirovitch-Dantchenko, Popov**, l'acteur Katchalov, Meyerhold… Dans le cadre de cette Acad. furent créées plus d'une dizaine de sections et associations parmi lesquelles se distinguaient particulièrement celle de physico-psychologie, dirigée par Kandinsky, celle de philosophie dirigée par Chpet, celle de sociologie ainsi que le laboratoire de recherches expérimentales en esthétique et psychologie. Il y avait en outre une section théâtrale, des sections littéraire, chorégraphique, musicale, une section des arts plastiques et arts de l'espace, une association regroupant des spécialistes du rythme, des laboratoires de psychophysique et d'histoire de la danse, un bureau de terminologie historique, une salle réservée au cinéma, une section bibliologique, etc. À côté des sessions plénières de l'Acad., les sections avaient leurs activités propres. Entre 1921 et 1924, 1087 communications furent prononcées (voir leurs argumentaires in : *Dictionnaire des termes artistiques*. G. A. KH. N., 1923-1929 [Slovar' hudožestvennyh terminov. G. A. H. N.], p. 441-478, cf. bibl.). Ainsi, en 1927-28, Lossev disserta sur les sujets suivants : « La philologie et l'esthétique de C. Aksakov* », « La philosophie antique du mythe », « Le mythe », « L'unité », « La musique ». Les résultats des recherches étaient publiés par l'Acad., dans des périodiques tels que les revues *Iskousstvo*, *Gravioura i kniga, Sovremennaïa mouzyka*. Le G. publia (pendant 5 ans) un bulletin officiel, il y eut aussi des traductions, des index bibliographiques, des travaux scientifiques… Presque toutes les sections eurent une activité éditoriale importante. Le G. organisa des expositions (parfois à l'étranger), il eut une activité pédagogique et de formation des adultes. Pour les autorités soviétiques et les dirigeants du parti, l'alliance de la psychologie et de la philosophie, des sciences exactes et des sciences humaines, présentait, outre son intérêt éducatif, un intérêt idéologique. Trotski*, Boukharine*, Lounatcharski* y voyaient la possibilité d'élaborer de nouveaux moyens idéologiques et psychologiques pour agir sur les masses et contrôler les formations artistiques et scientifiques proposant une alternative à une socialité de type soviétique. Au sein du G. se dessinèrent deux orientations différentes : l'une phénoménologique (avec Chpet comme figure centrale) et l'autre concentrée sur la psychologie expérimentale. Mais toutes deux estimaient que les sciences humaines étaient en crise, ce qui nécessitait de nouvelles formes et méthodes d'activité scientifique. Quelques philosophes religieux tentèrent avant 1921 (c'est-à-dire avant leur départ forcé d'URSS) d'intégrer le G. Ainsi Frank* lut un exposé sur « Le rôle de l'art

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

dans les sciences positives », et dans les débuts de l'Acad. Berdiaev* et Gerschenson* y travaillèrent. En dix ans, elle devint un établissement scientifique indépendant, de niveau européen. Elle montre bien qu'une pensée philosophique originale avait continué à exister en Russie, même après les expulsions de 1922**.

Œuvres : *Slovar' hudožestvennyh terminov. G.A.H.N. 1923-1929* (réd. I. M. Čubarov, M., 2005 ; Perceva T. M., « Kandinskij i GAHN », in : *V. V. Kandinskij : živopis', grafika, prikladnoe iskusstvo. Katalog vystavki*, L., 1989 ; G. G. Špet, *Arhivnye materialy*, M., 2000 ; *Trudy filosofskogo otdelieniâ GAHN : hudožestvennaâ forma*, M., 1927 ; *Bûlleteny GAHN*, M., 1924-1928, I – IX.

Études : Mazur S. M., « Gosudarstvennaâ akademiâ hudožestvennyh nauk (GAHN) », in : *Russkaâ filosofiâ. Malyj ènciklopedičeskij slovar'*, M., 1995.

I. M. Tchoubarov / Trad. F. Lesourd

GANNOUCHKINE Piotr (1875, village de Novosselki Pronskogo, province de Riazan-1933, M.) – psychiatre ayant fondé sa propre école de psychiatrie en Russie. En 1898, diplômé de la faculté de médecine de l'Univ. de M. Élève de S. Korsakov (1854-1900), le fondateur de la clinique psychiatrique universitaire de M., et de S. Serbski (1858-1917), l'initiateur de la psychiatrie médico-légale en Russie. L'activité scientifique de G. est contemporaine de la naissance de la grande psychiatrie en Russie. En 1904, il soutient une thèse intitulée « La paranoïa aiguë. » Puis ses intérêts se fixent sur la définition de la santé mentale et la question des états dits « limite », dont il initie l'étude (cf. *Clinique des psychopathies. Statique. Dynamique. Systémique* [Klinika psihopatij, ih statika, dinamika, sistematika], M., 1933.) En 1918, il est nommé professeur de psychiatrie à l'Univ. de M. L'œuvre scientifique qu'il laisse présente un intérêt particulier pour la psychiatrie sociale, science à la jointure de la médecine et de la sociologie. En assignant à la médecine pour objectif ultime non pas le soin mais la prévention, G. souligne que « le traitement d'un seul membre de la société en particulier pourrait paraître bien superflu au regard de la guérison de la société tout entière » G. soutenait que tous les aspects sans exception de la vie en société rendaient la psychiatrie nécessaire. Et ces problèmes, pour lui, étaient des questions de culture et de civilisation : la vie sexuelle de l'individu, le mariage et l'hygiène sexuelle, l'alcoolisme et la toxicomanie, l'hygiène dans le secteur de la production, le suicide, et ces facteurs de la vie sociale que sont la guerre et la révolution. « La guerre, écrivait G., est à l'origine d'une véritable épidémie de traumatismes, qui touchent aussi bien les civils que les militaires. » Quant à la révolution, qui « détruit les anciens usages et les principes acquis au fil des siècles », ses effets ne peuvent pas ne pas retentir sur l'équilibre psychique de la majorité des individus. Quand G. évoque la religion dans un article interdit par la censure, « La volupté, la cruauté et la religion » [Sladostrastie, žestokost' i religiâ] (1901), c'est pour souligner la proximité entre ce qu'on appelle le sentiment religieux et ceux, bien terrestres, de la colère et de l'amour sexuel. Il a montré, notamment par l'exemple d'Ivan le Terrible (cf. Pouvoir*), que la criminalité et la violence sont souvent présentes chez les esprits très religieux, et que les hommes pieux et fanatiques sont violents. En étant exposé à l'influence de la vie sociale, le psychisme d'une population devient à son tour un facteur déterminant pour la vie de la société. G. a montré que la zone limite entre santé et maladie mentale couvre un large spectre de degrés intermédiaires. Dans la mesure où la psychiatrie a affaire à des individus se trouvant provisoirement ou définitivement dans cette zone, elle est concernée par toutes les facettes de la vie sociale. Les types « limite » ont joué un rôle majeur

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

dans l'histoire de la science, de l'art et de la littérature. Plus un trait psychopathique – ceux-ci étant propres à presque toutes les personnes qualifiées de « normales » – est marqué, note G., plus nette est l'expression de l'individualité. L'activité scientifique ou artistique fait entrer en jeu deux facteurs : le milieu (l'époque) et la personnalité créatrice. L'histoire ne s'intéresse qu'à l'œuvre, et non aux qualités biologiques de la personnalité créatrice : il faut donc prendre garde à ne pas mélanger les points de vue biologique et sociologique. G. a insisté sur le lien entre la psychiatrie et les autres sciences de l'homme, en particulier l'anthropologie et la psychosociologie, en soulignant que l'étude des caractères et des tempéraments, normaux comme pathologiques, devait être menée en collaboration avec les psychologues et les psychiatres. En définissant les personnalités psychopathiques, G. a fait remarquer que dès leur formation, dans l'enfance, elles présentent diverses caractéristiques qui les distinguent des personnalités dites normales, et qui les empêchent de s'adapter à leur environnement sans douleur pour eux-mêmes et pour les autres. L'étude des psychopathies dépasse le cadre strictement médical : elle est capitale pour la société, notamment dans sa recherche de solutions au problème de la criminalité. G. critique la théorie du « criminel-né » de Lombroso en faisant remarquer que rien ne permet de penser que tous les criminels soient des psychopathes. En matière de traitement des psychopathies, il affirme que les mesures thérapeutiques proprement dites se confondent pratiquement avec celles de la prophylaxie, et met en évidence le rôle majeur joué par l'alcoolisme et la syphilis dans le déclenchement des psychopathies. Estimant que de nettes améliorations dans l'équilibre psychique de la personnalité sont possibles jusqu'à l'âge de 25 ou 30 ans, il souligne la place de l'éducation dans le traitement des psychopathies. Les conditions de vie, le milieu, les principes unanimement reconnus par toute la société, un travail correctement organisé avaient à son avis une importance décisive. La théorie de G. sur les états limites a trouvé un prolongement dans les conceptions actuelles de « personnalités *borderline* ».

Œuvres : Dr Pierre Gannouchkine, « La Volupté, la cruauté et la religion », *Annales médico-psychologiques*, 1901, N° 14 ; Drs Pierre Gannouchkine et Serge Soukhanoff, « Étude sur la mélancolie », *Annales médico-psychologiques*, 1903, N° 18 ; *Izbrannye trudy*, M., 1964 ; *Izbrannye trudy po psihiatrii*, Rostov/Don, 1998 ; *Klinika psihopatij, ih statika, dinamika, sistematika*, Ed. Nižegorodskoj gosudarstvennoj medicinskoj Akademii, 2000.

Études : Morozov V. M., « P. B. Gannuškin (K 20-letiû so dnâ smerti) », in : *Žurnal nevropatologii i psihiatrii im. S. S. Korsakova*, 1953, LIII, XII ; Leongard K., *Akcentuirovannye ličnosti* (trad. de l'all.), Kiev, 1981 ; « Pamâti P. B. Gannuškina », in : *Sbornik trudov psihiatričeskoj kliniki 1-ogo Moskovskogo medicinskogo instituta*, M., 1934, IV ; *Problemy ličnosti. Materialy simpoziuma*, M., 1970, II, p. 277-288.

A. N. Goloubev / Trad. C. Bricaire

GATCHEV Guéorgui (1929, M.) – philosophe, historien de la culture et des idées esthétiques. Chercheur à l'Institut de Slavistique et d'études balkaniques de l'Acad. des sciences de Russie. Il est le théoricien des phénomènes d'accélération dans le développement des cultures. Il a également étudié l'image du monde fournie par les différentes cultures nationales, les commentaires des sciences humaines à propos des sciences de la nature ; il développé l'idée d'une culturologie existentiale et d'une pensée « par at-traction » [privlečënnaâ] (par opposition à une pensée « par abs-traction » [otvlečënnaâ]). D'après sa conception, le développement accéléré des cultures de l'Europe orientale au XIXe s. et d'Asie, sous une forme contractée, reproduit les sta-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

des du développement intellectuel mondial. Le plus important travail de G. est la collection, en plusieurs volumes, des *Images nationales du monde* [Nacional'nye obrazy mira]. Toute entité nationale est comprise par G. comme un Cosmo-Psycho-Logos, c'est-à-dire comme la conjonction unique d'une nature locale absolument singulière, du caractère d'un peuple et d'un genre de pensée. La description en est faite dans la « métalangue des 4 éléments » (« terre », « eau », « air », « feu »), embrassant et la culture matérielle et la symbolique (les images en art, la langue de la science, les métaphores dans les termes employés par la philosophie). Pour répondre à la question : « Comment une mentalité nationale se reflète-t-elle dans les sciences "exactes" ? », G. essaie de « jeter un pont » entre les sciences de la nature et la culture des sciences humaines, dans une tentative pour donner une image cohérente du monde. Dans cette opération, la cohérence se conserve aussi dans le style de pensée (qui opère une synthèse de l'image et du raisonnement, de la métaphore et du concept) et dans la personne : l'auteur, dans son travail d'introspection, découvre que ses constructions théoriques présentent une variante sublimée de sa vie personnelle, de sorte qu'il appelle sa pensée « pensée par at-traction » et sa culturologie – existentiale ; ses traités sont en quelque sorte les éléments d'un journal intime, des « pensées vécues ».

Œuvres : *Obraz v russkoj hudožestvennoj kul'ture*, M., 1981 ; *Nacional'nye obrazy mira*, M., 1988 ; *Russkaâ duma. Portrety russkih myslitelej*, M., 1991 ; *Russkij Èros*, M., 1994 (2e éd. M., 2004) ; *Amerika v sravnenii s Rossiej i Slavânstvom*, M., 1997 ; *Evraziâ – kosmos kočevnika, zemledel'ca i gorca*, M., 1999 ; Mental'nosti narodov mira, M., 2003.

P. V. Alexeïev / Trad. F. Lesourd

GERSCHENSON Mikhaïl (Méilikh) (1869, Kichinev-1925, M.) – historien des idées, philosophe. Auteur de biographies, populaires au début du XXe siècle, consacrées à la vie de la noblesse russe à l'époque d'Alexandre Ier et de Nicolas Ier, aux contemporains de Pouchkine* et Herzen*, au processus d'écriture des penseurs russes, occidentalistes* et slavophiles*. Éditeur des œuvres de Tchaadaïev* et de Kiréievski*, des lettres d'Ertel, des archives de N. et N. Ogariov**. Artisan de la collection en 6 volumes de documents et de matériaux sur l'histoire de la culture russe *Les propylées russes* [*Russkie propilei*] (M., 1915-1919 ; en complément desquels fut publié le recueil *Nouveaux propylées* [*Novye propilei*], 1923). Traducteur de la prose de Pétrarque, de l'*Histoire générale* de Lavisse et Rambaud, d'œuvres de Lanson, Paulsen, Belloc. G. fait ses classes dans une école juive privée, puis au lycée. En 1887, il s'inscrit au Polytechnicum de Berlin, pour deux années, puis de 1889 à 1894, il étudie au département d'histoire de la faculté d'histoire et de philologie de l'Univ. de M., se spécialisant en histoire ancienne. En 1904, G. est responsable d'une section à la revue *Krititcheskoe obozrénie*. En 1907-1908, il dirige la section littéraire de la revue *Vestnik Evropy*, où il tient les chroniques mensuelles. Il entre comme rédacteur au journal *Rousskaïa Molva* (1912-1913) et *Birjevye védomosti*. G. a donné toute une série d'études historiques sur les héros des années 1820-1840 en Russie : *Histoire de la Jeune Russie* [Istoriâ molodoj Rossii] (1908), *P. Ia. Tchaadaïev. Vie et pensée* [*P. Â. Čaadaev. Žizn' i mysl'*] (1908), *Vie de V. S. Pétcherine* [*Žizn' V. S. Pečerina*] (1910), *Esquisses du passé* [*Obrazy prošlogo*] (1912), *La Moscou de Griboïédov* [*Griboedovskaâ Moskva*] (1914), *Le décembriste Krivtsov et ses frères* [*Dekabrist Krivcov i ego brat'â*] (1914). Il s'intéresse surtout à la description du monde intérieur de ses héros, à leur vécu intérieur. L'individualité créatrice selon T. Carlyle, développée dans son livre *Les héros, le culte des héros et l'héroïque dans l'histoire* exerça une influence sur la méthode histo-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

rique de G., de même que sur sa vision générale du monde. À la suite de Carlyle, G. estimait que la perception individuelle du monde était le lieu où se manifestait avec le plus d'éclat l'esprit du temps. « Étudier l'évolution des idées sociales dans leur fond… signifie étudier ces idées dans leur approfondissement individuel, en la personne de leurs représentants typiques » (*Histoire de la Jeune Russie*, p. 2). L'année 1909 fut un tournant pour G, lorsque vit le jour, sur son initiative, le recueil *Les jalons* [Vehi]*, consacré à la critique de la vision du monde propre à l'intelligentsia*. Suite au mauvais accueil qu'il reçut auprès du public, en particulier l'article de G. « Conscience de soi créatrice » [Tvorčeskoe samosoznanie] (avec sa « bénédiction » scandaleusement célèbre, encore que mal comprise dans la majorité des cas, à un pouvoir dont les baïonnettes protégeaient du peuple l'intelligentsia en dépit d'elle-même), G. quitta le libéral *Vestnik Evropy* et se rapprocha des cercles philosophico-religieux (cf. Sociétés de philosophie religieuse*). En 1910, il collabora aux éditions « Pout », dirigées par E. Troubetskoï* et S. Boulgakov*. Mais il se démarqua des acteurs du renouveau religieux dans leur appréciation de la guerre de 1914-1918 et de la révolution d'Octobre 1917. G. refusait catégoriquement la guerre ; l'élan militariste et patriotique qui s'était saisi de ses collègues aux éditions « Pout », Berdiaev*, Boulgakov et surtout Ern* (avec sa célèbre formule « le temps slavophilise » [vremâ slavânofil'stvuet]), lui demeura étranger. À la différence des autres auteurs des *Jalons*, G. accueillit la révolution bolchévique avec sympathie, encore qu'il n'exprimât jamais publiquement son assentiment au pouvoir soviétique. Après la révolution, G. fut l'un des organisateurs et le premier président de la section littéraire de l'Acad. des Arts fondée par Brioussov**. Ses recherches sur le génie créateur de Pouchkine* produisirent : *La sagesse de Pouchkine* [Mudrost' Puškina] (1919) et *Vision du poète* [*Videnie poèta*] (1919). À la fin des années 10 et au début des années 20 parurent ses œuvres philosophiques fondamentales : *Le triple visage de la perfection* [*Trojstvennyj* obraz soveršenstva] (1918) ; *Correspondance d'un coin à l'autre* [*Perepiska iz dvuh uglov*] (1921, écrite avec V. Ivanov), *La clef de la foi* [*Klûč very*] (1922), *Gulfstream*, (1922), *Destin du peuple juif* [*Sud'by evrejskogo naroda*] (1922). L'effort pour appréhender le monde dans l'immédiateté de l'individu pour saisir au vif la culture dans l'intimité de la personne apparaît comme le trait le plus caractéristique de la vision du monde de G., déterminant l'originalité et le ressort intérieur de sa quête philosophico-religieuse. Indifférent à la philosophie spéculative, abstraite et raisonnante, il estimait que seuls ont un sens authentique les postulats métaphysiques et religieux qui sont enracinés dans le noyau « sensitif et volitif » de la personnalité humaine – la « volonté inconsciente », soumise à la « loi cosmique de l'univers » et qui constitue « la strate inférieure, profonde et ontologiquement la plus fondamentale de l'esprit humain ». Seule une étroite correspondance « instinctive et forcée » de l'idée abstraite, avec les particularités innées de la volonté individuelle peut en faire, selon G., « le moteur intérieur de la vie », c'est-à-dire, – en opposition à l'idée purement spéculative, à l'idée morte, – une « idée-sentiment », « l'idée-passion » (*Jalons*, 1909. p 82). Outre la « volonté inconsciente », deux autres strates constituent l'esprit humain : le moi, la personnalité composée des « désirs concrets, des appréciations et des envies » de l'homme isolé et d'autre part, la conscience de soi qui contient, de l'avis de G. non plus seulement « des idées et des attirances montant des profondeurs à la conscience », mais d'autres aussi, « exogènes, apportées de l'extérieur ». La conscience humaine, bien qu'elle s'enracine dans la « volonté inconsciente », dispose néanmoins d'une relative autonomie pour atteindre la

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

vérité. Cela autorise l'homme à s'écarter des prescriptions de la loi cosmique divine imprimée dans son cœur. Le dédoublement de la raison et de la volonté, la substitution d'idées ou de convictions abstraites, rationnelles, parfois empruntées, à la vérité vivante, à la « vérité-passion » exerce une action destructrice sur la personnalité humaine. C'est ainsi que les intellectuels russes, en orientant toutes leurs énergies vers l'action politique extérieure, négligeant de structurer leur esprit, ne se sont montrés capables ni de s'opposer à la pression du pouvoir (réaction née après la défaite de la révolution de 1905-1907), ni d'arriver à une bonne intelligence avec le peuple qui, lui, vivait d'une vie pleine, organique. Dans l'histoire des idées en Russie, G. a découvert une béance entre la conscience tendue vers des idéaux sociaux et politiques supra-individuels et les exigences intérieurement fondées de la personne. La cause en fut, pour G., la réforme de Pierre, qui détacha du peuple la partie cultivée de la société et entrava ainsi le développement organique de la Russie. Cette déchirure tragique de l'histoire russe entraîna par la suite « une déchirure interne à la société russe », qui se dessinait depuis le conflit entre slavophiles et occidentalistes. Les slavophiles, Gogol*, Dostoïevski*, eux qui appelaient à la « conscience de soi dynamique », au travail sur la réédification intérieure de la personne, ne trouvèrent pas d'écho auprès de l'intelligentsia. D'autre part, les continuateurs des slavophiles, ne partageant pas le radicalisme politique de leurs adversaires, se rallièrent de plus en plus aux forces de la réaction. G. estimait que l'intelligentsia devait surmonter « la déchirure dans la société russe » en valorisant les côtés spirituels de la vie humaine. Sous l'influence incontestable de Carlyle, G. affirmait que la quête d'un idéal social ne serait fructueuse et couronnée de succès que dans le cas d'une personnalité achevée, dynamique, vivant en accord avec le plan divin. Le modèle de G., à cette époque, à côté de la Russie d'avant Pierre le Grand, fut aussi l'Occident bourgeois. Il reconnaissait en la bourgeoisie « l'instrument inconscient de l'œuvre de Dieu sur la terre » et estimait qu'une issue pacifique de la lutte des classes n'était « psychologiquement possible » qu'en Occident (*Jalons,* p. 92). Les idées de G. essuyèrent un sévère désaveu non seulement auprès des adversaires des *Jalons*, mais auprès de certains co-auteurs du recueil, comme P. Struve*. À partir du début de la guerre de 1914 G. a une attitude de plus en plus nihiliste à l'égard de la culture européenne : la guerre, estimait-il, montrait à l'évidence que la rupture entre conscience culturelle et volonté personnelle était générale et n'affectait pas seulement la Russie. Le vandalisme des peuples belligérants à l'encontre de leurs propres valeurs culturelles manifestait, selon G. que la culture restait profondément étrangère à la nature humaine. Cette négation de la culture rapproche G. de Rousseau et de Tolstoï*. Dans son œuvre philosophique fondamentale, *Le triple visage de la perfection*, il condamne la civilisation qui soumet la vie humaine à des calculs utilitaires et oppose à l'originalité individuelle des organismes naturels le monde défiguré des choses – les « instruments ». En outre, à la différence de Spengler, de Berdiaev et d'Ern, G. ne séparait pas la culture de la civilisation. Les valeurs de la culture (morale, religion, etc.), de même que les instruments créés par la civilisation, lui apparaissaient comme des abstractions mortes, éloignées des réalités concrètes vivantes : Dieu, l'homme et la nature. « Cet être en lequel on entendait battre le cœur vivant et sourdre le sang chaud de l'individu, se mue en une idole qui exige le sacrifice d'un principe aussi vivant, aussi individuel que celui qu'il contenait lui-même lorsqu'il vit le jour pour la première fois » (*Correspondance d'un coin à l'autre*, p. 50 de l'éd. russe et 62 de l'éd. franç.). Comme le remarque avec justesse le co-auteur de la

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Correspondance, Viatcheslav Ivanov*, pour G., « la sensation aiguë du poids intolérable de notre culture, héritage que nous traînons à notre suite », découlait « du fait de vivre la culture… comme un système de contraintes subtiles » (*Ibid.*, p. 17 et 44). Que G. ait accepté la révolution s'explique dans une large mesure par sa tendance acharnée à se libérer du fardeau d'un héritage culturel mort et du pouvoir d'une civilisation dépersonnalisante. Le socialisme se présentait pour G. comme une étape vers le retour de l'humanité à ses sources premières, quand « la vérité individuelle du travail et de la possession s'élance vers la liberté et cherche à échapper aux complication séculaires, aux mailles monstrueuses des abstractions sociales » (*Ibid.*, p. 53 et 63). Ce chemin avait été ouvert, selon G., par la réforme de Luther et prolongé par la révolution française, mais « le christianisme de Luther, la république et le socialisme n'en marquent encore que les premières étapes. Il faut que ce qui est personnel redevienne entièrement personnel, se retrouve tel qu'il fut à sa naissance » (*Id.*). Dans la dernière période de son œuvre, les conceptions de G. consonaient surtout avec une philosophie de la vie, en partie avec les idées de Bergson, qui exerça une influence indéniable sur lui (*La vision du poète*, 1919). La « psychologisation » originale de la foi religieuse, caractéristique de G., et qui trouve son expression la plus claire dans son livre *La clef de la foi* (1922), la présentation de la religion comme une « adéquate » structuration (accordée au cosmos) de l'esprit, sont pour une part tributaires de l'ouvrage de James *The Varieties of Religious Experience*.

Œuvres : *Griboedovskaâ Moskva, P. A. Čadaaev, Očerki prošlogo*, M., 1989 ; « Duh i duša », in : *Slovo o kul'ture* ; *Sb. filos. i literaturno-kritičeskih statej*, M., 1918 ; « Čelovek, poželavšij sčast'â », in : *Severnye dni*, Sb. 2, Pb. ; M., 1922 ; « Solnce nad mgloû » ; « Demony gluhonemye », in : *Zapiski mečtatelej*, 1922. N° 5 ; « Pal'mira » ; « Čelovek, oderšimyj Bogom », in : *Sovremennye zapiski*, 1922, N° 12 ; *Pis'ma k bratu*, M., 1927 ; *Perepiska iz dvuh uglov*, dernière édition M., Progress-Pleâda, 2006 ; en français : Ivanov Viatcheslav, Gerschenson Mikhaïl, *Correspondance d'un coin à l'autre*, L'Age d'Homme, 1979.

Études : Berman Â. Z., *M. O. Geršenzon. Bibliografiâ*, Odessa ; L. 1928 ; Belyj A., « Geršenzon », in : *Rossiâ*, 1925, N° 5 (14) ; Losskij N. O., « Rec. na knigy "Trojstvennyj obraz soveršenstva" », in : *Kniga i revolûciâ*, 1920, N° 2 ; Proskurina V. Û., « Tvorčeskoe samosoznanie Mihajla Geršenzona », in : *Literaturnoe obozrenie*, 1990, N° 9 ; Hodasevič V. F., *Nekropol'. Vospominaniâ*, Parož, 1976 ; Šestov L. O., « O večnoj knige » (Pamâti M. O. Geršenzona), in : *Sovremennye zapiski*, 1925, N° 24.

B. V. Méjouiev / Trad. R. Marichal

GOGOL Nikolaï (1809, Sorotchintsy, région de Poltava, Ukraine-1852, M.) – écrivain dont l'œuvre eut une influence énorme sur tout le développement ultérieur de la culture russe, y compris la philosophie. En elle-même, cette œuvre représente un sujet de réflexion déjà remarquable du point de vue philosophique, esthétique et sociologique. Son univers mystérieux a bien des fois donné lieu aux interprétations les plus variées. Mais sa pensée est restée longtemps méconnue, du fait des *Morceaux choisis de la correspondance avec mes amis* [Vybrannye mesta iz perepiski s druz'âmi] (1847), dont le caractère moralisateur et sentencieux a joué là un rôle funeste. L'attitude réprobatrice de ses amis slavophiles* S. et C. Aksakov*, de l'occidentaliste* Biélinski* (sa « Lettre à Gogol » est restée célèbre), ainsi que d'autres critiques et écrivains, essentiellement à l'égard d'un contenu socio-politique qui peut être ressenti comme obscurantiste, a manifestement empêché d'apprécier G. à sa juste valeur en tant que penseur. Longtemps, il a gardé la réputation d'un écrivain, certes génial, mais qui ne maîtrisait pas totalement son génie, d'un penseur faible et

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

qui pourrait sembler peu original sans l'assistance du critique, investi d'une fonction de mentor (cette attitude envers l'écrivain domina dans la critique jusqu'à la fin du XIXe s.). En fait, G. est une figure complexe et tragique, et c'est une quête de vérité et d'authentiques idéaux qui lui confère ce tragique singulier. Les *Morceaux choisis…* comportent plusieurs plans. Grâce à eux, et grâce également à la *Confession de l'auteur* [Avtorskaâ ispoved'] (publ. en 1855), nous sommes en mesure de comprendre plus en profondeur son univers artistique, de sentir son inspiration, celle du prédicateur. Sur le plan du genre, ils occupent une position intermédiaire entre les *Lettres philosophiques* de Tchaadaïev* et le *Journal d'un écrivain* [*Dnevnik pisatelâ*] de Dostoïevski*. L'idée, l'atmosphère psychologique, qui imprègne toute l'œuvre de G., est la peur ; l'auteur ne s'en cache pas, elle s'empare de lui à la pensée d'une catastrophe dont l'approche encore indistincte est pourtant nettement perceptible : « Mes compatriotes ! J'ai peur ! » (*Œuvres* en 7 vol. [Soč. v 7 t.], t. 6, p. 207). Ces pressentiments apocalyptiques ont resurgi dans la littérature russe au début du XXe s., particulièrement chez les symbolistes*, qui ont toute raison d'être considérés comme ceux qui ont redécouvert G. et pour qui, vu à travers le prisme de Dostoïevski, il est redevenu actuel (surtout A. Biély*). L'inspiration morale de l'œuvre est une exhortation chrétienne qui s'adresse à l'individu : rentrer en soi-même et s'occuper de devenir meilleur. De ce point de vue, G. préfigure les auteurs des *Jalons* [Vehi]*, qui, au même titre que Dostoïevski, l'ont considéré comme leur devancier. La thématique des *Morceaux choisis…* ne se prête pas à la classification selon un critère déterminé. G. accorde une grande place à la réflexion sur la langue, « le plus beau cadeau que Dieu ait fait à l'homme », les belles-lettres, et l'art en général, particulièrement la peinture. Mais ce qui le préoccupe plus que tout, ce sont les destinées historiques de la Russie, et c'est le thème qu'il faut considérer comme central dans le livre. Dans sa réflexion sur la Russie, G. ne pouvait pas, bien sûr, ignorer la polémique entre les slavophiles et les occidentalistes, qui au moment où sortit ce livre avait atteint son point culminant. « Tous ces slavistes et européistes, ou encore vieux-croyants et nouveaux-croyants, ou encore slavophiles et occidentalistes, écrit-il, ne font que parler de deux aspects différents d'un seul et même objet, sans se douter qu'ils sont parfaitement d'accord et ne se contredisent en rien… » (*Ibid.,* p. 252). Ainsi, avant Dostoïevski, G. avait-il déjà déclaré que le débat entre slavophiles et occidentalistes était « notre grand malentendu ». Malgré cela, il estimait qu'il y avait « plus de vérité du côté des "slavistes" et des "orientistes" » [vostočniki] (*sic*), car ils étaient plus dans le vrai « sur le fond », les occidentalistes l'étant plus « dans les détails ». Les pensées les plus profondes et les plus prophétiques de G. quant aux destinées de la Russie, telles qu'il les expose dans sa lettre « Les peurs et les terreurs de la Russie » [Strahi i užasy Rossii], ne furent malheureusement pas connues de ses contemporains car cette lettre avait été interdite par la censure. G. y analysait la situation complexe et contradictoire qui s'était établie en Russie et en Europe, situation lourde de bouleversements révolutionnaires, et proposait ses solutions pour sauver la Russie : principalement il fallait « suivre les commandements du Christ ». À cette seule condition, « ce que l'Europe viendra chercher en Russie, ce ne sera pas du chanvre et du lard, mais de la sagesse, denrée qui n'a plus cours sur les marchés européens » (*Id.,* p. 342). Le livre s'achève avec la lettre « Dimanche de Pâques » [Svetloe Voskresen'e], où G. souligne l'importance particulière que revêt cette fête en Russie, voyant là le gage et la preuve que l'orthodoxie est la foi chrétienne authentique.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Œuvres : *Poln. sobr. soč.*, M., 1937-1952, I-XIV ; *Sobr. soč.* v 7 t., M., 1984-1986 ; *Perepiska N. V. Gogolâ*, M., 1988, I-II ; *Méditations sur la divine liturgie*, Introduction de Pierre Pascal, « Le drame spirituel de Gogol », P., Desclée de Brouwer, 1952.

Études : Pis'mo Belinskogo k Gogolû (stat'â i publikaciâ K. Bogaevskoj), in : *Literaturnoe nasledstvo*, M., 1950, LVI, p. 513-605 ; Bicilli P. M., « Problema čeloveka u Gogolâ », in : *Istoriko-filologičeskij fakultet*, Godisnik, XLIV, 4 (N° 3), Sofia, 1948 ; Cizevskij D., « Gogol : Artist and Thinker », in : *Annals of the Ukrainian Academy of Arts and Scciences in the USA*, II, N° 2 (4) ; Rozanov V. V., *O pisatel'stve i pisatelâh*, M., 1995, p. 333-354, 383-421, 658-659 ; Geršenzon M. O., « Zavečanie Gogolâ », in : *Russkaâ mysl'*, 1909, N° 5 ; Merežkovskij D. S., *Gogol' i čert*, in : Merežkovskij D. S., *V tihom omute*, M., 1991, p. 213-309 ; Zen'kovskij V. V., *Gogol'*, P., 1961 ; Ivanov-Razumnik, *Istoriâ russkoj občestvennoj mysli*, SPb., 1914, I, p. 186-202 ; Zolotusskij I., *Gogol'*, 2e éd., M., 1984 ; Schloezer B. de, *Gogol*, L'Herne, 1972 ; Močul'skij K., « Duhovnyj put' Gogolâ », in : Močul'skij K., *Gogol', Solov'ev, Dostoevskij*, M., 1995 ; Evdokimov P., *Gogol et Dostoievsky ou la descente aux enfers*, P., Desclée De Brouwer, 1961 ; Vajskopf M., *Sûžet Gogolâ. Morfologiâ. Ideologiâ. Kontekst*, M., 2002.

V. V. Sapov / F. Lesourd, N. Struve

GOGOTSKI Sylvestre (1813, Kamenets-Podolsk-1889, Kiev) – théologien, l'un des principaux représentants de la philosophie pratiquée dans les Acad. de théologie*, historien de la philosophie, enseignant. Issu de l'Acad. de Kiev, où il obtient son magistère** en théologie, il soutient en 1850 sa thèse de doctorat sur le sujet « Vue d'ensemble du système philosophique de Hegel » [Obozrenie sistemy filosofii Gegelâ] et reçoit le titre de docteur en philosophie et langues anciennes. Il a fait tout un ensemble de cours sur l'histoire de la philosophie à l'Univ. Saint-Vladimir (Kiev), cours publiés sous le titre *La philosophie des XVIIe-XVIIIe s. en comparaison de celle du XIXe, et leur rapport à l'enseignement* [Filosofiâ XVII i XVIII vekov v sravnenii s filosofiej XIX veka i otnošenie toj i drugoj k obrazovaniû] (1878-1884). L'examen le plus détaillé était réservé à la pensée de Descartes, Geulincx, Malebranche, Spinoza, Kant, Fichte, Schelling et Hegel (voir les articles : Kant en Russie*, Fichte en R.*, Schelling en R.* et Hegel en R.*). G. faisait également une grande place aux questions d'histoire de la philosophie en relation avec différents domaines de la vie scientifique et sociale. L'influence de Hegel est perceptible dans son ouvrage *Introduction à l'histoire de la philosophie* [Vvedenie v istoriû filosofii]. Dans l'esprit de Hegel, mais également de Schelling, il estime que la mission principale de la philosophie est de tenter de connaître le principe absolu des choses, leur liaison interne et leur rapport à ce principe. « À partir de l'idée d'une évolution propre à l'esprit, l'histoire de la philosophie doit laisser apparaître non seulement la continuité logique de ses orientations, mais également le développement progressif de tout le système du savoir et de la connaissance de soi » (*Introduction à l'histoire de la philosophie,* p. 8, cf. bibl.). Comme philosophe et théologien, G. s'était formé à l'école kiévienne du théisme dont il fut l'une des principales figures. Chpet*, dans son *Essai sur le développement de la philosophie russe* [Očerk razvitiâ russkoj filosofii]*, le distingue tout particulièrement pour l'indépendance de sa pensée, son absence de dogmatisme, et le fait que toutes ses études soient marquées par l'historisme au meilleur sens du terme. Le sommet de son œuvre est la publication d'un *Lexique philosophique* [Filosofskij leksikon] qui est de fait la première encyclopédie philosophique en Russie au XIXe s. Pour faire ce travail, G. a abondamment utilisé les travaux des occidentaux, ce qui n'enlève rien à la valeur de son œuvre dans la culture philosophique russe de son temps, bien que les avis des contemporains sur ce *Lexique* aient été partagés. Au sein des acad. de th., il fut critiqué par Iourkiévitch*,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

qui lui reprochait sa sympathie excessive pour Hegel. Pourtant, elle n'avait rien d'un fanatisme. Pour lui, c'est Kant qui avait produit le dernier système philosophique cohérent, débarrassé des excès et des contradictions contenus dans la philosophie de ses prédécesseurs. L'aspect gnoséologique du kantisme l'impressionnait particulièrement, le fait qu'il ait vu la tâche première de la philosophie dans un examen de la pensée en tant que telle. Essentiel était pour G. d'avoir montré le caractère *a priori* des formes de la sensibilité et de l'entendement, et d'avoir établi une distinction rigoureuse entre raison et entendement, ce qui dans une large mesure allait à l'encontre des doctrines matérialistes et spiritualistes qui avaient fleuri au XVIIIe s. L'élaboration d'une philosophie pratique, qui découvrait dans l'intériorité même de l'homme l'autonomie d'un esprit doué de liberté et gouverné par la raison, était encore l'un des grands mérites de Kant. Mais c'est la *Critique de la faculté de juger* que G. mettait plus haut que tout : elle instaurait une relation entre l'absolu et les phénomènes, et découvrait que l'esprit se développait en fonction de buts qu'il s'était librement assignés, non d'une causalité mécanique. Cependant, Kant, comme Hegel, restait en fin de compte inacceptable pour G., en ce qu'il plaçait la philosophie au-dessus de la religion et menait ainsi à une divinisation de la Raison, privant la foi de certains privilèges. G. rejetait également l'opposition, à ses yeux injustifiée, de la raison et de l'objet, la notion de « chose en soi », le fait de dénier aux choses l'existence réelle dans l'espace et le temps et de dissocier la raison pratique de l'entendement et de la faculté de juger. Portant un regard critique sur la période dogmatique de l'histoire de la philosophie occidentale, sur l'empirisme, le matérialisme et le spiritualisme, G. affirmait une conception théiste du monde, essayant, dans la mesure du possible, de ne pas sortir des limites de l'orthodoxie officielle. Pourtant, il voyait l'idée de Dieu dans une Raison qui était la perfection suprême, celle-là même qui avait servi de source d'inspiration aux constructions philosophiques de Schelling et Hegel, qui eux-mêmes continuaient et élargissaient l'enseignement de Kant, dans la mesure où pour eux ce qui donne son fondement à l'idée de l'Être Absolu n'est pas seulement exigé par la nature morale de l'homme, mais représente quelque chose de beaucoup plus vaste et global. Sur le plan socio-politique, les idées de G. sont parfaitement définissables par les termes de conservatisme* orthodoxe, s'inscrivant dans la formule « théocratie, orthodoxie, esprit national ». La tonalité générale de son conservatisme s'exprime dans l'article « Deux mots sur le progrès » [Dva slova o progresse] (1859), où il invitait à une grande circonspection à l'égard de la notion de progrès, car une trop grande attirance pour lui pouvait faire oublier les valeurs fondamentales de sa propre culture. G. offre l'exemple d'une rencontre, caractéristique du XIXe s., entre la philosophie pratiquée dans les acad. orthodoxes et celle des univ.

Œuvres : *Kritičeskij vzglâd na filosofiû Kanta*, Kiev, 1847 ; « O haraktere filosofii srednih vekov », in : *Sovremennik*, 1849, N° 15 ; *Obozrenie filosofii Gegelâ*, Kiev, 1860 ; *Vvedenie v istoriû filosofii*, Kiev, 1871 ; *Filosofskij leksikon*, Kiev, 1857-1873, t. I-IV ; *Filosofskij slovar'*, Kiev, 1976 ; *Filosofiâ XVII i XVIII vekov v sravnenii s filosofiej XIX veka i otnošenie toj i drugoj k obrazovaniû*, I-III, Kiev, 1878-1884, N° 3.

Études : Kolubovskij Â. N., « Materialy dlâ istorii filosofii v Rossii. S.S. Gogockij », in : Voprosy filosofii i psikhologii, 1890, IV ; Zenkovsky B., *Histoire…*, II, Chap. VII, 9 ; Čiževskij D., *Narisi z istorii filosofii na Ukraini*, Kiiv, 1992 ; Špet G. G., *Očerk razvitiâ russkoj filosofii*, in : *Soč.*, M., 1989, p. 214-219 ; Cvyk I. V., *Duhovno-akademičeskaâ filosofiâ v Rossii XIX v.*, M., 2002.

A. I. Abramov / Trad. F. Lesourd

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

GOLOSSOVKER Iakov (1890, Kiev-1967, M.) – philosophe, traducteur et écrivain, pionnier des études de l'imaginaire en Russie. Études de philologie classique à la faculté de lettres et d'histoire de l'Univ. de Kiev. En 1919-1920, collabore avec le Narkompros (Commissariat du peuple à l'instruction publique) : il est envoyé en Crimée avec mission de protéger le patrimoine culturel de la péninsule. En 1922-1923, voyage en Allemagne, assiste aux cours de l'helléniste Wilamowitz-Mœllendorf. De retour en Russie, enseigne à l'univ. l'histoire de la culture antique, traduit des poètes classiques (Sapho, Alcée…) et des auteurs allemands (Hölderlin, Nietzsche…). Entre 1925 et 1935, il vit une période particulièrement créatrice : ouvrages philosophiques, théorie de la traduction, histoire littéraire, et même plusieurs romans. En 1936, arrêté en pleine « Grande terreur », G. est condamné à trois ans d'internement dans un camp de concentration à Vorkouta. Libéré en 1939, il vit en exil à Alexandrov jusqu'en 1942. L'essentiel de ses œuvres non-publiées a été détruit en 1937 après son arrestation par un ami qui détenait ses manuscrits, et la deuxième fois en 1943, dans l'incendie de sa maison. Un unique roman (*Le roman brûlé* [Sožžennyj roman]) a été réécrit et remanié par G., ainsi que sa principale œuvre philosophique, *L'Absolu de l'imaginaire* [Imaginativnyj absolût]. Dans les années 40, G. participe à un cercle littéraire dit « horatien » (consacré à la traduction d'Horace), qui comprend également Pasternak, Tarkovski et Selvinski. G. consacre le restant de sa vie à réécrire et à retravailler les œuvres détruites, écrit un article sur la poétique d'Hölderlin et publie à partir de 1955 des ouvrages pour la jeunesse, qui transposent les mythes grecs d'une manière romancée (*Histoires de titans* [Skazaniâ o titanah]). Son essai philosophique et littéraire *Dostoïevski et Kant* (1963), lui vaut une reconnaissance tardive dans les milieux intellectuels de l'époque. Inspiré à la fois par le romantisme allemand et la Grèce antique, mais également par Nietzsche et Bergson, il est un représentant typique de l'Âge d'argent (grande époque d'effervescence intellectuelle et artistique à la fin XIXe-début XXe s. en Russie, marquée par le primat de l'esthétisme). On découvre une parenté entre les théories de G. sur l'imaginaire et le mythe, et le structuralisme de Lévi-Strauss ou encore la lecture plus phénoménologique de l'imaginaire chez Gaston Bachelard et Roger Caillois. Dans sa vie comme dans son œuvre, G. témoigne de l'unité foncière entre philosophie, poésie et philologie. En 1913, il avait publié (sous le pseudonyme de Jakob Silv) un livre de poésie intitulé *Le jardin de mon âme* [Sad duši moej]. Dans ses ouvrages scientifiques comme dans ses œuvres poétiques et littéraires, il privilégie l'aphorisme et le fragment, genre particulièrement prisé par les romantiques allemands. Dans son autobiographie intitulée *Le mythe de ma vie* [Mif moej žizni], G. tente lui-même d'interpréter son existence à la lumière du mythe. Sa principale œuvre philosophique, *L'Absolu de l'imaginaire* [Imaginativnyj absolût] (1928-1936 puis 1961, publ. 1987), un recueil de ses œuvres intitulé *La logique du mythe* [Logika mifa], entreprennent de réhabiliter l'imagination, longtemps dénigrée par le rationalisme et le positivisme, en la considérant comme un savoir authentique sur le monde, possédant sa propre cohérence logique. À l'instar des romantiques allemands et de Bergson, G. considère l'imaginaire comme une faculté supérieure qui permet de saisir intuitivement l'essence du monde grâce à la production des *images-sens* [smysloobrazy] – non pas simples représentations, mais production d'un sens inédit grâce à l'association des images et des concepts, qui respecte le mystère des êtres et des choses. Le sens révélé n'est pas une généralisation abstraite et statique, mais une unité « vibrante » indivisible et dynamique, l'image symbolique étant seule

capable de préserver la plénitude des significations. L'imagination productrice de sens est l'origine commune de l'art, de la science et de la philosophie, car elle exprime l'aspiration de l'homme à l'immortalité. Sans être une science exacte, la philosophie produit un savoir authentique. G. cite les idées de Platon comme exemple des productions de cette raison de l'imaginaire, qui peut même anticiper les découvertes de la science : *l'apeiron* d'Anaximandre anticipe la découverte de l'univers de l'infinitésimal et de la physique quantique, et le mythe de Lyncée, doté du pouvoir de voir à travers l'opacité des choses, anticipe la découverte des rayons X. La notion d'absolu chez G. signifie tantôt la puissance d'un appel intérieur, tantôt la volonté de couler l'acte créateur dans des formes durables. Pour G., l'imaginaire en tant qu'expression de l'instinct créateur préside à l'édification de la culture, « nature seconde » (qu'il oppose à la civilisation technique) qui bâtit un univers de l'éternel et de l'immuable face au flux héraclitéen de la nature : l'Être [bytie], que G. oppose à l'existence [suĉestvovanie], est avant tout une catégorie éthique et esthétique qui valorise la permanence et l'éternité. Dans la perspective holiste de G., l'opposition entre nature et culture n'est pas absolue : ce sont deux expressions différentes d'une même réalité qui se reflètent l'une dans l'autre, la nature étant permanence-dans-la mutabilité et la culture mutabilité-dans-la permanence. La notion de *structure*, élément commun à la fois aux objets naturels et aux productions de l'imaginaire, surmonte l'opposition nature/culture. D'après G., même le chaos possèderait une structure intelligible, quoique réfractaire aux normes de la rationalité classique. L'épistémologie de G., qui place l'imaginaire à la source du savoir authentique, débouche sur une réévaluation positive du mythe. Comprendre la logique qui préside à la production des images dans le mythe est plus important que de donner une interprétation historique et sociologique des mythes. Pour G., le mythe permet à l'absolu de l'imaginaire de déployer toutes ses potentialités créatrices. Sans prétendre dévoiler les secrets de la nature, le mythe accueille le mystère du monde dans toute sa splendeur, son horreur et ses contradictions. Au niveau le plus superficiel, le mythe défie la logique aristotélicienne. À l'instar de Lévy-Bruhl, G. estime que la logique du mythe peut être comprise comme une inversion systématique des principes de la logique formelle, dans laquelle même l'impossible devient possible : les principes du *fundamentum divisionis*, du *tertium non datur*, y sont inopérants. L'unique loi immuable de cette logique est l'absolue liberté du désir. Dans le mythe, des termes contradictoires sont réconciliés à travers une série progressive de médiations. Fondamentalement polysémique, le mythe déploie un vocabulaire d'images [obrazy] liées entre elle par les principes dialectiques d'opposition et d'unité des contraires – contradiction réalisée, complexité du simple, oxymore, métamorphose, etc. Pour illustrer la logique dialectique du mythe, G. explore une série de figures mythologiques organisées autour du complexe sémantique de la vision/cécité, qui actualisent ses différentes possibilités logiques : le Cyclope, Argus, Lyncée, Hélios, Œdipe, Tirésias, Lycurgue, Daphnis, Phénix, Phinéas, Orion et Métope. Le déploiement du sens dans le mythe suit le tracé d'une courbe qui se referme sur elle-même après l'épuisement de toutes les significations possibles. À l'instar de Pavel Florenski*, (1882-1937), d'Alexei Lossev* (1893-1988) et de l'écrivain et ethnographe Vladimir Tan-Bogoraz** (1865-1936), G. estime que la révolution épistémologique du XXe siècle (relativité, mécanique quantique) autorise une réhabilitation partielle de la pensée mythique, comparant le primat de la théorie sur l'expérimentation dans la physique quantique avec le primat de l'imagination sur l'expérience empirique dans la pensée

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

mythique. La raison de l'imaginaire est ainsi envisagée comme le fondement d'une nouvelle ontologie*, une puissance universelle qui réconcilie l'homme avec le cosmos.

Œuvres : [pseud : Jacob Sil'v] *Sad duši moej*, Kiev, 1916 ; « Poètika i èstetika Gel'derlina », *Vestnik mirovoj kul'tury*, N° 6, 1961, p. 163-176 ; *Dostojevskij i Kant*, M., 1963 ; *Logika mifa*, M., 1987 ; « Sožžennyj roman », in : *Družba narodov*, N° 7, 1991, p. 96-128 [en français : *Le roman brûlé*, P., Seuil, 1995] ; *Skazaniâ o titanah*, M., 1993 ; « Voobraženie i real'nost'. O čem dumal ûnoša », *Al'manah « Arhe »*, N° 1, Kemerovo, 1994, p. 366-398 ; « Imaginativnaâ èstetika », *Simvol*, N° 29, 1993, p. 73-128 ; *Zasekrečennyj sekret*, Tomsk, 1998.

Études : A. Alešin, « Golosovker », in : *Russkaâ filosofiâ. Malyj ènciklopedičeskij slovar'*, M., 1995, p. 137 ; N.V. Braginskaâ, « Ob avtore i knige », in : *Logika mifa*, M., 1987, p. 187-207.

Ilya Platov

GOLOUBINSKI Fiodor (1798, Kostroma-1854, Kostroma) – philosophe et théologien. En 1818 achève ses études à l'Acad. de théologie* de M. et y reste comme professeur associé. De 1824 à 1854, il est professeur ordinaire et, de 1826 à 1851, il travaille au comité de censure ecclésiastique. Ses cours ont porté sur : introduction à la philosophie, métaphysique, ontologie*, gnoséologie, psychologie expérimentale, philosophie morale, histoire des systèmes philosophiques. De son vivant, G. ne publia qu'un seul article de revue, « Première lettre sur les causes finales » [Pis'mo pervoe o konečnyx pričinah] (cf. bibl.). Après sa mort, à fin de l'année 1862 fut publié dans la revue *Strannik* l'article « De la providence divine » [O promysle bož'em] et en 1880, dans la revue *Rousski arkhiv*, III, quelques lettres. Parmi les manuscrits de G. ont été conservés, dans les archives de son fils, le traité *Aperçu sur la philosophie morale des anciens* [Vzglâd na nravstvennuû filosofiû drevnix], où était développée l'idée que même la philosophie païenne n'est pas exclue du plan providentiel de Dieu, et que beaucoup de choses y sont dignes d'attention. Le corpus de base des œuvres de G., *Leçons sur la théologie spéculative* [Lekcii po umozritel'nomu bogosloviû], *Psychologie spéculative* [Umozritel'naâ psikhologiâ], 4 volumes de *Leçons de philosophie* [Lekcii filosofii] a été imprimé à partir des notes prises par ses étudiants. G. est considéré comme le fondateur de l'école moscovite de philosophie théiste et l'on pourrait appeler son système philosophique doctrine de l'Être infini. Les sources théoriques de ce système sont le platonisme, la tradition patristique et un amalgame complexe de conceptions philosophiques et mystiques de l'Europe occidentale. G. essayait de concilier ses sympathies platoniciennes avec le rationalisme et le piétisme du XVIIIe siècle, unissant « le pur rationalisme de l'esprit » du leibnizien Wolff (cf. Wolffianisme*) avec la « vraie exaltation du cœur » de Jacobi. L'enseignement de ce dernier sur les sources de la connaissance devint pour lui la base de la réconciliation de Platon avec Kant, Fichte, Schelling et Hegel. Par philosophie, G. entendait une certaine attitude de l'esprit aspirant à la connaissance de la vérité. La philosophie n'est que l'amour de la sagesse et non pas la sagesse elle-même, étant donné que, conformément aux idées chrétiennes orthodoxes de G., la sagesse, la connaissance de la vérité, sont données à l'homme d'en haut, si son esprit est en état de les recevoir. À cet égard G. distinguait strictement connaissance philosophique et connaissance théologique, circonscrivant dans son *Introduction générale à la philosophie* [Obĉee vvedenie v filosofiû] le cercle des problèmes de la philosophie dans ces limites : recherche sur l'action humaine, l'être de la nature et l'action du Très-Haut. « La philosophie est le système des connaissances acquises par l'intellect

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

(*intellectus*), sous la conduite de la raison (*ratio*) et avec le concours de l'expérience, tant extérieure qu'intérieure, sur les forces, les lois et les buts les plus importants, les plus substantiels de la nature extérieure et intérieure, ainsi que sur les attributs du Responsable de tout cela, Dieu, – système ordonné à éveiller dans l'esprit de l'homme, à nourrir et à diriger l'amour de la sagesse divine et destinée à l'homme » (*Leçons de philosophie*, I, p. 37). La possibilité de la connaissance philosophique est conditionnée par la justesse de la pensée humaine, elle-même caractérisée à la fois par ses limitations et par son aspiration à l'illimité. Les limitations de la pensée interdisent à l'homme d'atteindre au savoir absolu, mais l'aspiration à l'illimité implique qu'un savoir total serait funeste pour l'homme, car il contraindrait son esprit à l'inaction. Bien qu'en l'homme existe l'idée innée de l'Un infini, celle-ci a pourtant une forme trop générale, trop schématique. Seules peuvent la doter d'un contenu l'étude, la méditation et une attitude intérieure adéquate. Se représentant la totalité de l'être comme enraciné dans l'Un, l'intellect humain s'efforce de tout penser en termes d'unité, de tout unifier en un système. En vertu de l'idée d'un Unique infini l'intellect humain est contraint de dénier le caractère d'infini à tous les autres aspects de l'être : le temps, l'espace, la matière, la vie. Le contenu de la philosophie doit être, en principe, celui de la révélation naturelle. Mais celle-ci, estimait G., était insuffisante, tant au plan théorique qu'au plan pratique : au plan théorique parce que les représentations de Dieu et les déductions en faveur de son existence, tirées de la raison et de la nature, ne contiennent pas en elles de preuves suffisantes ; au plan pratique, parce que l'homme tend à l'union vivante avec l'Infini, à la communion divine et pour cela, la seule reconnaissance de l'existence de Dieu ne lui suffit pas. G. montre la nécessité de la révélation surnaturelle, c'est-à-dire l'enseignement divin, exprimé par les Pères et docteurs de l'Église et prodigué par l'Église elle-même. En outre l'homme doit avoir en lui une certaine aptitude à recevoir personnellement la révélation. G. voyait ainsi la tâche globale de la métaphysique : se basant sur l'idée d'infini et lui appliquant les données de l'expérience intérieure et extérieure, ériger en un système les connaissances sur les attributs de l'Être Infini et sur la relation à Lui des êtres finis. G. divisait la métaphysique en ontologie, théologie, psychologie spéculative ou pneumatologie et cosmologie. De même que l'âme, le monde extérieur lui-aussi est sujet à la limitation, par l'espace et le temps d'une part, et de l'autre, par les catégories et les lois de la raison. La philosophie théiste de l'école moscovite, fondée par G., occupait une place de premier plan et se distinguait nettement du théisme propre à l'école kiévienne, et de la philosophie telle qu'elle était pratiquée à l'Acad. de SPb. Parmi les disciples et les continuateurs de G. on peut citer Koudriavtsev-Platonov*, l'évêque Nikanor*, Alexis I. Vvédenski*.

Œuvres : « Pis'mo pervoe o konečnyx pričinah », in : *Pribavleniâ k tvoreniâm svâtyh otcov*, V, 1847 ; *Lekcii filosofii*, M., 1884.

Études : Kolubovskij Â. N., « Materialy dlâ istorii filosofii v Rossii. F. A. Golubinskij », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1890, 4 ; Vvedenskij A. I., *Ko dnû stoletnej godovĉiny roždeniâ Golubinskogo*, M. 1898 ; Glagolev S. S., *Protoierej Fedor Aleksandrovič Golubinskij (Ego žizn' i deâtel'nost')*, Serg. Posad, 1898 ; Zenkovsky B., *Histoire…*, II, Chap. VII, 2-4 ; Špet G. G. *Očerk razvitiâ russkoj filosofii*, in : *Soč.*, M. 1989. p. 184-188.

A. N. Abramov / Trad. R. Marichal

GOULYGA Arséni (1921, Tchécoslovaquie-1996, M.) – historien de la philosophie russe et étrangère. De 1938 à 1942, études à la faculté de philosophie du MIFLI**, puis en 1945 diplômé de la faculté de philosophie de l'univ. Lomonossov de M. De

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

1956 à 1996, chercheur à l'Institut de philosophie de l'Acad. des sciences de l'URSS et de Russie*. A soutenu sa thèse de *kandidat*** sur « La philosophie de Herder » et sa thèse de doctorat sur « L'histoire du matérialisme allemand ». Il a dirigé l'édition des textes de Lessing, Herder, Goethe, Hegel, Schelling, des œuvres de Kant en 8 volumes (cf. Hegel en Russie*, Schelling en R.*, Kant en R.*), et de penseurs russes tels que Bolotov*, Vl. Soloviov*, Berdiaev*, Rozanov*. Il fut l'un de ceux qui lancèrent la collection « Patrimoine philosophique » [Filosofskoe nasledie]. Vers le milieu des années 80 à son initiative fut créée la Société Dostoïevski, groupe d'études philosophiques et littéraires consacré à la philosophie russe. G. envisageait l'époque actuelle comme post-moderne : la culture s'y développe essentiellement comme une appropriation de la tradition. La philosophie existe en tant qu'histoire de la philosophie, donnant ainsi une portée actuelle à la sagesse du monde entier. Les intérêts scientifiques de G. se sont réalisés sur 3 plans. Tout d'abord, il a exploré le monde intérieur, individuel, singulier, des grands philosophes. Ce qui donne accès à la sphère où les idées viennent au jour, c'est d'étudier la vie et les œuvres de tel ou tel philosophe, sa biographie en tant que genre spécifique, où la démarche cognitive de type scientifique s'associe à une démarche littéraire. Ses biographies de Herder, Schelling, Kant et Hegel ont fait l'objet de plusieurs rééditions, à l'étranger comme en Russie. En second lieu, la recherche socio-historique permet de présenter la philosophie comme l'œuvre d'une école, ouvrant à la connaissance d'une époque et d'un peuple. Une attention particulière, de ce point de vue, est accordée à la philosophie classique allemande et à l'idéalisme russe de la fin du XIXe s. et du début du XXe s. Dans son livre *La philosophie classique allemande* [Nemeckaâ klassičeskaâ filosofiâ] (1986), G. montre comment l'idéalisme allemand développe l'idée fondamentale de Kant – qu'est-ce que l'homme ? Il montre aussi les nouvelles découvertes de cette philosophie en dialectique de la connaissance. C'est en prenant appui sur cette dialectique que les penseurs russes ont répondu à une autre question : qu'est-ce qui attend l'homme dans le futur ? Dans son livre *L'idée russe et ceux qui lui ont donné corps* [Russkaâ ideâ i eë tvorcy] (1995), il démontre que l'idée d'une unité conciliaire (cf. Sobornost*) de l'humanité, pour l'idéalisme russe, est fondée non sur un collectivisme autoritaire, non plus que sur l'individualisme bourgeois qui ne reconnaît que le droit formel, mais sur l'idée de communauté au sens le plus haut, édifiée à partir de l'unité dialectique formée par l'individuel et le général. Le rôle et la place de la religion étaient étudiés de plusieurs points de vue : du point de vue axiologique (comme conservation des valeurs) et comme ciment de la cohésion nationale, l'humanité réunie étant d'autre part une famille constituée d'organismes nationaux égaux en droit, non un rassemblement d'individus et de groupes commerciaux. Enfin, le plan de recherches de G. avait un caractère systématique, il supposait d'envisager la philosophie comme une sagesse éternelle, fruit du développement conjugué de toutes les cultures nationales : c'est ainsi que peut être envisagée la triunité ancienne du vrai, du bien et du beau. Pour G., l'esthétique, enseignement sur le beau, constitue le maillon qui relie le vrai au bien, englobant les plans existentiel et cognitif de la vie humaine.

Œuvres : *Iz istorii nemeckogo materializma*, M., 1962 (éd. all., 1966) ; *Gerder*, M., 1963 (2e éd. 1975, éd. all. 1978, chin. 1977) ; *Hegel*, M., 1970 (2e éd. 1974, all. 1975, 1980, chin. 1978) ; *Èstetika istorii*, M., 1974 ; *Kant*, M., 1977 (2e éd. 1981, 3e éd. 1994, all. 1981, chin. 1981, 1992, jap. 1983, franç. 1985, angl. 1987, suéd. 1990) ; *Iskusstvo v vek nauki*, M., 1978 (éd. slovaque 1981) ; *Iskusstvo istorii*, M., 1980 ; *Šelling*, M., 1982 (3e éd. 1994, all. 1990, jap. 1992, chin. 1995) ; *Nemeckaâ klassičeskaâ filosofiâ*, M. 1986 (all. 1991) ; *Čto takoe èstetika*, M., 1987 ;

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Putâmi Fausta, M., 1987 ; *Uroki klassiki i sovremennost'*, M., 1990 ; *Russkaâ ideâ i eë tvorcy*, M., 1995.

ÉTUDES : Svas'ân K., « Pobuždaû filosofstvovat' », in : *Knižnoe obozrenie*, M., 1987, N° 3 ; Andreeva I. S., « Slovo ob avtore », in : Gulyga A. V., *Èstetika v svete aksiologii*, M., 2000 ; « Gulyga Arsenij Vladimirovič », in : *Kazačij slovar'*, M., 2003 ; Bueva L. P., « Pamâti A. V. Gulygi », in : *Voprosy filosofii*, 1996, N° 12 ; Sokolov V. V., « Arsenij Vladimirovič Gulyga », in : *Filos. Nauki*, M. 1996, N° 1-4 ; « Pamâti A. V. Gulygi », in : *Naš sovremennik*, M., 1996, N° 11 ; Seebohm Th., « Arsenij Gulyga "Kant" », in : *Kant-Studien*, Bonn, 1979, N° 2 ; Bottinger P., « Wie die Postmoderne den Krieg verhindert ? Arsenij Gulyga über Kant als Friedensdenker », in : *Stuttgarter Zeitung*, Stuttgart, 1987, 5 nov.

I. S. Andreïeva / Trad. F. Lesourd

GOUMILIOV Lev (1912, SPb.-1992, SPb.) – ethnographe, historien et philosophe, fils des poètes Nicolas Goumiliov et Anna Akhmatova. Professeur à la faculté de géographie de l'Univ. de Leningrad (SPb.), élu à l'Acad. des Sciences de la nature. Il entame sa carrière scientifique en qualité d'historien des peuples ayant habité l'Eurasie* à des époques anciennes (Huns, Khazars, Turcs, Mongols, Chinois, Tibétains etc.). Ses premières recherches le conduisent à concevoir l'histoire mondiale comme une histoire de l'interaction entre les peuples (les *ethnos*), de leur constitution, de leur essor et de leur décadence. Dans ses thèses, G. se démarque par sa volonté de lier le social et le naturel pour en faire des facteurs de développement du même ordre. Il peut atteindre cet objectif dans la mesure où il aborde la catégorie de l'*ethnos*, qu'il considère comme première, à la fois comme communauté socio-culturelle, et comme forme de différenciation interne de l'espèce *homo sapiens* en fonction de ses conditions géographiques d'existence et de son activité économique. Ceci lui permet de définir l'ethnogenèse comme variante locale de formations propres à l'espèce, cette variante étant conditionnée par l'association des facteurs que sont pour elle l'histoire et le milieu naturel. Étant des éléments de la nature, les *ethnos* font selon G. partie des systèmes dynamiques qui intègrent, outre les hommes, les animaux domestiques et les cultures, les paysages naturels et artificiels, les richesses des sous-sols, ainsi que les objets issus du travail de l'homme et constituant son univers culturel. Par analogie avec les biocénoses, G. a dénommé ces systèmes des « ethnocénoses ». Comme les *ethnos* se manifestent aussi comme des formations naturelles, leurs cadres temporels ne coïncident pas avec le rythme auquel évoluent les modèles socio-économiques. Certains peuples ont connu plusieurs modèles, alors que d'autres ont eu une histoire bien plus courte que la durée d'existence de l'une ou l'autre de ces formations socio-économiques. Pour G., l'*ethnos* comme forme d'existence locale de l'espèce *homo sapiens* constitue une collectivité d'individus qui s'opposent à d'autres collectivités en vertu du principe « nous » vs. « eux ». Ce type d'associations ou d'oppositions peut se fonder sur des critères tels que l'unité de langue, de religion, de culture, d'État, entre autres exemples. L'appartenance à un *ethnos* est une caractéristique universelle de l'humanité : il n'y a pas – et il n'y a jamais eu – d'hommes n'ayant appartenu à aucun *ethnos* ; en même temps, l'appartenance à l'*ethnos* est ressentie comme un fait de nature. La structure des *ethnos* est en mosaïque : pratiquement tous comportent différentes tribus, différentes corporations socio-légales, des sous-groupes ethniques (par ex., les Pomores**, les Kazaks, les Vieux-Croyants* chez les Russes, les Highlanders et les Lowlanders chez les Écossais etc.) En même temps, les *ethnos* s'intègrent à de plus vastes systèmes, des « superethnos » (« l'Occident », « le monde islamique » etc.) L'unité d'un *ethnos* s'exprime d'abord à travers la commu-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

nauté des stéréotypes fondamentaux de comportement. La conscience de cette unité est symbolisée par le nom que se donne l'ethnie (l'ethnonyme), même si les ethnonymes peuvent, au fil du temps, se transmettre d'un peuple à un autre, ce qui masque alors les « accidents » réellement survenus dans l'histoire de l'*ethnos*. L'aspect le plus original de la théorie de G. est la mise en évidence des mécanismes de l'ethnogenèse. Les *ethnos* apparaissent là où l'on trouve une combinaison unique de facteurs paysages. Les caractéristiques de ce territoire exercent une influence décisive sur la spiritualité et les coutumes de la population concernée. L'ethnogenèse nécessite non seulement une certaine diversité de conditions (par ex. : montagnes + steppes ; forêts + prairies + étangs, etc.), mais aussi une diversité des « composantes humaines » de départ. C'est pourquoi l'apparition de peuples nouveaux résulte d'un contact étroit entre différents groupes ethniques. Ainsi les Russes sont-ils issus des peuples slaves et finno-ougriens, mélangés à des Türks, et les Anglais avaient-ils pour ancêtres des Angles, des Saxons, des Celtes, des Normands etc. La formation d'un *ethnos* nécessite aussi un « facteur x » supplémentaire, que les scientifiques n'ont pas encore réussi à isoler. Pour ce qui est de ce « facteur x », G. introduit la prise en compte d'un nouveau paramètre de l'histoire de l'*ethnos* : la « passionnarité » [*passionarnost'*]**. Il s'agit d'un effet particulier de l'excès d'énergie biochimique qui se manifeste par une volonté d'action marquée. G. qualifie ceux qui sont porteurs de cette qualité de « passionnaires ». Pour changer le monde, ceux-ci organisent des expéditions lointaines, ils soumettent d'autres peuples, ou bien, au contraire, ils fondent et professent de nouvelles religions, élaborent de nouvelles théories scientifiques. Ce sont eux qui, d'après G., agissent comme le ferment de l'ethnogenèse, mais aussi comme sa force motrice. La formation d'un nouvel *ethnos*, qui est liée à l'effondrement des anciens modèles de conduite au profit de nouveaux, demande un énorme investissement d'énergie humaine. C'est pourquoi celle-ci ne peut survenir que s'il y a une forte concentration de « passionnaires » dans une population humaine donnée. Cette condition remplie, les processus de l'ethnogenèse se répartissent dans le temps et l'espace de manière irrégulière. L'histoire offre l'exemple d'explosions de l'ethnogenèse, quand, en différents points de la planète, sont apparus quasi simultanément une multitude de peuples nouveaux, alors que dans les intervalles, l'ethnogenèse semblait s'éteindre partout. Vu que les lieux d'apparition de nouveaux *ethnos* sont localisés dans des régions qui s'étendent soit le long des parallèles, soit le long des méridiens, soit à leur intersection, mais toujours en formant une bande continue, G. en conclut que les *boums* de l'ethnogenèse s'expliquent par une mutation qui se produit sous l'influence de certains facteurs naturels jouant pendant un laps de temps donné sur un secteur précis de la surface du globe. Ce genre de mutations occasionnant nécessairement une brusque hausse de « passionnarité » dans les populations humaines, G. les a désignées du terme de « secousses passionnaires ». La « secousse passionnaire » constitue le point de départ de l'ethnogenèse. Ensuite, l'*ethnos* entre dans sa phase d'essor, celle où se constitue une nouvelle entité, soudée par l'énergie « passionnaire » qui, en s'élargissant, soumet les peuples voisins. Mais dès que la pulsion « passionnaire » atteint son *acmé*, la société ne peut plus se développer pacifiquement. Dans leur soif de s'affirmer, les « passionnaires » se heurtent entre eux, les confrontations s'enveniment et tournent au conflit armé. Il en résulte une énorme déperdition d'énergie qui va de pair avec l'extermination mutuelle des « passionnaires », ce qui permet en fin de compter d'« écouler » l'excédent de « passionnarité » et

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

de rétablir l'équilibre social. Ceci crée un terrain favorable à l'épanouissement de la culture, à l'accumulation de biens matériels, à la création de grands états. Mais l'*ethnos* ne vit déjà plus que « par la force de l'inertie ». Petit à petit, la direction est assumée par des individus dont la « passionnarité » est moindre et qui s'efforcent de se débarrasser non seulement des « passionnaires » les plus agités, mais aussi des êtres travailleurs et équilibrés. L'*ethnos* entre alors dans une phase d'obscurcissement pendant laquelle les processus de la décadence deviennent irréversibles ; partout s'imposent des personnalités veules et égoïstes qui ne savent que consommer les richesses accumulées. Les derniers stades d'un *ethnos* en voie d'extinction correspondent à une existence mémorielle, quand il perd définitivement sa créativité tout en gardant le souvenir de sa tradition historique ; puis vient le temps de l'équilibre avec la nature (« homéostase ») et cette fois, de la perte de la mémoire : alors, l'énergie de l'*ethnos* ne suffit plus qu'à maintenir l'économie organisée par les générations précédentes. Le début d'un autre cycle dépend d'une nouvelle impulsion « passionnaire », mais celle-ci n'est pas en mesure de ranimer l'ancien *ethnos* : elle en crée un nouveau, qui fait entrer l'histoire dans sa boucle suivante. La durée de vie d'un *ethnos*, pour peu que son existence ne soit pas interrompue accidentellement, ne représente pas plus de 1200 à 1500 ans, d'après G. Mettant à l'épreuve des faits de l'histoire russe sa propre conception, G. a émis l'idée que l'histoire de la Russie faisait entrer en jeu deux *ethnos* distincts. Le premier d'entre eux est le groupe des Slaves de l'Est, qui s'est constitué au début de notre ère et qui a fondé un grand état dont le centre était Kiev. Cet *ethnos* est arrivé au terme de son histoire à la toute fin du XVe siècle, quand le territoire de Novgorod, qui était le dernier pan de la Russie kiévienne, a perdu son indépendance. Le second est celui des Russes proprement dits : l'histoire de leur *ethnos* a débuté aux XIIIe-XIVe siècles et se développe ensuite en tant qu'histoire de la Moscovie, puis de l'Empire de Russie. Aux XVIIe-XVIIIe siècles, les Russes connaissent un pic de « passionnarité », puis, à peu près à partir de 1800, entrent dans une période de fracture qui dure apparemment jusqu'à maintenant. G. réservait un traitement particulier aux XIIIe-XVe siècles, une époque qu'il décrit comme un moment d'interférence, de « recouvrement » entre la phase finale de l'histoire ethnoculturelle de la Russie kiévienne et la naissance de l'*ethnos* attaché à l'histoire de la Russie. Cette interférence, ainsi que l'héritage que représente la tradition orthodoxe, nous poussent à interpréter ces deux histoires comme une seule et même chose. Pour G., l'*ethnos* russe a quelque cinq cents ans de moins que les peuples d'Europe occidentale. C'est la raison pour laquelle les Russes auront beau essayer de reproduire les formes de vie occidentales, ils n'atteindront jamais le niveau de richesse ni l'état des mœurs de l'Occident, qui se trouve actuellement en phase d'inertie et qui n'appartient pas au même « superethnos ». Ils peuvent essayer de s'y intégrer, mais le prix à payer en sera un renoncement total aux traditions nationales, avant l'assimilation. Dans le fil de la tradition impulsée par Danilevski*, G. voyait la Russie comme un monde culturel et historique à part, dont le sort n'était pas lié à celui de l'Occident mais bien aux destinées des peuples qui s'étaient intégrés à elle et qui avaient pris part à l'histoire de sa constitution. Dans ce sens, la philosophie de l'histoire* de G. s'inscrit directement dans la lignée des traditions de l'eurasianisme*. Pour G., l'Eurasie* constitue une entité bien définie : les grands espaces de ce continent immense ont vu naître tout un système de relations relativement harmonieuses entre les peuples et des groupes ethniques occupant bien souvent un même territoire sans pour

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

autant se gêner dans la mesure où chacun occupait des « niches » écologiques différentes. Ceci permet, en adoptant le point de vue de G., d'évoquer l'existence d'un « superethnos » plurinational particulier : celui des Eurasiens, auxquels se rattachent aussi les Russes. Pour démontrer l'unité de destinées des peuples eurasiens, G. n'a pas hésité à reconsidérer certains stéréotypes historiques tenaces : il a fait remarquer, par exemple, que l'invasion mongole ne pouvait être réduite aux pillages et aux massacres, et qu'elle avait eu pour conséquence d'établir entre la Russie ancienne (*Rous***) et la Horde les relations complexes d'une symbiose contradictoire et fructueuse pour les deux parties. Quant au destin personnel de G. (y compris la possibilité de diffuser ses thèses), il a été particulièrement complexe. G a été victime de la répression à plusieurs reprises, et a passé près de quatorze années en camp. La guerre lui a « volé » d'autres années qu'il aurait pu consacrer à son œuvre. Les idées de G. étant tenues pour hérétiques, ses travaux ont été passés sous silence, et les quelques savants isolés qui ont cherché à les populariser en ont été empêchés. G. n'a eu la possibilité de publier des livres et d'intervenir publiquement que dans les dernières années de sa vie : dès lors, l'intérêt pour ses théories n'a cessé de croître tant dans les milieux scientifiques que dans le grand public.

Œuvres : « Statuètki voinov iz Tuûk-Mazara », in : *Sbornik muzeâ antropologii i ètnografii*, M.-L., 1949, XII, p. 232-253 ; *Severnaâ granica Kitaâ*, L., 1958 (manuscrit) ; « Dinlinskaâ problema (Peresmotr gipotezy G. E. Grumm-Gržimajlo v svete novyh istoričeskih i arheologičeskih materialov) », in : *Izv. Vsesoûz. Geogr. O-va*, 1959, XCI, N° 1, p. 17-26 ; « Terrakotovye figurki obez"ân iz Hotana (Opyt interpretacii) », in : *Soobčeniâ Gos. Èrmitaža*, 1959, XVI, p. 55-57 ; « Altajskaâ vetv' tûrok-tugû », in : *Sov. Arheologiâ*, 1959, N° 1, p. 105-114 ; « Èftality i ih sosedi v IV veke », in : *Vestnik drevnej istorii*, 1959, N° 1, p. 129-140 ; « Udel'no-lestvičnaâ sistema u tûrok v VI-VIII vekah (K voprosu o rannih formah gosudarstvennosti) », in : *Sov. Ètnografiâ*, 1959, N° 3, p. 11-25 ; « Aziatskij istok čuvašskogo narodnogo iskusstva », in : *Sov. Čuvašiâ*, 1959, 18/08 ; « Vojna 589 g. i Geratskaâ bitva », in : *Izv. Akademii nauk Tadžikskoj SSR*, Otd. Občestvennyh nauk, 1960, II (23), p. 61-74 ; « Talasskaâ bitva 36 g. do n.è. », in : *Issledovaniâ po istorii kul'tury narodov Vostoka*, M.-L., 1960, p. 161-166 ; « Bahram Čubin (Opyt kritiki istočnikov) », in : *Problemy vostokovedeniâ*, 1960, N° 3, p. 228-241 ; « Legenda i dejstvitel'nost' v drenej istorii Tibeta », in : *Vestnik istorii mirovoj kul'tury*, 1960, N° 3, p. 103-113 ; « Nekotorye voprosy istorii hunnov », in : *Vestnik drevnej istorii*, 1960, N° 4, p. 120-125 ; *Hunnu (Sredinnaâ Aziâ v drevnie vremena)*, M., 1960 ; « Drevnie tûrki : Istoriâ Sredinnoj Azii na grani drevnosti i Srednevekov'â (VI-VIII vv.) » : Diss. Na Soisk. Uč. Stepeni doktora ist. nauk, L., 1935-1961 (manuscrit) ; « Velikaâ rasprâ v pervom kaganate v svete vizantijskih istočnikov », in : *Vizantijskij vremennik*, 1961, XX, p. 75-89 ; « Grigorij Efimovič Grumm-Gržimajlo kak istorik Central'noj Azii », in : *Materialy po otdeleniû ètnografii*, M., 1961, Č.1, p. 49-58 ; « Ordy i plemena u drevnih tûrok i ujgurov », in : *Materialy po otdeleniû ètnografii*, M., 1961, 1, p. 15-26 ; « Tri isčeznuvših naroda », in : *Strany i narody Vostok. Geografiâ, ètnografiâ, istoriâ*, M., 1961, II, p. 103-111 ; *Podvig Bahrama Čubiny* : podbor i perevod istočnikov, vstupitel'naâ stat'â « Bitva pri Gerate » i kommentarij L. N. Gumileva, L, 1962 ; « Hazarskoe pogrebenie i mesto, gde stoâl Itil' », in : *Soobčeniâ Gos. Èrmitaža*, L., 1962, XXII, p. 56-58 ; « Hunno-kitajskaâ vojna III-II vv. Do n.è. », in : *Drevnij mir. Sbornik statej*, M., 1962, p. 410-417 ; « Hazarskaâ Atlantida », in : *Aziâ i Afrika segodnâ*, 1962, N° 2, p. 52-53 ; « Gunny », in : *Sov. Istoričeskaâ ènciklopediâ*, IV ; « Kaspij, klimat i kočevniki », in : *Trudy občestva istorii, arheologii i ètnografii*, Kazan', 1963, I (36), p. 41-55 ; « Po povodu interpretacii Ulankomskoj nadpisi », in : *Sov. Arheologiâ*, 1963, N° 1, p. 295-298 ; « Pu'ls klimata », in : *Koms. Pravda*, 1963, 27/07 ; « Khazaria and Caspian : Landscape and Ethnos : Part I », in : *Soviet Geography* (dal'še *SG*), N.Y., 1964, V, N° 6, p. 54-68 ; « Khazaria and Terek : Landscape and Ethnos : II », in : *SG*, N.Y., 1966, VII, N° 2, p. 14-26 ; « Gde ona,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Hazariâ ? », in : *Nedelâ*, 7-13/06/1964 ; « Biografiâ tûrkskogo hana v « Istorii » Feofilakta Simokatty i v dejstvitel'nosti », in : *Vizantijskij vremennik*, 1965, XXVI, p. 67-76 ; « Irano-èftalitskaâ vojna v V v. », in : Altheim Er. Steihl R., *Die Araber in der Alten Welt*, Berlin, 1965, Bd. 5, Tell 2, p. 507-525 ; « Pamâtniki hazarskoj kul'tury v del'te Volgi », in : *Soobčeniâ gos. Èrmitaža*, M.-L., 1965, XXVI, p. 49-51 ; « On the Subject of Historical Geography : Landscape and Ethnos : III », in : *SG*, N.Y., 1966, VII. N° 2, p. 27-35 ; « Rasprâ vos'midesâtyh godov VI veka v tûrkskom kaganate », in : *Doklady ètnografii*, Geogr. O-vo SSSR, L., 1965, I (4), p. 66-69 ; « Sosedi hazar », in : *Strany i narody Vostoka*, 1965, N° 14, p. 127-142 ; « Les fluctuations du niveau de la mer Caspienne : Variations climatiques et histoire des peuples nomades au sud de la plaine russe », in : *Cahiers du monde russe et soviétique*, P., 1965, VI, cahier 3, p. 331-336 ; « Mongoly XIII v. i "Slovo o polku Igoreve" », in : *Doklady Otdeleniâ ètnografii Geografičeskogo občestva SSSR*, II, L., 1966 ; « Les Mongols du XIIIe siecle et le Slovo o polku Igoreve », in : *Cahiers du monde russe et soviétique*, P., 1966, vol. VII, cahier 1) ; Otkrytie Hazarii, M., 1966 ; « Arheologičeskie issledovaniâ P.K. Kozlova v aspekte istoričeskoj geografii », in : *Izv. Vsesoûz. Geogr. O-va*, 1966, XCVIII, 3, p. 240-246 ; « Heierochronism in the Moisture Supply of Eurasia in Antiquity : Landscape and Ethnos : IV », in : *SG*, N.Y., 1966, VII, N° 10, p. 34-45 ; Gumilev L.N., Gael' A.G., « Raznovozrastnye počvy na stepnyh peskah Dona i peredviženie narodov za istoričeskij period », in : *Izv. AN SSSR*, Seriâ geografičeskaâ, 1966, I, p. 11-20 (« Soils of Various Ages in the Steppe Sands of the Don and the Migration of peoples in historical times », in : *SG*, N.Y., 1968, IX, N° 7, p. 575-589) ; « Istoki ritma kočevoj kul'tury Sredinnoj Azii (Opyt istoriko-geografičeskogo sinteza) », in : *Narody Azii i Afriki*, 1966, N° 4, p. 85-94 ; Drevnie Tûrki 6-8 vv., M., 1967 ; « Mitra i Šènrab », in : *Filologiâ i istoriâ stran zarubežnoj Afriki : Tezisy ûbilejnoj naučnoj konferencii Vostočnogo fakul'teta*, L., 1967, p. 70-71 ; « Nestorianstvo i Rus' », in : *Doklady po ètnografii*, Geogr. O-vo SSSR, L., 1967, III, p. 5-24 ; « O termine "ètnos" », in : *Doklady otdelenij i komissij,* Geogr. O-vo SSSR, L., 1967, III, p. 3-17 ; « On the Subject of the Unified Geography : "Landscape and Ethnos" IV », in : *SG*, N.Y., 1968, IX, N° 1, p. 36-46) ; « On the Anthropogenic Factor In Landscape Formation : (Landscape and Ethnos) », in : *SG*, N.Y., 1968, IX, N° 7, p. 590-601 ; « Ètnos kak âvlenie », in : *Doklady otdelenij i komissij*, Geogr. O-vo SSSR, L., 1967, III, p. 90-107 ; « Rol' klimatičeskih kolebanij v istorii narodov stepnoj zony Evrazii », in : *Istoriâ SSSR*, 1967, N° 1, p. 53-66 ; « Èftality – gorcy ili stepnâki ? », in : Vestnik drevnej istorii, 1967, N° 3, p. 91-99 ; « New Data on the history of the Khazaris », in : *Acta Archea-Logica Academiae Scientiarum Hungaricae*, Budapest, 1967, XIX, 1/2, p. 61-103 ; « Drevne-mongol'skaâ religiâ », in : *Doklady otdelenij i komissij*, Geogr. O-vo SSSR, L. 1968, p. 31-38 ; « Kočevye pogrebeniâ v del'te Volgi », in : *Doklady po ètnografii*, Geogr. O-vo SSSR, L., 1968, VI, p. 33-41 ; « Troecarstvie v Kitae », in : *Doklady otdelenij i komissij*, Geogr. O-vo SSSR, L., 1968, V, p. 108-127 ; « Ètno-landšaftnye regiony Evrazii v istoričeskij period », in : *Čteniâ pamâti L'va Semenoviča Berga*, VIII-XIV, 1960-1966, L., 1968, p. 118-134 ; « Ètnos i landšaft : Istoričeskaâ geografiâ kak narodovedenie », in : *Izv. Vsesoûz. Geogr. O-va*, 1968, C, III, p. 193-202 ; « Kočevoj byt ot rasceveta k isčeznoveniû », in : *Aziâ i Afrika segodnâ*, 1968, N° 2, p. 14-15 ; « Klimat i istoriâ », in : *Znanie – sila*, 1968, N° 4, p. 28-29 ; « Strana Šambala v legende i v istorii », in : *Aziâ i Afrika segodnâ*, 1968, N° 5, p. 48-50 ; « Opyt klassifikacii občestvenno-političeskih sistem drevnih kočevnikov », in : *Studien zur Geschichte und Philosophie des Alterums*, Budapest, 1962, p. 262-269 ; (« Kokusikan dajgaku dzimbun gakkaj kie », *Učenye zapiski gumanitarnogo naučnogo občestva « Kokusikan »*, Tokyo, 1970, N° 12, p. 11-19) ; « A kasarok utodai », in : *Kulonenyomat a Tortenelml Szemie*, Budapest, 1968., p. 11-18 ; « Sozdanie i raspad mongol'skoj imperii v XIII v. », in : *Istoriâ stran Azii i Afriki v srednie veka*, M., 1969, p. 205-218 ; « Veličie i padenie Drevnego Tibeta », in : *Strany i narody Vostoka*, M., 1969, VIII, p. 153-182 ; Gumilev L., Kuznecov B. I., « Two traditions of Ancient Tibetian Cartography (Landscape and Ethnos) VIII », in : *SG*, N.Y., 1970, XI, N° 7, p. 565-619 ; « Irano-èftalitskaâ vojna v V veke », in : Althelm F. und Stiehl H., *Die Araber in der Alter Welt*, Berlin, 1969, bd 5, tell 2, p. 527-525 ; Gumilev L., Èrdeji I., « Edinstvo i raznoobrazie kul'tury v srednie veka (opyt analiza) », in : *Narody Azii i Afriki*, 1969, N° 3, p. 78-87 ; *Poiski vymyšlennogo carstva*,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

M., 1970; Gumilev L.N., Kuznecov B.I., « Bon (Drevnââ tibetskaâ religiâ) », in: *Doklady otdelenij i komissij*, Geogr. O-vo SSSR, L., 1970, XV, p. 15, p. 72-90; « K probleme sobytij predšestvovavših vossestviû Čingizhana na prestol », in: *Beitrage zur Alten Geschichte und deren Nachleben Festschrift fur Franz Altheim zum 6.10.1968*, Berlin, 1970, bd.11, p. 238-247; « The Man-Nature relationship according to the data of historical Geography arid Ethnology: (Landscape and Ethnos: X) », in: *SG*, N.Y., 1973, XII, N° 5, p. 321-332; « "Tajnaâ" i "âvnaâ" istoriâ mongolov XII-XIII vv. », in: *Tataro-mongoly v Azii i Evrope. Sbornik statej*, M., 1970, p. 455-474 (2oe iaz., pererab., dop., M., 1977); « Ethnogenesis from the geographical point of View: (Landscape and Ethnos: IX) », in: *SG*, N.Y., 1972, XIII, N° 1, p. 45-55); « Ètnos i kategoriâ vremeni », in: *Doklady otdelenij i komissij*, Geogr. O-vo SSSR, L., 1970, XV, p. 143-157; « Mesto istoričeskoj geografii v vostočnovedčeskih issledovaniâh », in: *Narody Azii i Afriki*, 1970, N° 1, p. 85-94; « Ètnogenez i ètnosfera », in: *Priroda*, 1970, N° 1, p. 46-55 et N° 2, p. 13-50; « Khazaria and Caspian », in: *The Geographical Review*, N.Y., 1970, LX, N° 3, p. 367-377; « Kolebaniâ stepeni vlažnosti i migracii narodov v Ûgo-Vostočnoj Evrope s II po IV vek », in: *Actes du VIIe Congrès International des Sciences Préhistoriques et Protohistoriques*, Pr., 1971, II, p. 951-955; « Kollekcii S. I. Rudenko v Gos. Muzee narodov SSSR », in: *Ètnografiâ narodov SSSR. Sbornik statej*, L., 1971, p. 6-15; « O strannom nepriâtii geografii », in: *Izv. Vsesoûz. Geogr. O-va*, 1971, CIII, III, p. 263-267; « Ethnos – state on process?: Landscape and Ethnos: XI », in: *SG*, N.Y., 1973, XIV, N° 6, p. 393-404; « The Nature of Ethnic wholeness: (Landscape and Ethnos: XII) », in: *SG*, N.Y., 1973, XIV, N° 9, p. 467-476; « Možet li proizvedenie izâčnojslovesnosti byt' istoričeskim istočnikom? », in: *Russkaâ Literatura*, 1972, N° 1, p. 73-82; « Ètničeskaâ istoriâ Tibeta v I tys. n.è. v svâzi s istoriej sopredel'nyh stran », in: *Central'naâ Aziâ i Tibet. Istoriâ i kul'tura Vostoka Azii*, Novosibirsk, 1972, I, p. 73-77; « Ethnology and Historical Geography: Landscape and Ethnos: XIII », in: *SG*, N.Y., 1973, XIV, N° 9, p. 591-602); « Izmenenie klimata i migracii kočevnikov », in: *Priroda*, 1972, N° 4, p. 44-52; « Opyt razbora tibetskoj piktografii », in: *Dekorativnoe iskusstvo*, 1972, N° 5, p. 26-31; Ètnogenez i biosfera Zemli: diss. Na soisk. Uč. Stepeni doktora geogr. Nauk, L., 1965-1973, manuscript: « The Internal regularity of Ethnogenesis: Landscape and Ethnos: XIV », in: *SG*, N.Y., 1973, XIV, N° 10, p. 651-661; « Nužna li geografiâ gumanitariâm », in: *Slavâno-russkaâ ètnografiâ. Sbornik statej*, L., 1973, p. 92-100; « Neskol'ko podrugomu o našestvii mongolov i politike Olesnickogo (v XIV v.) », in: *Rossiâ / Russia*. Studie recherche a cura di Victoria Strada. [Sine anno et loco]; *Hunny v Kitae: tri veka vojny Kitaâ so stepnymi narodami*, M., 1974; « Skazanie o hazarskoj dani (opyt kritičeskogo kommentariâ letopisnogo sûžeta) », in: *Rus. Lit.*, 1974, N° 3, p. 160-174; *Hiedani vymyslene rise: Legenda o « Rizik kneze Jana »*, Pr., 1974; « The secret and the official history of the Mongols In the twelfth and thirteenth centuries (As they themselves wrote It) », in: *The Countries and peoples of the East: Selected articles*, M., 1974, p. 193-208; *Staroburâtskaâ živopis'. Istoričeskie sûžety v ikonografii Aginskogo Dacana*, M., 1975; « Etnogenese et Biosphere de la Terra », in: *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricai*, Budapest, 1975, XXIV, 1/2, p. 27-46; « Dakota i Hunny (k stat'e A.G. Karimullina "K voprosu o genetičeskom rodstve otdel'nyh âzykov indejcev Ameriki s tûrkskimi") », in: *Voprosy geografii SŠA. Sbornik statej*, L., 1976, p. 123-125; « G.E. Grumm-Gržimajlo i roždenie nauki ob ètnogeneze », in: *Priroda*, 1976, N° 5, p. 112-121; « Mongoly i Merkity v XII veke », in: *Učenye zapiski Tartuskogo gos. un-ta*, 1977, N° 416, p. 74-116; « Ètnosfera kak odna iz oboloček Zemli », in: *Učenye zapiski Leningradskogo un-ta*, 1977, XXV, p. 24-32; « Soderžanie i značenie kategorii "ètnosa" », in: *Vsesoûz. Konferenciâ « Metodologičeskie aspekty vzaimodejstviâ obĉstvennyh, estestvennyh i tehničeskih nauk v svete rešenij XXV s"ezda KPSS »*, M., p. 64-68; « Drevnââ Rus' i Kipčakskaâ Step' v 945-1225 gg. », in: *Problemy izučeniâ i ohrany pamâtnikov kul'tury Kazahstana. Tezisy dokladov i soobĉenij geografičeskoj konferencii*, Alma-Ata, 1980; « Istoriâ: god roždeniâ 1380… », in: *Dekorativnoe iskusstvo*, 1980, N° 12, p. 34-37; « Istoriâ kolebaniâ urovnâ Kaspiâ za 2000 let (s IV v. do n.è. po XVI v. n. è.) », in: *Kolebaniâ uvlažnennosti Aralo-Kaspijskogo regiona v golocene*, M., 1980, p. 32-48; « Ètnosy i prirodnaâ sreda », in: *Racional'noe ispol'zovanie*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

prirodnyh resursov i ohrana okružaûĉej sredy : Mežvuzovskij sbornik po kompleksnoj programme Minvuza RSFSR « Čelovek i okružaûĉaâ sreda. Problemy ohrany prirody », Perm', 1980, III, p. 24-29 ; « The epoch of the Battle of Kulikovo », in : *SG*, N.Y., 1981, XII, N° 2) ; « Gumanitarnye i estestvennonaučnye aspekty istoričeskoj geografii », in : *Èkonomičeskaâ i social'naâ geografiâ : problemy i aspekty* (sbornik statej), Novosibirsk, 1984, p. 5-24 ; Gumilev L.N., Ermolaev V.Û., Maslov V.A., « Èkologo-geografičeskie issledovaniâ sistemy ètnolandšafta : prikladnoj aspekt », in : *Geografičeskie issledovaniâ*, Tezisy dokladov sekcii I VIII s"ezda Geogr. O-va SSSR (Kiev, 10/1983), L. 1985, p. 147-149 ; « Hudožestvennoe nasledie narodov drevnego Vostoka », in : *Iskusstvo stran Vostoka*, M., 1986, p. 5-19 ; « Drevnââ Rus' i ee sosedi v sisteme meždunarodnoj torgovli i natural'nogo obmena », in : *Izv. Vsesoûz. Geogr. O-va*, 1987, CXIX, III, p. 227-234 ; « Kul'turogenez i ètnogenez kočevyh i osedlyh civilizacij v srednie veka », in : *Vzaimodejstvie kočevyh kul'tur i drevnih civilizacij*. Tezisy dokladov sovetsko-francuzskogo simpoziuma po arheologii Central'noj Azii i sosednih regionov (19-24/10/1987), Alma-Ata, 1987, p. 18 ; « Ètnos kak zveno meždu prirodnoj sredoj i obĉestvom », in : *Tezisy dokladov i soobĉenij naučnoj konferencii : XXVII s"ezd KPSS i problemy vzaimodejstviâ obĉestv na različnyh istoričeskih ètapah*, Nal'čik, 15-17/04/1987, M., 1987, p. 31-32 ; « Lûdi i priroda Velikoj Stepi (opyt ob"âsneniâ detalej istorii kočevnikov) », in : *Voprosy istorii*, 1987, N° 11, p. 64-67 ; « Istoriâ trebuet spravedlivosti… », in : *Al'manah bibliofila*. Kniga Mongolii, M., 1988, p. 343-351 ; Gumilev L.N., Ivanov K.P., « Ètnosfera i kosmos », in : *Kosmičeskaâ antropoèkologiâ*. Tehnika i metody issledovaniâ. Materialy 2ogo Vsesoûz. Sovečaniâ po kosmičeskoj antropoèkologii, M., 1988, p. 211-220 ; « Zveno meždu prirodoj i obĉestvom : 1.Predislovie H. Mikel'saara. – Ètnogenez i biosfera Zemli. Passionarnost' : II », in : *Raduga*, Tallin, 1988, N° 1 p. 55-60 et N° 2 p. 50-59 ; « Tragediâ na Kaspii v X v. i PVL », in : *Literatura i iskusstvo v sisteme kul'tury*, M., 1988, p. 116-122 ; *Searches for an Imaginary Kingdom : The Legend of the Kingdom of Prester John*, Cambridge, 1988 ; « Vybor very », in : *Istoki*, 1989, XX, P. 373-375 ; « Pomni o Vavilone, ili Istoriâ s geografiej (beseda s L.N. Gumilevym i L.V. Florenskim) », in : *Istoki*, 1989, XX, p. 359-372 ; Gumilev L.N., Kurčki A.I., « Černaâ legenda : istoriko-psikhologičeskij etûd », in : *Hazar* (Bakou), 1989, N° 1, p. 5-43 ; « Pis'mo v redakciû "Voprosov filosofii" », in : *Voprosy filosofii*, 1989, N° 5, p. 157-161 ; « Hcunny v Azii i Evrope », in : *Voprosy istorii*, 1989, N° 6, p. 21-38 et 64-78 ; *Drevnââ Rus' i Velikaâ step'*, M., 1989 ; *Ètnogenez i biosfera Zemli*, L., 1989 ; *Ethnogenesis and the biosphere*, M., Progress, 1990 ; *Geografiâ ètnosa v istoričeskij period*, L., 1990 ; Gumilev L., Pančenko A., *Čtoby sveča ne pogasla*, L., 1990 ; *Ot Rusi k Rossii : očerki ètničeskoj istorii*, M., 1992 ; *Ritmy Evrazii. Èpohi i civilizacii*, M., 1993 ; Drevnij Tibet, M., 1993 ; *Ètnosfera. Istoriâ lûdej i istoriâ prirody*, M., 1993 ; Iz istorii Evrazii, M., 1993 ; *Černaâ legenda. Druz'â i nedrugi Velikoj stepi*, M., 1994 ; « Poiski Èvridiki. Liričeskie memuary », in : *Novyj Mir*, 1994, N° 7 ; « Pis'ma Vase », in : *Mera*, SPb., 1994, N° 4 ; *Mir L'va Gumileva. Kaspijskij tranzit*. V dvuh tomah, M., 1996 ; *Mir L'va Gumileva. Roždenie nacii*, VII, M., 1996 ; « Disput o sčast'e », in : *Novyj Mir*, 1996, N° 1 ; *Mir L'va Gumileva. Russkij razliv*. V dvuh tomah., M., 1997 ; *Pustynâ Tartari*, M., 1997 ; Gumilev L., Černâvskaâ Û., Ionin L. et alii, *Psikhologiâ nacional'noj neterpimosti*, M.,1998 ; « Ili – adaptirovat'sâ, ili – umeret'… ». Poslednee interv'û velikogo evrazijca, in : *Literaturnaâ Rossiâ*, 2000, N° 8 ; « V glubokoj drevnosti », « Tezis », « Osobennosti istoričeskogo vremeni », in : *Antologiâ russkoj filosofii*. V 3 tomah, II, SPb., 2000 ; « Biografiâ naučnoj teorii, ili Avtonekrolog », *Ibid.*, III, SPb., 2000 ; *Istoriâ naroda Hunnu*, M., 2004 ; *Landšaft i ètnos. Stat'i i raboty (1949-1990). Staroburâtskaâ živopis'*, SPb.-M., 2005 ; *Struna istorii. Lekcii po ètnologii*, M., 2007 ; *Volšebnye papirosy. Sceny v stihah* (audiokniga MP3), M., 2007 ; *Konec i vnov' načalo*, M., 2008 ; *Drevnie Tûrki*, M., 1993, 2008 ; *Hunnu. Hunny v Kitae*, M., 2008 ; *Tysâčeletie vokrug Kaspiâ*, M., 2008 ; *Tri kitajskih carstva*, M., 2008.

Études : Chappel J. J., « Climatic change reconsidered : Another look at "Pulse of Asia" », in : *The Geographical review*, N.Y., 1970, LX, N° 3, p. 347-373 ; Szyszman S., « Découverte de la Khasarie », in : *Annales : économies sociétés civilisations*, P., 1970, N° 3, p. 818-821 ; Rybakov B., « O preodolenii samoobmana », in : *Voprosy istorii*, 1971, N° 3, p. 152-159 (http://scep-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

sis.ru/library/id_69.html); Belâvskij B.A., « Po povodu izvestnogo antagonizma meždu zemledel'českim i kočevym naseleniem Vostočnoj Evropy (O pravote L.N. Gumileva i tendencioznosti B. L. Rybakova v ocenke otnošenij meždu Drevnej Rus'û i Velikoj Step'û) », in: *Slavâno-russkaâ ètnografiâ*. Sbornik statej, L., 1973, p. 101-108; Kozlov V. I., « O biologo-geografičeskoj koncepcii ètničeskoj istorii », in: *Voprosy istorii*, 1974, N° 12, p. 72-85; Šulyndin P., *Ètnos i ètnopsikhologiâ* (o « geografo-psikhologičeskoj » koncepcii Gumileva), Gorki, 1984; Ivanov K.P., « Vzglâdy na ètnografiû, ili est' li v sovetskoj nauke dva učeniâ ob ètnose », in: *Izv. Vsesoûz. Geogr. O-va*, 1985, CVII, III, p. 232-239; Karimullina A.G., *Lev Nikolaevič Gumilev. Bibliografičeskij ukazatel'*, Kazan, 1990; Grehem L. (Graham L.R.), *Estestvoznanie, filosofiâ i nauki o čelovečeskom povedenii v Sovetskom Soûze*, M., 1991 (per. s angl.); Efremov Û.K., « Slovo o L've Nikolaeviče Gumileve », in: *Izv. Russk. Geogr. O-va*, 1994, N° 1; Savčenko A., « Sem' let râdom so L'vom Gumilevym », in: *Novyj Mir*, 1996, N° 2; Ivanov S.A., « Lev Gumilev kak fenom passionarnosti », in: *Neprikosnovennyj zapas*, 1998, N° 1; Laruelle M., « Lev Nikolaïevitch Goumilev (1912-1992): biologisme et eurasisme dans la pensée russe », in: *RES* 72 (2000), 1-2; Lavrov S., *Lev Gumilev. Sud'ba i idei*, M., 2000, 2007; Bogdanov Â, « Ot idej L'va Gumileva k nacional'noj ideologii Rossii », in: http://www.left.ru/2003/7/bogdanov83.html; Sériot P., « La pensée ethniciste en URSS et en Russie post-soviétique », *Strates*, 2006; Demin V., *Lev Gumilev*, M., 2007; Lur'e Â, « Drevnââ Rus' v sočineniâh L'va Gumileva », http://scepsis.ru/library/id_87.html; Klejn L., « Gor'kie mysli "priveredlivogo recenzenta" ob učenii L.N. Gumileva », http://scepsis.ru/library/id_86.html#[1]; Ânov A. « Učenie L'va Gumileva », http://scepsis.ru/library/id_837.html; Kuz'min A.G., « Propeller passionarnosti », http://www.zlev.ru/37_10.htm; Bromlej Û, « Po povodu odnogo "avtonekrologa" », http://scepsis.ru/library/id_851.html; Rogačevskij A., « Lev Gumilev i evrejskij vopros », in: Solnečnoe spletenie, N° 18-19; Kurčki A., « L. N. Gumilev i ego vremâ », http://members.tripod.com/~Gumilevica/Matter/Article041.htm.

A. L. Andreïev / Trad. C. Bricaire

GRANOVSKI Timofeï (1813, Oriol-1855, M.) – historien. A contribué à promouvoir les idées nouvelles dans le domaine de la culture, et joué un rôle civique actif. Il était issu de la noblesse. Après des études à la faculté de droit de l'Univ. de SPb. G. est envoyé en Allemagne pour parachever sa formation (1836-1839). Les idées de Hegel ont une influence capitale sur lui, sans qu'il devienne pour autant un disciple à proprement parler. La philosophie de Hegel n'a pas déterminé la vision du monde de G., mais élargi ses horizons et rendu plus profondes ses analyses des événements historiques. Ceci étant, G. ne pouvait se satisfaire du schématisme rigide imposé par la philosophie hégélienne de l'histoire: faire dépendre entièrement la loi historique d'une nécessité logique d'ordre spéculatif ferme le champ à l'activité créatrice du sujet de l'histoire, de l'individu, alors que celui-ci représente pour G. l'un des éléments de base de la vie historique. Rentré en Russie, G. enseigne l'histoire universelle à l'Univ. de M., et prend une part active à la vie de l'élite intellectuelle moscovite. Il fréquente le cercle de Stankévitch*, et sympathise avec Katkov**, M. Bakounine*, Tchaadaïev*, Ogariov**, Herzen*. À cette époque, Biélinski* se trouve à SPb., G., Herzen et les autres à M.; à la fois par leur orientation intellectuelle, et leur volonté commune de résoudre les problèmes majeurs de la société russe, ils donnent en quelque sorte une existence « légitime » à ce courant d'idées qu'on appelle l'occidentalisme*. Dans les désaccords idéologiques avec les slavophiles*, G. ne voyait pas d'enjeux politiques dissimulés: il s'agissait pour lui d'un débat strictement théorique entre compagnons d'armes, vu que les uns comme les autres étaient avant tout opposés à l'ordre existant. Il en allait tout autrement du parti « vieux-moscovite » (mené principalement par Pogodine** et Chevyriov*): celui-ci réunissait les partisans de la théorie dite de la « *narodnost*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

officielle » (cf. *Narodnost**, « esprit » ou « génie » national) qui, par leurs aspirations, étaient effectivement bien loin des positions idéologiques et théoriques de G. et de ses amis. En 1843-1844, G. donne à M. un premier cycle de conférences sur l'histoire de l'Europe médiévale, attirant un auditoire nombreux. Désireux de faire partager les acquis de la culture, il savait jeter un pont entre une science strictement académique, universitaire, et le grand public intéressé par les questions d'histoire et de société. En Russie au moins, il fut l'un des premiers spécialistes à tenter une approche objective des processus et des phénomènes propres au Moyen Âge occidental. Il cherchait à casser les stéréotypes, les représentations traditionnelles faisant de cette période les « siècles noirs » de l'humanité et de la civilisation : il y montrait la présence d'un progrès indéniable (c'est le moment où, sur la scène historique, commencent à se manifester l'individu et ses droits, où règne un climat moral particulier et surtout, où se forgent les idéaux scientifiques du futur), sans en ignorer les aspects négatifs. À partir de 1847, G. se consacre de plus en plus au travail littéraire. Ses articles et ses recensions paraissent dans les revues *Bibliotèka dlia vospitaniia*, *Jivopisnaïa Entsiklopediia*, *Sovremennik*. C'est en 1846 que survient le divorce idéologique entre G. et Herzen : les occidentalistes s'étaient divisés en deux camps, l'un radical et l'autre libéral. G. avait longtemps été une espèce de lien, de centre, entre les deux : sa modération lui permettait d'unir et de concilier les extrêmes. Mais quand les dissensions eurent atteint le point critique, il se rangea aux côtés des libéraux. C'est en mars 1851 qu'il tint ses dernières conférences publiques : « Quatre portraits historiques », consacrés à Tamerlan, Alexandre le Grand, Louis IX et F. Bacon. Dans ces conférences comme aussi dans plusieurs de ses articles, G. étudie le rôle de l'individu dans l'histoire, les corrélations entre l'activité du sujet et les lois historiques objectives. S'il croit à la nécessité du processus historique, il pense également que ses lois ne sont valables que pour un temps indéterminé. La manière dont cette loi entre en œuvre est justement « ce qui permet à l'individu de reprendre pleinement ses droits ». C'est l'activité de l'homme qui détermine l'aspect concret de la vie historique. D'où aussi l'intérêt marqué de G. pour le côté subjectif du processus historique, et plus particulièrement pour les actions des grands hommes. Le 12 janvier 1852, il prononça son célèbre discours « Situation actuelle et valeur de l'histoire universelle » lors d'une assemblée solennelle de l'Univ. de M., dans lequel il fit le bilan de ses travaux sur les problèmes méthodologiques en histoire universelle ainsi qu'en philosophie de l'histoire. Ce fut un discours sur l'Histoire avec une majuscule. Il affirma notamment qu'il était nécessaire de lier l'histoire et « les sciences de la nature ». À cette occasion également il émit l'idée que nulle science n'est, autant que l'histoire, influencée par les systèmes philosophiques dominants. En mai 1855, juste avant sa mort, G. fut confirmé dans ses fonctions de doyen de la faculté d'histoire et de philologie de l'Univ. de M.

Œuvres : T. N. *Granovskij i ego perepiska*, I-II, M., 1897 ; *Poln. sobr. soč.*, I-II, SPb., 1905.

Études : Vetrinskij Č. (Vas. E. Češihin), *T. N. Granovskij i ego vremâ*, 2° éd., SPb., 1905 ; Kareev N. I., « Istoričeskoe mirosozercanie Granovskogo », in : *Sobr. soč.*, SPb., 1912, II ; Čičerin B., « Neskol'ko slov o filosofsko-istoričeskih vozzreniâh Granovskogo », in : Čičerin B., *Voprosy filosofii*, M., 1904 ; Kamenskij Z. A., *Timofej Nikolaevič Granovskij*, M., 1988 ; Roosevelt P. R., *Apostle of Russian Liberalism. Timofei Granovsky*, Newtonville (Mass.), 1986 ; Levandovskij A. A., *Vremâ Granovskogo : u istokov formirovaniâ russkoj intelligencii*, M., 1990.

V. I. Prilenski / Trad. C. Bricaire

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

GRIGORIEV Apollon (1822, M.-1864, SPb.) – critique littéraire, poète, polémiste. Diplômé en 1842 de la faculté de droit de l'Univ. de M. De 1850 à 1856, il est le principal critique littéraire parmi ceux qu'on appelait « la jeune génération », à la rédaction du *Moskvitianine*, proches des slavophiles*. Collabore aux revues des frères (Fiodor et Michel) Dostoïevski* *Vrémia* et *Èpokha*. Les positions théoriques de G. étaient celles du courant de pensée appelé « l'enracinement »*. Il avait subi l'influence de l'esthétique romantique (Carlyle, Emerson, Schelling) et d'une conception de la culture propre à la tradition slavophile (essentiellement celle de Khomiakov*). Ses liens profonds avec une conception de la société propre au slavophilisme (l'importance du patriarcat et de la religion) étaient cependant nuancés par sa réticence à faire de la commune paysanne* un horizon indépassable et à ignorer les forces vives qui commençaient à se faire jour dans la société – la petite bourgeoisie urbaine et les marchands. Le défaut commun aux slavophiles ou aux occidentalistes* était à ses yeux une « théorisation » excessive, une schématisation réductrice de la vie historique (il les accusait de la mettre sur un « lit de Procuste »). Pourtant, l'idéal communautaire des slavophiles, malgré tout son caractère « livresque » (« le vieux style byzantin ») était pour G. incomparablement plus riche de contenu positif que le programme occidentaliste dont l'idéal en fin de compte se réduisait à l'uniformisation et à « l'esprit de caserne ». C'est dans un style de critique littéraire dont il est l'inventeur, « la critique organique », que la philosophie de G. s'est le mieux exprimée. Cette forme de critique reconnaît le caractère « organique » de l'art lui-même, les « principes organiques de la vie » trouvant leur incarnation synthétique dans les œuvres. L'art ne « reflète » pas la vie au sens où il la copierait, mais il est lui-même une partie du processus vital, il en est « l'expression idéale ». Se référant à Schelling, G. définit la forme la plus haute de l'activité artistique comme l'unité harmonieuse d'une création inconsciente (le processus de typisation) et d'une « vision idéale du monde » (supposant cette fois une prise de conscience profonde de la réalité par l'artiste). C'est à la lumière du romantisme, celui de Schelling, que G. envisageait la tradition réaliste de la littérature russe. La « vérité de la vie », comprenant à la fois les aspects à proprement parler esthétiques et ce qui est plus précisément moral s'exprimait chez les meilleurs représentants de cette tradition (dans l'œuvre de Pouchkine*, Gogol*, Lermontov, Ostrovski). Critiquant l'inconsistance des théories de « l'art pur », G. affirmait pourtant la valeur en soi de la création artistique, qui à ses yeux « portait en elle-même son bon droit imprescriptible et sa justification ». À la différence des radicaux démocrates, G. voyait « l'esprit national » [narodnost']* de l'art dans sa capacité à incarner dans des images et des idéaux les « grandes vérités et les grands mystères » de la vie nationale, qui constituent son essence et dont l'action est instinctive et inconsciente. Il critiquait l'idée d'une « humanité abstraite » et la notion de progrès (« ce Saturne qui ne cesse de dévorer ses enfants »), et définissait la réalité historique comme la somme de « types organiques » présentés par la vie de la société. Cependant, tout en soulignant la capacité de ces types à « renaître éternellement » (et de ce point de vue il annonce d'une certaine façon Danilevski* et Léontiev*), il reconnaissait l'unité du processus historique, sa continuité, et par là même se démarquait des modèles purement cycliques.

Œuvres : *Sobr. soč.*, M., 1915-1916, I-XIV ; *Soč.*, M., 1990 ; *Literaturnaâ kritika*, M., 1967 ; *Èstetika i kritika*, M., 1980 ; *Vospominaniâ*, L., 1980 ; *Iskusstvo i nravstvennost'*, M., 1986.

Études : Sakulin P., « Organičeskoe mirovospriâtie », in : *Vestnik Evropy*, 1915, N° 6 ; Nosov S. N., « Problema ličnosti i mirovozzreniâ A. A. Grigor'eva i F. M. Dostoevskogo »,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

in : *Dostoevskij. Materialy i issledovaniâ*, L., 1988, 8 ; du même auteur : *Apollon Grigor'ev. Sud'ba i tvorčestvo*, M., 1990 ; Dan W., *Dostoevsky, Grigorev and Native Soil Conservatism*, Toronto, 1982 ; voir également : *Histoire de la littérature russe.* Le XIXe s. Le temps du roman, P., 2005, p. 314-324.

V. V. Serbinenko / Trad. F. Lesourd

GROT Nikolaï (1852, Helsingfors-1899, région de Kharkov) – philosophe, psychologue, à partir de 1886 professeur à l'Univ. de M., président de la Société de psychologie de M.*, l'un des fondateurs et le 1er rédacteur de la revue *Voprosy filosofii i psikhologii** (à partir de 1889). Fils du célèbre traducteur, linguiste et critique littéraire, l'académicien Iakov Grot**. Diplômé de l'Univ. de SPb. en 1875, G. fait un stage d'études en Allemagne, puis, en 1876, enseigne la philosophie à l'Institut de lettres et histoire de Niéjine (Ukraine). Sa thèse de magistère**, *La psychologie des sensations. Son histoire et ses principaux fondements* [Psikhologiâ čuvstvovavnij v eë istorii i glavnyh osnovah] (1879-1880) étudie les manifestations physiologiques de l'univers psychique. Les sensations, d'après lui, exprimaient dans la langue du plaisir ou de la souffrance les transformations intervenant dans l'organisme sous l'action de l'environnement. Dans sa thèse de doctorat (*Sur la réforme de la logique* [K voprosu o reforme logiki], 1882), la logique était définie comme la science du processus cognitif, et l'activité cognitive comme une somme « d'opérations psychiques » (appréhension objective ou capacité d'être perçu, appréhension subjective, moments subjectivement ou objectivement actifs). Au premier stade de son itinéraire philosophique, G. a rejeté la métaphysique comme un pseudo-savoir et une source d'égarements. Sa position, en sociologie, était contradictoire : rejetant la méthode subjective, il tentait de trouver la formule objective du progrès, tout en reconnaissant que sa visée dernière relevait du domaine subjectif – augmenter le bonheur des hommes. En éthique, il avait une conception utilitaire de la morale (*Sur la question du libre-arbitre* [K voprosu o svobode voli], 1884), estimant que l'optimisme ou le pessimisme n'étaient pas du ressort de la métaphysique, mais étaient les modalités pratiques de la vision du monde (*Sur la valeur scientifique du pessimisme et de l'optimisme considérés comme des visions du monde* [O naučnom značenii pessimizma i optimizma kak mirovozzrenij], 1884). La deuxième période de sa carrière philosophique commence avec sa nomination comme professeur (1885-1886) à l'Univ. de Novorossiïsk (Odessa). L'évolution de ses idées est visible dans les ouvrages *Giordano Bruno et le panthéisme* [Džordano Bruno i panteizm] (1885) et *De l'âme, à la lumière des idées actuelles sur la notion de force* [O duše, v svâzi s sovremennymi učeniâmi o sile] (1886), qui montre une prise de distance à l'égard du positivisme*, et un changement de cap, mis désormais sur la philosophie classique de l'Antiquité gréco-romaine et celle de la Renaissance. G. pensait maintenant que la philosophie avait une place à part, exclusive, parmi toutes les autres activités intellectuelles. Elle témoignait d'un « sens de la vie universelle » traduite dans des concepts rendant compte de l'authentiquement existant, sous ses formes idéales. La métaphysique, elle-même fondée sur l'analyse de la situation du sujet connaissant par la « méthode de l'induction subjective », était désormais reconnue comme la base de la philosophie. C'est ce que G. appelait « monodualisme »**, qu'il opposait au monisme idéaliste ou matérialiste considérés tous deux comme des « extrêmes », fruits d'une philosophie superficielle. La conception de G. en elle-même était une construction pluraliste fondée au départ sur la reconnaissance d'au moins deux (ou plus) principes de substantialité, réunis sur une base « neutre ». Le thème

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

central de sa métaphysique était l'analyse de l'idée de force. Le plus souvent il entendait par ce terme « la volonté universelle suprême », dans laquelle « ce qui est et ce qui doit être ne font qu'un ». À cette période de son œuvre, G. défend l'idée de libre arbitre qu'il avait rejetée jusque-là (*Critique du concept de libre arbitre en relation avec celui de causalité* [Kritika ponâtiâ svobody voli v svâzi s ponâtiem pričinnosti], 1889), comme en témoignent ses études sur la signification des notions de « volonté divine », « volonté universelle suprême » et « volonté propre de l'individu ». Ce sont les deux derniers qu'il utilisait le plus souvent, expliquant la manifestation de la « volonté universelle suprême » comme l'acte divin de la création. Tout cela a été exposé dans deux traités d'éthique : *Les fondements du devoir moral* [Osnovaniâ nravstvennogo dolga] (1892), et *Les assises de la vie et de l'activité morale* [Ustoi nravstvennoj žizni i deâtel'nosti] (1895), dans lesquelles il tentait « d'acclimater Schopenhauer sur le sol russe ». Les fondements de la vie morale, pour lui, ne se trouvaient pas à l'extérieur de l'homme, mais en lui-même, dans son libre arbitre, qui l'élevait au-dessus de ses intérêts purement personnels, et permettait de vaincre les limites de l'espace et du temps. Insuffler une âme à l'Univers, soutenir la pulsation de sa vie idéale, par une extrême tension de la pensée œuvrer au triomphe de la raison – telle était l'exigence de la volonté universelle, qui dans son aspect moral était aussi amour universel. S'attachant à définir le concept de volonté à partir de l'observation de soi, G. tenta de réformer la psychologie dans une série de travaux : *Les tâches vitales de la psychologie* [Žiznennye zadači psikhologii] (1890), *Sur l'idée de parallélisme et son rôle en psychologie* [K voprosu o značenii idei parallelizma v psikhologii] (1894), *Fondements d'une psychologie expérimentale* [Osnovaniâ èksperimental'noj psikhologii] (1895), *Les notions d'âme et de vie psychique en psychologie* [Ponâtie duši i psihičeskoj žizni v psikhologii] (1897), etc. Dans la seconde moitié des années 1890, il devient moins sensible à l'influence de Schopenhauer, et ressent plus fortement la nécessité de réunir la notion de « volonté universelle » à une « énergétique psychologique ». Le concept de « force » est maintenant ramené non à « l'essence interne des choses », non à une « conscience absolue de l'Univers » ou à une « volonté de vivre universelle », mais à la notion d'énergie, dans une tentative d'expliquer la vie de l'esprit, l'évolution de l'humanité, par la loi de conservation et de transmutation de l'énergie – réfraction originale des idées du chimiste allemand Ostwald. Le principe de substantialité fait alors place, chez lui, à celui de réalité actuelle. Ces idées sont exprimées dans l'un de ses derniers ouvrages : *Critique de la notion de progrès* [Kritika ponâtiâ progressa] (1898). En gros, le progrès est ici défini comme « accroissement de la valeur morale de la vie dans l'Univers, conséquence d'une conscience et conscience de soi grandissantes, tout comme les énergies du monde revêtent des formes de plus en plus hautes grâce à leur implication dans l'économie et grâce au phénomène d'accumulation ». Dans l'enseignement tout à fait particulier de G. se conjuguaient les idées de Comte, Spencer, Lange, G. Bruno, Aristote, Platon, Kant, Schelling, Schopenhauer, Wundt, Tolstoï*… Vl. Soloviov* a montré l'originalité de cette œuvre aux multiples facettes, soulignant l'exceptionnelle « force de réaction » de G. à tous les courants d'idées de son temps (cf. bibl.).

Œuvres : *Psikhologiâ čuvstvovavnij v eë istorii i glavnyh osnovah*, SPb., 1879-80 ; *K voprosu o reforme logiki*, Nežin (Niéjine), 1882 ; *Otnošenie filosofii k nauke i iskusstvu*, Kiev, 1883 ; *O naučnom značenii pessimizma i optimizma kak mirovozzrenij*, Odessa, 1884 ; *Džordano Bruno i panteizm*, Odessa, 1885 ; *O duše, v svâzi s sovremennymi učeniâmi o sile*, Odessa, 1886 ; *Kritika ponâtiâ svobody voli v svâzi s ponâtiem pričinnosti*, M., 1889 ; *Filosofiâ i eë obĉie zadači*. Sb. statej, SPb., 1904.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ÉTUDES : Solov'ev V. S., « Tri harakteristiki », in : *Sobr. soč.* v 10 t., IX, SPb., 1911, repr. Bruxelles, 1966, p. 386-391 ; *Nikolaj Âkovlevič Grot v očerkah i vospominaniâh i pis'mah tovariĉej, učenikov, druzej i počitatelej*, SPb., 1911 (avec une bibl. complète de Grot) ; Arhangel'skaâ I. D., « Grot i pervyj v Rossii filosofskij žurnal », in : *Voprosy istorii*, 2000, N° 3 ; Pavlov A. T., N. Â. Grot, « ego mesto v istorii russkoj filosofii », in : *Voprosy filosofii*, 2003, N° 10.

N. G. Samsonova / Trad. F. Lesourd

GURDJIEFF Georges (1877, Alexandropol, Arménie-1949, Neuilly sur Seine) – penseur religieux. Alors qu'il envisage dans sa jeunesse de devenir prêtre et médecin, G. manifeste déjà de l'intérêt pour les phénomènes para-normaux (prophéties, télépathie, guérisons miraculeuses etc.). Il parcourt de nombreux pays d'Asie Centrale et du Moyen-Orient à la recherche du « savoir véritable », et passe le reste de sa vie en Europe et en Amérique. De 1913 à 1917, G. donne des séries de conférences à M. et à SPb. Fin 1913, il commence à mettre sur pied son Institut pour un développement harmonieux de l'homme. Quand éclate la Révolution il part avec ses élèves à Essentuki, dans le Caucase. Son Institut exerce ses activités à Tiflis en 1917-1918, puis dans l'émigration, à Constantinople (1919-1921), en France, et ouvre une filiale à New-York en 1924. La doctrine de G. emprunte des éléments au yoga, au tantrisme, au bouddhisme-zen, au soufisme. Étant donné que l'homme, selon lui, est un mécanisme déterminé par des facteurs extérieurs, G. veut mettre en place dans son institut des conditions telles que « rien ne pourrait être fait de façon automatique et inconsciente ». On y pratique différents exercices destinés à développer chez l'individu son corps, sa pensée et ses sentiments, en réservant une attention particulière à la musique, à la danse, aux techniques de méditation. Les différentes branches de l'art forment selon G. un système codé de connaissances qui remontent à la plus haute Antiquité, des « formes d'écriture », et de ce fait dans l'art véritable, qui est objectif, rien n'est fortuit, alors que l'art contemporain est subjectif et qu'y domine le principe de plaisir. G. considère que les mouvements de la danse sont porteurs d'idées religieuses et philosophiques. Toute race ou nation, comme n'importe quelle époque, pays ou classe, de même que toute profession, dispose d'un certain nombre de « poses » dont elle ne sort jamais et qui lui donnent son « style » particulier, lié à des formes déterminées de pensée et de sentiment. Il est impossible à un homme de modifier ni la forme de ses pensées ni celle de ses sentiments sans changer ses « poses ». Pour G., dans le monde, tout est matériel et en mouvement, les différentes formes de la matière ne sont que différents stades de densité. L'âme est matérielle elle aussi, constituée d'une substance très fine, et l'homme passe toute sa vie à l'acquérir. L'homme ne dispose pas d'un « moi » permanent, immuable et individuel ; mais plutôt de milliers de « moi » distincts, qui souvent s'ignorent totalement, s'excluent et sont incompatibles. G. se représente l'humanité sous forme de quatre cercles. Le cercle intérieur est dit « ésotérique », il est formé de personnes ayant atteint un niveau de développement supérieur ; chacune d'entre elles possède un « moi » indivisible, toutes les formes possibles de conscience, une connaissance universelle et son libre arbitre. Il n'existe pas de dissensions entre elles. Les personnes du cercle médian, « mésotérique », possèdent les mêmes qualités qu'au sein du cercle « ésotérique », mais leurs connaissances ont un caractère plus théorique. Le troisième cercle est l'« exotérique », les connaissances des individus y sont plus philosophiques et abstraites, leur compréhension ne se traduit pas en actes, mais on ne rencontre ni incompréhension ni discorde parmi eux. Le quatrième cercle enfin, extérieur, est le cercle de « l'humanité mécanique ».

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Là, les gens ne se comprennent pas, il y règne comme une « confusion des langues ». Les idées de G. ont été exposées sous leur forme la plus systématique par son élève P. Ouspensky, dans « À la recherche du merveilleux » [V poiskah čudesnogo], ouvrage qui donne également des renseignements sur la vie du maître à M., à SPb., dans le Caucase (dans *Monsieur Gourdjieff*, Louis Pauwels décrit cette période avec force détails). G. a écrit son premier livre peu de temps avant sa mort *Tout et rien, ou les Récits de Belzébuth à son petit-fils* [Vse i vsâ, ili Rasskazy Vel'zevula svoemu vnuku], quant au second, *Rencontres avec des hommes remarquables* [Vstreči s zamečatel'nymi lûd'mi], ce sont des manuscrits publiés par ses disciples après sa mort.

Œuvres : *Besedy s učenikami*, Kiev, 1992 ; *Vstreči s zamečatel'nymi lûd'mi*, M., 1994 ; *Rencontres avec des hommes remarquables*, P., 1994. Cette dernière œuvre a fait l'objet d'un film, *Meetings with Remarkable Men*, de Peter Brook, sorti en 1979.

Études : Uspenskij P. D., *V poiskah čudesnogo*, SPb., 1994 ; du même auteur : Ouspensky, Peter Demianovich, *Fragments d'un enseignement inconnu* (trad. *In Search of the Miraculous. Fragments of an Unknown Teaching*, 1947), éd. Stock, 2003 ; coll. *Magazine Littéraire* N° 131, Dossier Gurdjieff, décembre 1977 ; Pauwels Louis, *Monsieur Gurdjieff*, éd. Seuil 1954 puis Albin Michel 1996 ; *Georges Ivanovitch Gurdjieff*, textes recueillis par Bruno De Panafieu, éd. L'Age d'Homme, 1993.

V. V. Vantchougov / Trad. C. Brémeau

HEGEL EN RUSSIE – c'est au cours des années 1830-40 que l'intérêt pour la philosophie hégélienne atteint son point culminant. L'une des premières mentions de H. provient de l'école schellingienne (comme on sait, l'intérêt pour les théories de Schelling culmine au cours de la décennie 1810-1820), singulièrement de Galitch** qui, dans son *Histoire des systèmes philosophiques* [Istoriâ filosofskih sistem] (SPb., 1819), dit de lui qu'il est « la figure la plus éminente » de la philosophie contemporaine et qui avait en très haute estime la *Science de la logique*. En 1821, la revue *Blagonamérenni* (organe de la Société libre des amateurs de lettres russes) s'en prend vivement au *Vestnik Evropy* coupable, à ses yeux, de s'en tenir à Kant et de ne pas reconnaître à leur juste valeur les doctrines de Fichte, Schelling et Hegel. C'est un point de vue très voisin que défend, dans sa revue *Mnémosyne,* Odoïevski*, portant aux nues Schelling, Oken et H. Un rôle majeur dans la diffusion de l'hégélianisme revient au *Teleskop* de Nadièjdine*, mais c'est le *Moskovski nablioudatel* qui remporte la palme en ce domaine : cette revue s'était en effet donné pour tâche de passer au crible tous les aspects de la vie sociale et de la littérature russe à la lumière de la philosophie hégélienne. Dans la masse des publications que lui consacrent les revues russes se détachent tout spécialement les recherches menées par Redkine** : « Examen raisonné de la logique hégélienne » [Obozrénie gegelevskoj logiki] (*Moskvitianine*, 1841, IV, N° 8), « Regard sur la philosophie de H. » [Vzglâd na filosofiû Gegelâ] (*Pravoslavnoe obozrenie*, 1861, I), ainsi que son ouvrage monumental (7 tomes) : *Leçons sur l'histoire de la philosophie du droit en relation avec l'histoire générale de la philosophie* [Iz lekcij po istorii filosofii prava v svâzi s istoriej filosofii voobče]… (SPb., 1889-1891) qui contient une ample documentation sur la philosophie de H., tant par les textes qu'il produit que par les analyses qu'il présente. Un rôle marquant dans la diffusion des idées de H. revient à Biélinski* et à la revue *Sovremennik,* qui publie la première version russe d'un texte de H., les *Discours aux collèges*. L'enseignement de la philosophie hégélienne eut pour centre les cercles** de Stankévitch* (dirigé, après le départ de ce dernier à l'étranger, par Bakounine*) et de Herzen*-Ogariov**. On notera que la correspondance Hertzen-Ogariov compte, pour la profondeur et la richesse

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

de contenu, parmi les pages les plus denses de l'hégélianisme russe. La philosophie hégélienne était également au cœur des discussions qui animaient les salons philosophico-littéraires des Pavlov, d'Élaguine, de Tchaadaïev*. C'est précisément dans ces cercles et dans ces salons qu'a eu lieu la scission entre slavophiles* et occidentalistes*, scission que reproduit, sur un plan plus général, la polarisation intervenue entre schellingiens et hégéliens. Naturellement il s'agit là de contrastes qui doivent être nuancés et qui ne dessinent qu'à très gros traits les tendances philosophiques à l'œuvre. L'hégélianisme russe ne se réduit pas à la période des années 30-40, mais c'est le moment où l'intérêt pour H. a été le plus intense ; une fois passée cette période, il s'est maintenu tout au long du XIXe s. et il a connu des phases d'éclipse et de retour en force au XXe s. Pratiquement toutes les tendances de la pensée russe au cours des XIXe et XXe s. ont été marquées par un intérêt certain, positif ou négatif, pour la doctrine hégélienne. C'est ainsi, par exemple, que les sympathies des théoriciens de l'enracinement* se sont distribuées conformément à la tradition entre, d'un côté, la « critique organique » d'A. Grigoriev* inspirée par les principes de Schelling, et de l'autre l'hégélianisme conservateur de Strakhov*. Il y a toujours eu en Russie un puissant intérêt, au-delà de la philosophie même de H., pour les avatars historiques de son école et notamment pour une connaissance directe des œuvres de ceux qu'il est convenu d'appeler les hégéliens de gauche. Les critiques russes de l'hégélianisme n'ont pas manqué de souligner que l'attachement figé à la lettre du système philosophique de H. débouche inévitablement sur le matérialisme et sur l'athéisme. C'est sans doute une démarche de ce type qui explique l'intérêt porté à la doctrine de H. par les tenants du matérialisme philosophique. Dans les recherches philosophiques à dominante historique, un thème revient avec une fréquence significative : « Hegel et Tchernychevski ». L'auteur de *Rapports esthétiques entre l'art et la réalité* [Estetičeskoe otnošenie iskusstva k dejstvitel'nosti], de *Que faire ?* [Čto delat' ?] et de *Beautés polémiques* [Polemičeskie krasoty] (Tchernychevski*) s'est livré à une critique virulente de l'idéalisme philosophique, incluant le système de l'idéalisme absolu de H., confiant à ses successeurs le soin de continuer le combat pour la pureté de la vision matérialiste du monde. Parmi ces derniers se détache Antonovitch**, dont l'ouvrage *De la philosophie hégélienne* [O gegelevskoj filosofii] (SPb., 1861) a dans une certaine mesure dépassé son maître, en forçant sur la simplification et la vulgarisation infligées à toute une série de problèmes de la philosophie hégélienne. Si étrange que cela paraisse, l'intérêt non démenti pour la philosophie hégélienne tout au long du XIXe s. ne s'est pas accompagné d'une publication systématique de ses œuvres en traduction. Outre les *Discours aux collèges* (cf. supra), ne furent publiés que les *Leçons d'esthétique, ou la Science du beau* (I-III, M. 1859-1860), l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* en abrégé [Enciklopediâ filosofskih nauk v ktatkom očerke] (I-III, M. 1861-1864). Il y eut un intérêt marqué pour la philosophie hégélienne dans les Acad. de théologie* et les univ. (Cf. Universités*), au point que l'enseignement de la philosophie de H. fut rendu obligatoire pour les cours d'histoire de la philosophie dispensés dans ces établissements. Parmi les défenseurs de la philosophie de H., on doit citer Gogotski*, dont la thèse de doctorat portait sur le sujet : « Vue d'ensemble du système philosophique de Hegel » [Obozrenie sistemy filosofii Gegelâ] (Kiev, 1860) et qui fait une large place à H. dans les pages de son *Lexique philosophique* [Filosofskij leksikon]. Enseignant la philosophie dans les acad. de théologie, Iourkiévitch*, Goloubinski*, Koudriavtsev-Platonov*, et d'autres encore, n'ont pas manqué de se prononcer dans leurs œuvres sur les thèses hégéliennes. La 2e moitié du XIXe s. compte un hégélien notoire, Tchitchérine* dont la

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Philosophie du droit [Filosofiâ prava] et le *Cours de sciences politiques* [Kurs gosudarstvennoj nauki] portent la marque des idées philosophiques hégéliennes. Dans ses œuvres proprement philosophiques, il a développé et complété certaines des positions du système hégélien. L'erreur de H., à ses yeux, est qu'il « commence par l'abstraction la plus extrême, le concept d'être, i.e. par le deuxième moment du processus » (*Science et religion* [Nauka i religiâ], M. 1879, p. 72-73). Globalement les jugements que porte Tchitchérine sont dominés par un hégélianisme à connotation conservatrice. Quant à Vl. Soloviov*, son rapport à H. se révèle complexe et susceptible d'interprétations multiples. Dès sa thèse de magistère**, *La crise de la philosophie occidentale* [Krizis zapadnoj filosofii], il manifeste un parti pris antihégélien. H. et son système philosophique y sont perçus comme le point culminant du rationalisme propre à l'Europe occidentale. Mais, par ailleurs, l'article qu'il consacre à H. dans le *Dictionnaire encyclopédique* de Brockhaus et Efron témoigne d'une intelligence de la philosophie hégélienne plus pénétrante et plus ample que celle qu'on peut trouver chez bien des partisans et des disciples du philosophe allemand. C'est à un hégélianisme à connotation conservatrice qu'incline Debolski* dans : « Sur la méthode dialectique » [O dialektičeskom metode] (1872), « La logique de Hegel dans son fondement et son importance historique » [Logika Gegelâ v eë istoričeskom osnovanii i značenii] (1912). Toutefois l'œuvre maîtresse de Debolski : *Philosophie du formalisme phénoménaliste* [Filosofiâ fenomenal'nogo formalizma] (1892-1895), appuyée sur une abondante documentation hégélienne, témoigne déjà du désir de surmonter l'hégélianisme et de revenir à une pratique philosophique de style kantien. Le mot d'ordre lancé par O. Liebmann du « retour à Kant » eut un grand écho en Russie et suscita un vif intérêt pour les différentes écoles du néokantisme, ce qui contribua à réduire l'intérêt porté à la philosophie de H. La métaphysique de l'unitotalité*, due à Soloviov, est à l'origine d'une longue tradition qui irrigue l'histoire de la philosophie en Russie et qui a produit des doctrines originales sur l'unitotalité qui embrasse Dieu, le monde et l'homme (Boulgakov*, Florenski*, Frank*, Karsavine*). Tous ces penseurs, auxquels on peut ajouter Berdiaev*, E. Troubetskoï* et d'autres encore, ont émis dans leurs œuvres, sous une forme ou une autre, des jugements critiques sur la philosophie hégélienne, tout en reconnaissant l'importance de ce système philosophique et en tirant parti dans leurs propres œuvres de telle ou telle de ses positions et des conclusions auxquelles elles aboutissent. La distanciation critique à l'égard de la doctrine philosophique de H., liée à la reviviscence d'un intérêt pour la philosophie de Kant et pour les doctrines des néokantiens (H. Cohen, Rickert, Natorp), fut partiellement interrompue en 1910 par le discours de Windelband : « Le renouveau de l'hégélianisme » [Die Erneuerung des Hegelianismus, allocution académique], (in : *Präludien*, 6° éd., 1919, I, p. 273-289) et par sa tentative de jeter les bases du programme d'un nouveau mouvement philosophique paneuropéen. Cette tendance a eu son pendant en Russie dans la thèse de doctorat de Novgorodtsev* : « Kant et Hegel dans leur enseignement sur le droit et l'État » [Kant i Gegel' v ih yčeniâh o prave i gosudarstve] (1901), ainsi que dans les travaux du dernier grand interprète de H. en Russie au XXe s., I. Ilyine*, dont *La philosophie de Hegel, théorie du caractère concret de Dieu et de l'homme* [Filosofiâ Gegelâ kak učenie o konkretnosti Boga i čeloveka] (1918, t. 1-2) fut le chant du cygne d'un idéalisme d'inspiration hégélienne en Russie. C'est précisément sur l'exposé et l'analyse de ce travail que s'achève le panorama d'ensemble esquissé par Iakovenko*, *Histoire de l'hégélianisme en Russie* (publ. en allemand, à Pr., 1938-1939). L'interprétation matérialiste, en URSS, de l'héritage philosophique hégélien s'est pour-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

suivie dans les cadres définis par l'idéologie marxiste-léniniste. La lecture extensive de H. a donné lieu à toute une tradition qui s'est traduite par un volume considérable de recherches documentaires dans lesquelles l'accent était mis sur sa méthode dialectique. Il est difficile de porter un jugement équitable sur cette tradition dans la mesure où elle a connu des avatars contrastés, entre périodes de franche vulgarisation et périodes d'analyse affûtée (Ilenkov*, Mamardashvili*). La fin des années 60 a vu apparaître et opérer des cercles hégéliens, à l'Institut de philosophie de l'Acad. des Sciences de l'URSS* sous la direction d'Ilienkov, et à l'Univ. de M. sous la direction de Kareïev*. La préparation du Xe Congrès International hégélien qui s'est tenu à M. en 1974 a donné lieu à un nombre particulièrement élevé de publications.

ÉTUDES : Gilârov-Platonov N. P., « Ontologiâ Gegelâ », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1891, VIII ; Il'in A. I., *Filosofiâ Gegelâ kak učenie o konkretnosti Boga i čeloveka*, M., 1918, I-II ; Kolubovskij Â N., « O russkih gegelâncah », in : Iberveg-Gejnce, *Istoriâ novoj filosofii v sžatom očerke*, SPb., 1890 ; Čiževskij D. I., *Gegel' v Rossii*, P., 1939 ; *Gegel' i filosofiâ v Rossii*, M., 1974 ; *Sistematičeskij ukazatel' literatury o Gegele. Russkaâ literatura XIX-nač. XX. veka. Sovetskaâ literatura (1917-1974)*, M., 1974 ; en franç. : Planty-Bonjour G., *Hegel et la pensée philosophique en Russie, 1830-1917*, La Haye, 1974.

A. I. Abramov / Trad. P. Caussat

HERZEN Alexandre (1812, M.-1870, P.) – écrivain, penseur, homme public. Sa vision du monde se constitua à l'époque où, étudiant à l'Univ. de M., il prit part en même temps que Ogariov** (tous deux avaient fait connaissance vers 1823 et étaient devenus des amis) aux activités d'un cercle** de réflexion où l'on débattait de problèmes philosophiques et des idées socialistes de Saint-Simon et Fourier. « Le saint-simonisme a été au fondement de nos convictions et cela est resté vrai pour l'essentiel » écrit H. En 1834 les membres de ce cercle furent arrêtés et accusés d'avoir créé une société secrète dont le but était de renverser le régime politique. H. fut envoyé en relégation sous surveillance policière. En 1842 il fut autorisé à revenir à M., et il y écrivit ses premières œuvres philosophiques. Dans *Le dilettantisme dans la science* [Diletantizm v nauke] (1842-1843) il critiquait l'idée des slavophiles* selon laquelle la philosophie devait être subordonnée à la religion et il lui en opposait une autre, celle d'une liaison étroite d'une part entre la philosophie et les sciences de la nature, et d'autre part entre le savoir et les masses. Se fondant sur un examen attentif de l'histoire de la science et de la philosophie, H. a montré que, les masses étant continuellement absorbées par la recherche matérielle de leurs moyens de subsistance, la science est devenue l'apanage du petit nombre. Une rupture est apparue entre la « caste » des savants et le reste de l'humanité, ce qui a nécessairement donné lieu à un affrontement, composante inévitable du processus historique. Seule la rencontre de la science et des masses fait disparaître cette opposition entre « l'esprit » et « la matière ». Dans ses *Lettres sur l'étude de la nature* [Pis'ma ob izučenii prirody] (1845-1846) H. reprend et approfondit l'idée d'une union de la philosophie et des sciences, il souligne que la philosophie ne peut se développer sans l'apport des sciences, de même que ces dernières sont dans l'incapacité de nous donner un tableau véridique du monde si elles n'ont pas assimilé la dialectique que leur propose la philosophie. H. pensait d'abord à la philosophie idéaliste, dont Hegel était alors le plus éminent représentant, et il lui savait gré d'avoir créé la forme dialectique de la connaissance, et d'avoir élaboré le concept de développement dialectique. Tout le malheur des savants empiristes, soulignait H., vient de ce qu'ils ne voient pas la raison à l'œuvre dans la nature, pour eux la raison est la propriété exclusive de l'être humain,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

elle est par conséquent subjective, il en découle que chez eux l'être et la pensée sont deux choses distinctes et qui s'opposent en apparence l'une à l'autre : l'objet et le sujet. H., lui, estimait que la raison ne s'oppose pas à la nature comme quelque chose qui lui serait extérieur, mais qu'elle *est* la nature prenant conscience d'elle-même. Rejetant la solution idéaliste au problème de l'identité de la pensée et de l'être, et refusant la rupture, propre aux thèses empiristes (c'est-à-dire, à l'époque, des thèses matérialistes), entre raison subjective et être objectif, H. s'efforçait de déduire directement la pensée, la logique, du développement de la nature, et il se retrouvait ainsi dans l'impasse du naturalisme, pour n'avoir point fait entrer dans son analyse l'activité sociale de l'homme. Par la suite (dans les années 1860) sa pensée philosophique évoluera, lorsqu'il aura reconnu l'importance de la sociologie pour comprendre l'homme. L'homme n'est pas seulement un corps soumis aux lois universelles du monde naturel, il vit en société et il est un être moral, aussi l'étude de son comportement relève-t-elle de la sociologie, qui a le devoir de l'arracher « au théâtre de l'anatomie pour le rendre à l'histoire ». En effet l'histoire, la société ont leurs lois propres, et « l'homme social échappe à la physiologie ; alors que la sociologie, au contraire, s'empare de lui dès lors qu'il sort de la vie animale ». En 1847 H. quitte pour toujours la Russie, mais jusqu'à la fin de sa vie elle occupera ses pensées, il ne cessera pas d'imaginer les transformations qui pourraient l'amener sur le chemin de la liberté et de l'épanouissement. En témoignent son abondante correspondance, ses liens étroits avec les acteurs du mouvement d'émancipation russe, et en particulier avec Bakounine* lorsque celui-ci arrive à Londres en 1861. En 1853 H. fonde à Londres une imprimerie russe libre où il commence à faire paraître des œuvres interdites par la censure en Russie, d'abord dans la revue *Poliarnaïa Zvezda* à partir de 1855, puis dans le journal *Kolokol* [La Cloche], de 1857 à 1867, avec Ogariov. Considérant qu'un régime socialiste, bien mieux que n'importe quel autre, est une garantie de justice sociale, il est désespéré de constater, après l'écrasement de la révolution de 1848 en France, que l'idée de propriété privée y est solidement enracinée. Il arrive à la conclusion que l'idée de socialisme, qui a mûri sur le sol occidental, peut trouver sa réalisation là où elle rencontrera des conditions favorables, à savoir en Russie, sur la base de la commune rurale [obchtchina]*. Ce faisant, H. développe l'idée de Tchaadaïev* selon laquelle l'arriération de la Russie peut devenir pour elle un avantage : en effet, forte des avancées des sciences en Europe occidentale, elle pourra s'épargner les phases négatives qui ont marqué les progrès de la société en Occident et même éviter l'étape bourgeoise telle qu'on l'a connue là-bas. L'un des premiers dans le mouvement d'émancipation russe, H. a compris que la violence révolutionnaire ne se justifiait pas sans une conscience claire des perspectives d'avenir qui s'offraient au développement de la société et sans une profonde transformation de la conscience populaire. L'expérience sanglante de 1848, écrit H., « habite ma chair et mon sang ». Dès lors il ne se lassera pas de s'élever contre l'aventurisme dont s'est particulièrement rendu coupable Bakounine. La violence est juste capable de faire place nette pour l'avenir, mais pour poser les bases d'une société il faut des « idées constructives », et il faut que le peuple ait une conscience plus développée. « On ne peut pas libérer les gens extérieurement plus qu'ils ne le sont à l'intérieur d'eux-mêmes », écrit H. L'action politique de H. et son œuvre littéraire ont eu une influence immense sur le développement de la pensée en Russie, et cela dans les secteurs les plus divers de l'opinion. La théorie du « socialisme russe » trouva un large écho dans la plupart des organisations populistes. Les groupes sociaux-démocrates se disputaient l'honneur d'être les héritiers de H.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Mais les ennemis irréductibles aussi bien du populisme* que du marxisme (cf. Marx en Russie*) trouvèrent chez H. beaucoup d'idées valables et qui leur étaient proches. C'est le cas pour Léontiev*, attiré par ses idées sur la culture et sur l'influence funeste de la bourgeoisie sur cette dernière, ou pour Berdiaev*, séduit par ses idées sur la liberté de la personne. H. fut aussi apprécié par des philosophes aux conceptions aussi diverses que Boulgakov* et Chpet*. Quant à l'épopée biographique *Passé et méditations* [Byloe i dumy], aucun spécialiste de l'histoire de la pensée russe dans le milieu du XIXe s. ne saurait s'en passer, et même un penseur aux convictions aussi profondément religieuses que Florovski* se réfère à H. comme à l'autorité incontournable lorsqu'il s'agit d'évaluer les différentes manifestations de la pensée philosophique au XIXe s. Et Berdiaev a sans aucun doute raison d'écrire que H. et Biélinski* occupent « une place centrale dans le destin de la Russie », et que si H. « n'est pas le plus profond, c'est en tout cas le plus brillant esprit parmi les hommes des années 40 ».

Œuvres : *Sobr. soč.* v 30 t., M., 1954-1966 ; *Passé et méditations*, L'Age d'Homme, 1974.

Études : Plehanov G. V., « Filosofskie vzglâdy A. I. Gercena », in : *Izbr. filosof. proizv.* v 5 t., M., 1958, IV ; *A. I. Gercen, 1870-21 ânv. 1920*, Sb. Statej, Pétrograd, 1920 ; Špet G. G., *Filosofskoe mirovozzrenie Gercena*, Pétrograd, 1921 ; Labry R., *Alexandre Ivanovitch Herzen (1812-1870)*, P., 1928 ; Pavlov A. T., *Ot dvorânskoj revolûcionnosti k revolûcionnomu demokratizmu : idejnaâ evolûciâ A. I. Gercena*, M., 1977 ; Lampert E., *Studies in Rebellion*, L., 1957 ; Malia M., *Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism*, Cambrigde (Mass.), 1961 ; Kline G., « Herzen, Alexander Ivanovitch », in : *Encyclopedia of Philosophy*, L., N.-Y., 1967, III ; Gavin W., « Herzen and James. Freedom as radical », in : *Studies in Soviet Thought*, 1974, N° 3 ; Weidemeier W. C., « Herzen and Nietzsche : A link in the Rise of Modern Pessimism », in : *Russian Review*, 1977, XXXIV, N° 4 ; Acton E., *Alexander Herzen and the Role of the Intellectual Revolutionary*, Cambridge, 1979 ; F. Venturi, *Les intellectuels, le peuple et la révolution*, P., 1972 ; Berlin I., *Les penseurs russes*, P., 1984.

Pavlov A. T. / Trad. J. Prébet

HESSEN [Gessen] Sergeï (1887, Ust'-Sysol'sk, rég. de Vologda-1950, Lodz) – philosophe et polémiste. Après des études à la faculté de droit de l'Univ. de SPb., il poursuit sa formation en Allemagne, aux univ. de Heidelberg et de Fribourg, où il suit l'enseignement de Windelband, Rickert et Jellinek. Il soutient en 1910 sa thèse de doctorat : « Über die individuelle Kausalität » (Sur la causalité individuelle) dans laquelle il développe les idées de Rickert sur « les limites de la conceptualisation dans les sciences de la nature ». En 1909, ayant rejoint la « communauté philosophique de Heidelberg » qui regroupe des néokantiens allemands et russes (entre autres Kroner, Melis, Boubnov, Stépoune*), il participe à la publication à Leipzig du recueil *Vom Messias, Kulturphilosophische Essays* [Du Messie. Essais portant sur la philosophie de la culture] ; les idées qui s'y font jour vont devenir le programme fédérateur d'une activité philosophique et culturelle dont l'aboutissement n'est autre que la création de la Revue internationale *Logos*, consacrée à la philosophie de la culture et dont l'édition russe paraît en Russie de 1910 à 1914. H. y joue le rôle de coordinateur principal de l'équipe de rédaction. De 1914 à 1917, il est *docent*** à l'Univ. de SPb. En 1917, il occupe la chaire de philosophie et de pédagogie de l'Univ. de Tomsk, où il devient, pendant un certain temps, directeur des enseignements supérieurs de pédagogie. Revenu à Petrograd en 1921, il émigre en 1923. Au cours des trois années suivantes, il occupe la chaire de pédagogie à l'Institut supérieur russe de pédagogie à Pr. ; à partir de 1935, il donne des cours dans divers établissements d'enseignement à Varsovie et après la guerre il devient professeur de pédagogie à Lodz. H. s'est efforcé d'édifier un système

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

de philosophie dans lequel cohabiteraient organiquement l'ontologisme* propre à la tradition philosophique russe et la tradition gnoséologique allemande, mais sans y parvenir par suite d'une série de circonstances (en raison, en particulier, d'une « phobie de la métaphysique » qui a été notée chez lui par Zenkovski*). Sa contribution scientifique la plus notable porte sur les questions relatives à l'anthropologie philosophique et à la pédagogie, qu'il conçoit (suivant en cela Natorp) comme une « philosophie appliquée ». Elle se fonde sur une théorie de la personne qui peut être fondée sur des valeurs qui la dépassent. « La force de l'individualité, estime-t-il, *repose*, *non sur elle-même*, non sur le pouvoir naturel de son organisme psychophysique, mais sur les valeurs spirituelles dont sont pénétrés le corps et l'âme et qui *transparaissent* en eux comme autant de tâches proposées aux impulsions créatrices de l'organisme » (Hessen S. *Les fondements de la pédagogie. Introduction à la philosophie appliquée* [Osnovy pedagogiki. Vvedenie v prikladnuû filosofiû], p. 365, cf. bibl.). Le devenir de la personne ne fait qu'un avec le cheminement vers la liberté qui n'est pas donnée à l'homme, mais lui est intimée. Les articles de critique littéraire consacrés par H. à l'œuvre de Dostoïevski* et de Vl. Soloviov* présentent un grand intérêt ; il s'attache surtout chez eux aux problèmes moraux du bien et du mal, du devoir et de l'amour. Il écrit en conclusion : « C'est l'amour du prochain qui signe le caractère concret du bien. Il en va de la vie sur terre dans son ensemble comme de chacun de ses segments : chaque moment comporte son injonction éthique, qui ne peut trouver à s'accomplir qu'à cet instant même, unique et non répétable. Saisis cet instant de tout ton amour ! » (« La tragédie du bien dans *Les Frères Karamazov* de Dostoïevski » [Tragediâ dobra v *Brat'âh Karamazovyh* Dostoevskogo], p. 372, cf. bibl.). H. laisse une œuvre scientifique qui n'est pas très étendue mais qui est riche de contenu. Elle reste pour l'heure peu connue en Russie et elle mériterait le travail scientifique et critique qui saurait en pénétrer la profondeur.

Œuvres : « Monizm i plûralizm v sistematike ponâtij », in : *Trudy Russkogo Narodnogo universiteta v Prage*, I ; « Filosofiâ nakazaniâ », in : *Logos*, 1912-1913, 1-2 ; « Tragediâ dobra v Brat'âh Karamazovyh Dostoevskogo », in : *O Dostoevskom. Tvorčestvo Dostoevskogo v russkoj mysli 1881-1831*, Sb. statej, M., 1990 ; « Moe žizneopisanie », in : *Voprosy filosofii*, 1994, N° 7-8 ; *Osnovy pedagogiki. Vvedenie v prikladnuû filosofiû*, M., 1995 ; *Izbr. soč.*, M., 1998.

Études : Zen'kovskij V. V., « S. Gessen kak filosof », in : *Novyj žurnal*, N.Y., 1951, N° 25 ; Sapov V. V., « Sergej Gessen – russkij filosof », in : *Vestnik Rossijskoj Akademii nauk*, 1993, N° 6.

V. V. Sapov / Trad. P. Caussat

HÉSYCHASME (du grec ἡσυχία : paix, calme, silence, renoncement) – courant de la mystique orthodoxe, répandu principalement à Byzance. Au sens strict, on entend par H. la doctrine du théologien byzantin Grégoire Palamas (XIVe s.). Dans un sens plus large, c'est une doctrine éthique et ascétique sur le cheminement de l'homme vers l'union à Dieu, fondée par les ascètes d'Egypte et du Sinaï : Macaire l'Égyptien, Évagre le Pontique, Jean Climaque, aux IVe-VIIe siècles. Elle était comprise par ses adeptes comme inspirée par la grâce, comme « l'Art par excellence ». Elle se fondait sur une méthode particulière de prière intérieure (mentale), transmise oralement du maître au disciple. Exposée pour la première fois dans un traité du XIe s. attribué à Syméon le Nouveau Théologien, elle fut ensuite développée dans les œuvres de Nicéphore le Moine (XIIIe siècle), dans les travaux de Grégoire le Sinaïte (XIVe), etc. L'H. aspire

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

à atteindre l'amour divin et la connaissance des choses spirituelles moyennant la concentration de l'esprit ou de l'âme. La concentration s'obtient grâce à une posture particulière du corps, en contrôlant (en retenant) sa respiration, en concentrant toute son attention sur une courte invocation répétée à chaque respiration : « Seigneur Jésus Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi, pécheur ». Le résultat est que la prière devient comme une seconde nature du moine, son cœur se purifie de toute pensée, de toute chose extérieure. À un moment donné, on quitte la sphère du psychique, où l'esprit est encore actif, pour commencer la prière contemplative, sans paroles. Là, dans le silence, dans la quiétude absolue et le « ravissement », le cœur s'ouvre devant Dieu. Cette pleine fusion de l'homme avec Dieu, où l'homme ne sait plus s'il est encore en ce monde ou dans la vie éternelle, est parfois nommée « sortie de soi, extase ». Pendant le temps de la prière, il est interdit de prêter à la Divinité quelque image que ce soit (c'est là que commencerait « l'illusion »), afin que l'esprit découvre en lui-même les traits de l'image théomorphe et contemple la bonté et l'amour idéels et indicibles de Dieu. Cet amour qui se communique à l'âme humaine est l'énergie** divine, communion directe de l'homme à la lumière** divine. Le signe de l'accession au véritable amour pour Dieu est « l'amour pour son prochain ». Au fur et à mesure de cet itinéraire spirituel, l'extase fait place à l'expérience intime et continue de la réalité divine. La méthode de l'H. a de nombreux points commun avec la pratique du soufisme musulman, du yoga, du bouddhisme, du krishnaïsme et d'autres doctrines spirituelles de l'Orient et peut être définie comme la méditation orthodoxe. L'H. a exercé une influence sensible sur l'enseignement de certains penseurs et ermites russes. Serge de Radonèje*, contemporain de Grégoire Palamas, appréciait hautement cette spiritualité et il envoya un de ses disciples au mont Athos. L'H. grec a exercé l'influence la plus manifeste sur le mode de vie des petites communautés monastiques, les *skites***, et sur la doctrine du chef de file de ceux qui refusaient l'usage des biens du monde (*nestiajateli***), Nil Sorski* et ses disciples, le *starets*** Vassian Patrikiéev (prince Vassian Kossoï), ou Artème Troïtski, abbé du monastère de la Trinité-Saint-Serge. Dans la *Rous*** le bastion de l'H. fut le monastère de Saint-Cyrille-du-Lac-Blanc, sur les terres de Novgorod, auquel Nil Sorski et ses disciples étaient liés, et qui était réputé pour sa discipline sévère et son refus absolu de posséder des terres. Selon Nil Sorski, la prouesse** essentielle de la vie monastique est la lutte contre les passions, la garde de l'esprit et du « cœur secret de l'homme » (c'est-à-dire des profondeurs du cœur) loin des « pensées mauvaises », dans « la chasteté et la pureté ». Or le moyen principal d'y atteindre, c'est la prière contemplative (« mentale », [umnaâ]), c'est-à-dire hésychaste, par opposition à la prière habituelle, vocale, récitée au cours des offices ecclésiastiques. « Celui qui ne prie que des lèvres, sans se soucier de l'esprit, celui-là prie le vent : c'est à l'esprit que Dieu prête attention… ». Il ne faut troubler la prière intérieure par rien d'extérieur, pas même le chant ou la récitation des *Psaumes*, dans la mesure où Dieu se manifeste à l'homme dans le silence des paroles et dans le repos. La prière « mentale », telle que la comprend Nil Sorski, ne se contente pas de purifier le corps, l'âme et l'esprit de l'homme ; elle constitue le but suprême de l'effort du moine vers la perfection, étant plus élevée que toute autre vertu. Aussi, pour Nil Sorski l'observance des prescriptions morales n'est qu'un point de départ et un adjuvant pour parvenir à la pratique mystique ; tout le ritualisme extérieur de la religion, aussi bien que les moyens artificiels de l'ascétisme* monastique (mortification de la chair), il les tient pour choses secondaires, qui écartent de la vraie voie. C'est pourquoi dans les faits l'idéal de Nil Sorski est resté en marge du courant

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

dominant de l'orthodoxie russe dans la vie ecclésiale comme dans la liturgie. Le moine, selon lui, doit renoncer à toutes ses habitudes, à toutes ses attaches antérieures et à tout ce qui est mondain. La vie extérieure du moine doit se régler sur les instructions et les conseils moraux et spirituels, et celle des monastères doit tendre à les constituer en centres religieux et moraux, doit en faire les sources d'un « verbe » spirituel. Les conceptions de Nil Sorski, à la différence des idées dominantes, supposaient liberté intérieure, tolérance, pensée autonome et se rapprochaient d'un esprit de contestation religieuse (d'« hérésie »), tendant vers la pureté évangélique. Elles préfigurent l'idéal de Maxime le Grec* et sont la base commune de l'enseignement de Mathieu Bachkine, de Théodose Kosoï, du prince A. Kourbski*. Au XVIIIe siècle l'œuvre de Nil Sorski et des starets russes fut continuée par Païssi Velitchkovski*, qui édita en Russie la *Philocalie**, cette encyclopédie de l'ascétisme chrétien. Son nom est lié à l'histoire de la Solitude** d'Optino*. Dans l'orthodoxie du XIXe siècle, le mouvement d'Optino exerça une profonde influence sur l'œuvre de Gogol*, de Dostoïevski* et d'autres écrivains et penseurs religieux qui adoptèrent l'essence théorique et pratique de l'H. comme un guide intérieur de renaissance spirituelle. Dans son approche des Pères orientaux, Florenski* rejoint constamment les idées de l'H., dans sa théodicée* *La colonne et le soutien de la vérité* [Stolp i utverždenie istiny]*, dans son ouvrage *Sur le nom divin* [Ob imeni Božiem] et ailleurs. Il ne s'agit pas d'un contact idéel, mais d'une réelle pénétration « au sein de la Tri-unité divine », comme entrée en communion avec la Vérité elle-même : une purification, une ouverture passive du cœur devant Dieu, jusqu'à ce que l'énergie de l'amour divin descende dans le cœur de l'orant ; c'est le moment où l'« oraison » de l'ascète est couronnée par la béatitude de la connaissance absolue.

ÉTUDES : *Dobrotolûbie*, M., 1993, I-V ; *Mističeskoe bogoslovie*, Kiev, 1991 ; *Pamâtniki vizantijskoj literatury IX-XIV vv.*, M., 1968 ; *Nila Sorskogo Predanie i Ustav* (SPb), 1912 ; Florenskij P. A., *Soč.*, I-II, M., 1990 ; Florovskij G. V., *Vizantijskie Otcy V-VIII vv.*, P., 1933 ; M., 1992 ; Krivošein V., « Asketičeskoe i bogoslovskoe učenie sv. Grigoriâ Palamy », in : *Seminarium Kondakovianum*, VIII, Pr, 1936 ; Zenkovsky B., *Histoire…*, I, Chap. I, 3 ; Horužij S. S. éd., Ησυχασμος. *Isihazm*, annotirovannaâ bibliografiâ, M., 2004.

V.L. Kourabtsev / Trad. R. Marichal

HILARION (fin Xe-première moitié du XIe s., environ 1054-1055), idéologue du christianisme russe à ses débuts, métropolite de Kiev (à partir de 1051), écrivain et penseur, maître de l'éloquence solennelle, auteur du *Sermon sur la loi et la grâce* [Slovo o zakone i blagodati] et d'une série d'autres œuvres. H. est le plus ancien des penseurs russes dont les travaux aient été conservés jusqu'à nos jours. Ses dons éminents et multiples apparaissent à l'époque charnière que fut le règne de Iaroslav le Sage (1019-1054), quand le christianisme se répand et s'enracine dans la *Rous***, et que les structures étatiques, culturelles et ecclésiastiques prennent un essor sensible. La plupart des traces de la vie d'H. se sont malheureusement perdues au fil des siècles. Les données biographiques sur le penseur sont d'une minceur sans aucune proportion avec sa contribution au développement de la culture nationale. La plus ancienne mention d'H. se trouve dans la *Chronique des temps passés* [Povest' vremennyh let], où, à l'année 1051, est inséré le récit de son élection comme métropolite de toute la *Rous*. (C'est la première fois qu'un candidat russe de naissance occupe le siège primatial). Ce sont ses qualités personnelles qui jouèrent un rôle décisif dans son élévation à ce siège : une intelligence, des dons littéraires et des capacités d'expression hors-pair, avec la conduite d'un juste (il fut « un homme de bonté, un homme de livres et un jeû-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

neur »). Le fait que le candidat au premier siège n'était pas un haut dignitaire de l'Église et qu'il ait été élu par plusieurs évêques montre qu'au temps de Iaroslav, la dignité de métropolite était conférée sans recours à Byzance et sous le contrôle du pouvoir princier. Le nom d'H. est lié à la naissance du monastère des Grottes**. C'est lui qui a établi la Constitution ecclésiastique, qui diffère du droit byzantin ; elle détermine les normes de conduite dans le quotidien et règlemente la vie de l'Église. La principale occupation d'H. fut l'activité littéraire. À vrai dire, on n'a pas réussi à ce jour à identifier toutes ses œuvres. Outre le *Sermon sur la loi et la grâce*, sont sans aucun doute dus à sa plume la *Prière* [Molitva], la *Confession de foi* [Ispovedanie very] et le *Sermon sur la rénovation de l'Église de la Dîme* [Slovo na obnovlenie Desâtinnoj cerkvi]. On pense pouvoir lui attribuer la paternité de plus de dix autres écrits. Il est fort vraisemblable que H., qui se distinguait par la profondeur de ses connaissances théologiques et fut sans doute l'auteur le plus cultivé de son temps, venait du cercle des lettrés qui, conformément à ce que dit la *Chronique* sous l'année 1037, entouraient le prince et, sur ses directives, traduisaient les livres nécessaires à la diffusion du christianisme. Le cœur de l'œuvre d'H. est incontestablement le *Sermon sur la loi et la grâce* dont la rédaction est à situer entre 1037 et 1050. On précise parfois la date, en alléguant que le 26 mars 1049 est le seul jour où Pâques et l'Annonciation coïncident ; or dans cette œuvre, il est fait mention des deux fêtes. Quant au contenu, il dépasse largement le cadre d'une prédication prévue pour une date concrète. On y trouve, dans une facture profondément émotionnelle, imagée, poétique, une interprétation de l'histoire du monde et de la nation ; les problèmes brûlants qu'affrontait un État en voie de christianisation y sont mis en lumière. Aussi faut-il considérer le *Sermon* comme un programme exposé par H. à la veille d'être élu métropolite. Cette œuvre mémorable se laisse diviser en trois parties. Au départ il semble être question du rapport entre l'Ancien et le Nouveau Testament qu'annonce le titre ; en réalité l'auteur suit le cours de l'histoire universelle, donne l'explication des causes et des forces qui régissent les événements. L'histoire du monde, pense H., se déroule selon le plan tracé par Dieu et le mouvement qui la porte s'incarne dans l'entrée de peuples toujours nouveaux sous l'empire de la « grâce » (c'est-à-dire du christianisme). Ainsi chaque peuple était préparé à franchir sur sa route deux stades symbolisés par la parabole biblique de Sarah et Agar. Ismaël, fils d'Abraham, né de l'esclave Agar, personnifie l'époque de l'esclavage (la loi), tandis que le fils légitime Isaac signifie la liberté. La source surnaturelle de la grâce conduit immanquablement le peuple d'un passé déficient à un avenir accompli. Pour la première fois peut-être dans la littérature chrétienne perce dans cette œuvre d'H. l'idée de l'égalité de tous les peuples. Seuls font exception les Juifs, qui ont exalté sans mesure leur supériorité et se sont enlisés dans l'esclavage du légalisme. La seconde partie du *Sermon* est entièrement consacrée à l'histoire de la nation, considérée comme une bifurcation dans le devenir du monde. Ici est affirmé le droit pour le jeune peuple slave d'être comme « des outres neuves pour le vin ancien » et de rejeter les prétentions d'une Byzance qui s'arroge le monopole de la « grâce » et considère les « jeunes peuples » comme des barbares dépourvus d'une histoire propre, comme un champ d'action pour une entreprise missionnaire. H. exprime une conviction profondément patriotique : son peuple est promis à un grand avenir, il a le droit et la capacité d'accomplir de grandes choses. Il n'y a là, cependant, nulle prétention à une primauté. Dans le *Sermon* sont également condamnés et l'enfermement des Juifs et le désir des Grecs d'avoir la suprématie en tant que nation. Le peuple russe, comme les

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

autres peuples, passe dans son développement par deux étapes : l'une préchrétienne, l'autre chrétienne. Aux « ténèbres de l'idolâtrie » fait place l'état de « grâce ». Entre « ténèbres de l'idolâtrie » et « loi » il n'y a pas le signe égal, car le légalisme s'identifie à l'égoïsme national. L'apologie de l'orthodoxie s'allie paradoxalement chez H. à une fierté pour le passé païen de son pays, passé auquel la partie conclusive du *Sermon* accorde beaucoup d'attention. C'est dans l'Éloge du prince Vladimir et de tout le peuple des ancêtres que culmine la portée signifiante du « Sermon » ; on y voit en quelque sorte l'action de la « grâce » refluer sur tout le passé préchrétien de la *Rous*. C'est dans la glorification du présent à travers le passé qu'est esquissée en quelque sorte l'idée nationale. D'un côté l'histoire russe est une part de l'histoire mondiale, de l'autre c'est un passé riche d'événements originaux, dignes d'être gardés dans les mémoires. Le *Sermon* d'Hilarion, c'est la doctrine de l'indépendance nationale et de l'optimisme historique. Au plan ontologique, cette doctrine se fonde sur une rencontre du divin et du terrestre. Elle inclut également une gnoséologie qui s'appuie sur la « raison pensante » et ouvre la possibilité d'une connaissance active de Dieu, de la société, de l'histoire. Ces orientations permirent à H. de donner un sens profond à des événements très anciens. Les idées contenues dans son œuvre continuèrent aux siècles suivants à donner une dynamique à la spiritualité russe qui cherchait, dans le cadre de l'orthodoxie, les voies propres à une expression originale d'elle-même.

Études : « Pamâtniki duhovnoj literatury vremën knâzâ Âroslava », in : *Pribavleniâ k tvoreniâm svâtyh otcov v russkom perevode*, M., 1844 ; Rozov N. N., « Sinodal'nyj spisok sočinenij Ilariona – russkogo pisatelâ XI veka », in : *Slavia*, 1963 ; Kalugin F. G., « Ilarion mitropolit kievskij i ego cerkovno-učitel'nye proizvedeniâ », in : *Pamâtniki drevenejrusskoj literatury*, SPb., 1894, I ; Ždanov I. H., « Slovo o zakone i blagodati i Pohvala kaganu Vladimiru », in : *Soč.*, SPb., 1904, I ; Moldavan A. M., *Slovo o zakone i blagodati Ilariona*, Kiev, 1984 ; *Idejno-filosofskoe nasledie Ilariona Kievskogo*, M., 1986, I-II ; Zamaleev A. F., *Filosofskaâ mysl' v srednevekovoj Rusi (XI-XVI vv.)*, L., 1987 ; « Živoj pamâtnik russkoj literatury », in : *Al'manah bibliofila*, XXVI ; *Tysâčeletie russkoj pis'mennoj kul'tury* (988-1988), M., 1989 ; *Russkaâ ideâ*, M., 1992, Mil'kov V.V., *Osmyslenie istorii v Drevnej Rusi*, Spb., 2000, p. 116-133..

V. V. Milkov / Trad. R. Marichal

HISTOIRE (philosophie de l') – domaine de la philosophie, qui étudie les fondements derniers et le sens de l'histoire humaine. Ce terme a été mis en usage par Voltaire. Ce qui caractérise la ph. russe de l'h., c'est un intérêt prononcé pour la problématique propre à la Russie, le désir de connaître son destin et sa place dans l'histoire de l'Europe et du monde. Elle a pour ambition de comprendre les questions « éternelles » de la vie russe, et les théories concernant la connaissance précise du processus historique sont un peu laissées de côté. La christianisation de la Russie a instauré une conception linéaire de l'histoire, avec un début (l'acte de la création) et une fin tragique (le Second avènement de Jésus-Christ et le Jugement Dernier). En Russie, à l'époque médiévale, la ph. de l'h. est pénétrée d'eschatologie chrétienne et de providentialisme. Ainsi, dans l'*Izbornik* (« recueil ») *de 1076* et la *Tolkovaïa Paléïa*** (cf. Russie ancienne*), l'histoire est interprétée comme la volonté du Très-Haut, comme le drame grandiose de l'humanité. Hilarion*, dans son *Sermon sur la loi et la grâce* [Slovo o zakone i blagodati], présente le cours universel de l'histoire comme l'adhésion progressive de peuples toujours nouveaux à la foi chrétienne. Sur cette voie, chaque peuple passe par deux étapes successives, celle de la « loi » et celle de la « grâce », ce qui définit l'histoire comme un développement progressif, à travers la répétition de

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ce qui a déjà eu lieu ailleurs. La doctrine religieuse, historiosophique, de l'*Enseignement des châtiments divins* [Kaznej Božiih učenie]** (cf. Sérapion de Vladimir*) était très répandue au Moyen Âge, doctrine selon laquelle les événements tragiques qui surviennent dans l'histoire sont un châtiment pour les péchés des hommes. Les auteurs de la Russie ancienne étaient particulièrement attentifs à l'histoire de leur pays. L'exemple le plus frappant en est la conception de « Moscou Troisième Rome »*, qui fonde en théorie l'ascension du royaume de Moscovie. Au XVIIIe s., la ph. de l'h., sous l'influence des Lumières*, se libère de l'influence de la religion et de l'Église. Ce qui passe au premier plan, c'est la recherche des lois réelles de l'histoire, qui lui sont immanentes. La méthodologie de la connaissance historique s'édifie essentiellement à partir du rationalisme, en faisant intervenir les données de l'archéologie et de l'ethnographie. La théorie du progrès jouit d'une grande popularité. Pour Desnitski**, l'histoire, c'est l'évolution de l'humanité, qui passe par quatre stades : 1) chasse et cueillette, 2) élevage, 3) agriculture, 4) commerce. Désireux d'étudier l'histoire de la société sous tous ses aspects, Desnitski analyse l'origine des différentes institutions sociales (famille, propriété, pouvoir, droit). Avec Tchaadaïev*, c'est à un niveau qualitativement nouveau que se hisse la ph. de l'h. En combinant rationalisme et providentialisme chrétien, il s'efforce de présenter l'histoire de la Russie à travers le prisme de la problématique « Orient-Occident »*. L'humanité, d'après lui, va vers une perfection toujours plus grande, elle se dirige vers le Royaume de Dieu. Mais ce chemin n'est pas une pure et simple ascension vers Dieu, libre d'obstacles. C'est au contraire un processus complexe et contradictoire, auquel la pensée humaine apporte des correctifs notables. À l'issue de leur libre choix, certains peuples (ceux de l'Europe catholique) se rapprochent de la vérité chrétienne, d'autres s'en éloignent (le Japon, la Chine, l'Inde). La Russie, qui a lié son destin à celui de l'Orient orthodoxe, se trouve pour l'instant en dehors du temps historique (chrétien). L'analyse de Tchaadaïev s'est poursuivie logiquement dans la ph. de l'h. des slavophiles* et des occidentalistes*. Les conceptions des slavophiles sur ce point, Khomiakov* et Kiréievski* en tête, s'appuient sur les valeurs orthodoxes, qui sont à cultiver, et sur la critique du mode de vie occidental. L'orthodoxie et la commune paysanne [obĉina]*, affirme Khomiakov, ont joué un rôle clé dans l'histoire russe, qui se distingue fondamentalement de la civilisation européenne. L'originalité de l'histoire et de la culture russes vient de ce que le principe de *sobornost** y est actif, et c'est grâce à lui que s'est effectuée la liaison organique entre volonté divine et liberté humaine (« unité dans la multiplicité »). Le principe de *sobornost* mis à mal par Pierre le Grand demande à être restauré, ce qui suscitera la création en Russie d'une société nouvelle, capable de se mettre à la tête de la civilisation mondiale et, par son exemple, de sauver l'Europe de la dégradation. Constantin Aksakov, lui, a donné à l'idée slavophile sa théorie de « la Terre et l'État »*, qui établissait le dualisme de l'histoire russe : la vie du peuple russe dans la commune paysanne, étrangère à tout état, s'écoule parallèlement à celle d'un État qui doit son apparition à l'appel aux Varègues**. La ph. de l'h. des occidentalistes comme Botkine** et Annenkov**, Granovski*, Kavéline*, Redkine**, malgré un pluralisme évident (le recours aux idées de Guizot, Augustin Thierry, Ranke, Niebuhr, Herder, Kant, Schelling, Hegel) se signalait par son européocentrisme et sa foi dans le progrès qui selon eux, conduisait l'humanité de la barbarie vers la civilisation. Le critère du progrès, c'étaient les valeurs européennes. Pour les occidentalistes, l'histoire était produite par l'interaction de deux facteurs d'égale grandeur – l'idéal et le matériel, les valeurs et les intérêts. Ils

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tendaient à voir dans le peuple (non les héros, les monarques ou les chefs militaires) le sujet de l'histoire. L'histoire russe étant une partie du processus historique mondial, la voie royale du développement de la Russie était l'européanisation, mais en tenant compte des spécificités nationales. Les matérialistes russes des années 1840-1860 (Biélinski*, Herzen*, Ogariov**, Tchernychevski* etc.) tendaient à établir un lien entre l'action des lois historiques et les besoins et intérêts des masses populaires, à chercher un fondement aux idées du socialisme et de la révolution sociale. Estimant que l'histoire humaine tend vers le socialisme, Herzen, Ogariov et Tchernychevski distinguaient en Russie les conditions les plus favorables (par comparaison avec l'Occident) à une transformation socialiste de la société (sur la base de la commune paysanne qui serait conservée). Le développement logique de leurs idées déboucha sur une ph. de l'h. propre au populisme*, représentée essentiellement par les travaux de Lavrov* et Mikhaïlovski*. Le biais par lequel ils appréhendaient les phénomènes sociaux était la méthode subjective, et c'est le facteur subjectif en histoire qu'ils mettaient au centre de leur attention, attribuant le premier rôle à la « personnalité critique »*. Au fondement de l'histoire se trouve le développement de la conscience sociale, le progrès social, et pour cette raison le rôle de la personne croît sans cesse. Par une action de propagande et d'organisation précisément orientée, les « personnalités critiques » étaient à même de transformer la conscience des gens et la sphère sociale dans son ensemble. Instruisant la conscience sur les principes de nouveaux rapports sociaux, elles introduisent dans la société une parcelle du futur, accélérant ainsi notablement le cours de l'histoire. C'est à partir de la méthode subjective que Karéiev* élabore sa théorie du processus historique. D'après lui, le cours de l'histoire universelle représente « un enchaînement chaotique de hasards », somme des représentations que se forment les individus. Les phénomènes historiques sont subjectifs en ce qu'ils passent toujours à travers le prisme de la conscience morale (des protagonistes comme des historiens). C'est sur cet arrière-plan d'idées progressistes, occidentalistes à la base, sur l'histoire comme développement progressif concernant l'humanité toute entière, que sont apparues les théories de Danilevski* et Léontiev*. À la théorie du progrès qui, d'une façon ou d'une autre, suppose la suprématie de certains peuples et l'arriération des autres, Danilevski opposait sa conception des « types historico-culturels »* d'après laquelle l'histoire est un processus cyclique au cours duquel les civilisations se succèdent les unes aux autres. Les mondes culturels apparus à différentes époques en différents lieux possèdent tous leur valeur intrinsèque et se suffisent à eux-mêmes, ils ont leurs propres critères de perfection. La théorie des types historico-culturels (d'esprit anti-occidentaliste) tend à justifier la thèse selon laquelle la Russie possède son propre temps historique, qui ne correspond pas à celui de l'Europe occidentale. Léontiev, quant à lui, voyait l'européanisation de la Russie comme une dégradation. Il fallait donc absolument échapper au courant dévastateur qui entraînait la vie historique des peuples occidentaux dans sa course, pour se tourner vers les racines authentiques de l'existence nationale. Quant à la ph. de l'h. de Dostoïevski*, c'est sur la théorie de l'enracinement* qu'elle se fondait. Le moteur de l'histoire humaine est le mouvement vers l'idéal, vers Dieu. Son caractère dramatique vient de ce que les peuples, usant de leur droit inamissible à la liberté, sont capables, à certaines époques, de s'engager sur une mauvaise voie, de s'écarter de Dieu. Chaque peuple a sa mission historique, cachée dans les tréfonds de l'esprit national. Un rôle spécial est attribué par Dostoïevski au peuple russe, le peuple « théophore » dont la mission est la souffrance

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

et le rachat, ouvrant la voie à l'humanité vers le Royaume de Dieu. Les plus grands historiens russes, Tatichtchev*, Karamzine*, S. Soloviov*, Klioutchevski*, ont tous eu leur propre ph. de l'h., fondée sur certains moments-clé de l'histoire nationale. Klioutchevski met en évidence l'influence des facteurs politiques sur les facteurs économiques et inversement, ce qui d'après lui fournit un critère objectif de périodisation de l'histoire russe, permet de comprendre ses forces motrices et ses grandes tendances. Dans la seconde moitié du XIXe s., en Russie, la pensée sociologique* connaît un fort développement. Certains adeptes de cette pensée – Kovalevski*, Lappo-Danilevski* –, formulent leur propre ph. de l'h. Kovalevski, hostile à la méthode subjective, cherchait des lois objectives au développement historique. Le rôle du facteur subjectif, d'après lui, ne devait pas être surévalué, il n'était en fin de compte que la manifestation de facteurs en eux-mêmes objectifs. Lappo-Danilevski, néokantien, voyait au contraire le processus historique comme la somme d'actes créateurs subjectifs tendant au développement de la culture. Comme l'histoire est basée sur l'action humaine, qui produit les valeurs culturelles de portée générale, elle possède une unité discernable. Tchitchérine*, lui, avait élaboré sa ph. de l'h. à partir de l'hégélianisme. Pour lui le cours de l'histoire est déterminé par le développement de la conscience qui, partie d'une unité originelle, se dédouble en oppositions, pour aboutir ensuite à une synthèse supérieure. Le processus historique comprend trois périodes synthétiques, où c'est la religion qui domine, et deux périodes analytiques, où c'est le savoir philosophique qui passe au premier plan. La conscience religieuse de l'homme primitif et celle de l'Orient ancien laissent place à la conscience philosophique du monde gréco-romain (1re période analytique), qui à son tour cède la place à la compréhension du monde propre au Moyen Âge chrétien (2e période synthétique). Elle est remplacée par la philosophie des Temps modernes (2e période analytique), après quoi doit advenir la 3e période synthétique, achèvement de l'histoire humaine et réalisation de la « synthèse supérieure » où philosophie et religion ne feraient plus qu'un. La pensée de Vl. Soloviov* est un jalon important dans la ph. de l'h. en Russie. Ses conceptions de l'unitotalité* et de la divino-humanité* ont exercé une profonde influence sur les philosophes religieux (Florenski*, Frank*, Karsavine*, Boulgakov*, S. et E. Troubetskoï*, Lopatine*, Ern*, Lossev*). Pour lui, Dieu et le monde qu'il a créé s'interpénètrent et constituent une totalité dans l'unité. Seul l'homme, l'humanité, sont en mesure de faire advenir en l'incarnant la norme de l'unitotalité qui a été placée au fondement même de l'être du monde, et de restaurer le lien perdu, à cause de la Chute, de la nature matérielle avec Dieu. La divino-humanité, selon Soloviov est précisément cette humanité retournée à Dieu. C'est d'une certaine façon une humanité parfaite, victorieuse de tout le mal à l'œuvre dans le monde. Ainsi le but et la fin de l'histoire universelle sont-ils la manifestation de la divino-humanité, quand l'homme accédera au Royaume de Dieu. L'événement central de l'histoire mondiale est donc la vie terrestre du Christ, Dieu-homme, sa vie et sa résurrection ayant prouvé la possibilité d'une restauration de l'unité avec Dieu. C'est la théocratie qui doit être cette porte ouvrant sur le Royaume de Dieu, théocratie réalisable grâce à la réunion des Églises catholique et orthodoxe avec pour centre Rome, et passage du pouvoir temporel entre les mains du tsar russe. Au début du XXe s. la nouvelle conscience religieuse* élabora, elle aussi, sa propre ph. de l'h., en particulier les Chercheurs de Dieu*, qui aspiraient à régénérer le christianisme et la vie sociale. Ce qui est particulièrement révélateur de ce point de vue, c'est le Troisième Testament imaginé par Mérejkovski*, d'après lequel l'histoire

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

mondiale connaîtrait trois étapes, correspondant à trois types d'humanité : le premier, celui d'avant le Déluge (le monde païen) ayant péri par l'Eau, le second, celui d'après le Déluge (le christianisme historique), étant destiné à périr par le Feu, et le troisième, qui prendra la suite du second et renaîtra dans l'Esprit. Le cosmisme* russe a eu également sa ph. de l'h. Ses représentants – Fiodorov*, Tsiolkovski*, Vernadski*, Tchijevski*–, ont tenté de relier l'histoire de l'humanité à celle de l'Univers. Vernadski voit l'humanité comme la forme hautement organisée d'une substance planétaire entraînée dans une évolution qui l'amène d'une existence essentiellement biologique vers une existence consciente et conforme à la raison. La civilisation terrestre passant du stade de la biosphère à celui de la noosphère* signale par là même un niveau plus élevé d'intégration dans le cosmos. La spécificité de la culture russe et les cataclysmes sociaux du XXe s. ont été l'objet d'une réflexion globale de la part de Berdiaev*, analysant le processus historique d'après sa philosophie existentialiste et personnaliste et son eschatologisme*. Selon Berdiaev, la déshumanisation, la déchristianisation de la culture occidentale, ont conduit la civilisation bourgeoise à un « nouveau Moyen Âge », à une exacerbation de la lutte entre le bien et le mal. Le tragique de cette situation annonce que la fin de l'histoire est proche, c'est-à-dire la victoire sur l'objectivation* et le renouveau universel. Il rejette l'idée que l'histoire soit un processus ininterrompu, car chaque génération vivante serait alors réduite à l'état de simple moyen pour faire advenir les générations futures. Seule l'appréhension existentielle du temps, qui transmue l'histoire terrestre en éternité, permet à l'humanité d'atteindre à une nouvelle dimension, où le développement de la personne sera fondé sur l'amour transfigurant et l'acte créateur. La ph. russe de l'h., selon Berdiaev, c'est l'analyse de la conscience russe, de la conscience que les russes ont d'eux-mêmes, l'idée russe*. Remarquant l'eschatologisme, le radicalisme, la bipolarisation qui caractérisent la psychologie et l'intellect du peuple russe, Berdiaev conclut à la singularité de son destin historique, à son rôle messianique dans l'œuvre de retour aux valeurs chrétiennes. Karsavine*, dans sa ph. de l'h., se réfère également aux idées d'unitotalité et de divino-humanité. Rejetant la théorie du progrès, il remarque que dans l'histoire le passé, le présent et le futur sont d'égale valeur, aucune des étapes historique ne peut être regardée comme un simple moyen d'accès à la suivante. L'unitotalité du monde se manifeste dans l'activité des individus historiques (homme, famille, peuple), qui sont compris les uns dans les autres et se développent librement. Mais l'unitotalité étant inaccessible dans le cadre de l'existence terrestre, l'histoire humaine est inévitablement amenée à dépasser le niveau empirique et à parvenir à la Divino-humanité. La ph. de l'h. de l'eurasianisme* est particulièrement nouvelle. Essayant d'expliquer la révolution de 1917 à travers le prisme de la problématique « Orient-Occident »*, les eurasiens étaient amenés à réexaminer l'histoire russe de fond en comble. De leur point de vue l'histoire de la Russie est l'histoire d'un monde géographique et culturel à part : l'Eurasie*. L'histoire russe prend sa source non dans les tribus slaves de l'est, mais chez les Scythes, les Huns et les Mongols, qui dès avant l'âge du bronze avaient entrepris de conquérir l'espace eurasien. L'invasion tataro-mongole avait entraîné la Russie dans l'histoire commune à toute l'Eurasie, et c'est elle qui avait créé les conditions de sa grandeur future. Les marxistes russes (Plékhanov*, Lénine*, Boukharine*) interprètent à leur manière la théorie du processus historique. Plékhanov contribue significativement à systématiser la philosophie marxiste de l'histoire. Voyant les principales lois de l'histoire dans la dialectique des forces productives et des rapports de produc-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tion, il n'accordait pas, cependant, une grande importance à la doctrine de Marx sur les formations socio-économiques, et ambitionnait de compléter le matérialisme historique par sa conception du « milieu géographique » (facteur exerçant une influence majeure sur l'état des forces productives). La liberté, il la comprenait exclusivement comme le produit de la nécessité historique, ce qui rabaisse notablement le rôle du facteur subjectif en histoire. Les processus politico-économiques qui affectaient le monde à la fin du XIXe et au début du XXe s. se reflètent dans les œuvres de Lénine qui analysent le développement du capitalisme en Russie, la place et le rôle de l'impérialisme dans le processus historique mondial. À l'époque soviétique, la ph. de l'h. s'est exprimée essentiellement dans des recherches concernant le matérialisme historique (en grande partie dogmatisé). Ces dernières années, on a vu paraître de nouvelles recherches d'auteurs russes consacrées aux problèmes de l'histoire russe et européenne (Zinoviev*, Kojinov*), à la théorie du processus historique (Panarine*) et autres (cf. philosophie soviétique et post-soviétique*).

ÉTUDES : Karsavin L. P., *Filosofiâ istorii*, Berlin, 1923, SPb., 1993 ; *Filosofiâ istorii v Rossii. Antologiâ*, M., 1994 ; Novikova L. I., Sezemskaâ I. N., *Russkaâ filosofiâ istorii*, M., 1997 ; *Istoriâ russkoj filosofii*, Réd. M. Maslin, M., 2007.

V. N. Joukov / Trad. F. Lesourd

HISTOIRE COMME PROBLÈME DE LOGIQUE (L') [Istoriâ kak problema logiki] – œuvre fondamentale, sur les plans philosophique et méthodologique, de Gustav Chpet*. Si l'on s'en tient à la reconstruction du livre « dans l'idéal », il peut être divisé en trois parties. La première a été publiée du vivant de Chpet, elle se livre à une critique des penseurs du XVIIIe s. qui ont écrit sur la philosophie de l'histoire*, et l'auteur y jette les bases de sa logique et de ses méthodes de recherche, qui apparaissent comme très actuelles dans le contexte des recherches philosophiques, logiques et méthodologiques d'aujourd'hui. Dans la seconde partie, reconstituée en 2002, est donnée une analyse logique et méthodologique des conceptions qui étaient celles des philosophes et des psychologues du XIXe s., au moment où étaient posés les problèmes de l'herméneutique. La troisième partie, consacrée à l'herméneutique et à la philosophie de la langue, est restée inachevée. Un seul de ses chapitres, « Les problèmes de l'herméneutique », a été publié en 1989 comme un travail à part. L'objectif principal du livre, qui donne une cohésion à toutes ses parties, c'est le réexamen du problème de l'historisme, considéré comme, à la base, un problème de philosophie et de méthode. Le livre note les étapes au fil desquelles s'est constituée la méthodologie de l'histoire, détermine sa structure et ses fonctions, met au jour les liens de la méthodologie historique avec les différentes théories philosophiques, logiques, psychologiques, tout en décrivant comment change le contenu de cette branche des sciences humaines en liaison avec les changements de la réalité historique. Ce qui est d'une importance toute particulière pour le développement de l'histoire, c'est le lien établi par Chpet entre la méthodologie de l'histoire et la méthodologie générale, de même qu'avec les méthodes des sciences spécifiques, c'est-à-dire la mise en évidence des éléments structurels du savoir méthodologique. Ce qui distingue radicalement la façon dont Chpet résout les problèmes historiques fondamentaux liés à la réévaluation de ce que représente l'histoire comme expérience intérieure, c'est qu'il les inclut dans le contexte phénoménologique (Husserl) ou herméneutique (Dilthey). Cette approche lui permet de proposer une conception originale de la philosophie de l'histoire, comme une philosophie par essence herméneutique, et quant à son interprétation particulière de

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

la méthode phénoménologique de Husserl, elle découvre aux chercheurs des possibilités de repenser la réalité historique, comme un ensemble de signes, une réalité pouvant être envisagée sous l'angle de la sémiotique. Chpet démontre de façon convaincante que le moyen le plus efficace d'explorer les liens sociaux tels qu'ils se présentent concrètement (il les nomme « organisations »), et tels que les pose la phénoménologie de l'histoire, est de leur appliquer les procédés méthodologiques de l'herméneutique. Cette dernière, selon Chpet, n'a rien de dogmatique, ce n'est pas une disciple fixée une fois pour toutes. S'appuyant sur l'ensemble des recherches herméneutiques déjà existantes à l'époque, réexaminant d'une façon à la fois critique et constructive les idées de Schleiermacher, Beck, Dilthey, il met en évidence les procédures méthodologiques de l'interprétation, dégageant la différence essentielle qui existe entre les pratiques interprétatives « actives » et « passives ». Il montre la nécessité fondamentale, sur le plan méthodologique, de l'approche herméneutique et sémiotique dans l'étude des faits objectifs, culturels et historiques, exprimés dans des formes symboliques, dans des systèmes de signes. Il déplace le centre de l'attention, le faisant passer de la recherche historique elle-même à l'exposé historique, mettant au jour deux problèmes : la façon de comprendre l'histoire et, ensuite, de transmettre l'expérience de l'historicité. Les signes, exprimés dans des formes verbales, prennent ici une importance particulière, puisque l'étude historique est celle des « mots-signes », qui possèdent un caractère universel. Cette manière de comprendre l'universalité du signe verbal préfigure les études de sémiotique et n'a rien perdu de son actualité pour les recherches actuelles en sciences humaines.

Œuvre : « Istoriâ kak problema logiki », II, 2 (W. Dilthey), *Vestnik Moskovskogo Universiteta*, Ser. 7, Filosofiâ N° 5, 1996, p. 47-67 ; *Istoriâ kak problema logiki*, DirektMedia publišing, 2009.

T. G. Chtchedrina / Trad. F. Lesourd

HISTORIOGRAPHIE DE LA PHILOSOPHIE RUSSE EN RUSSIE – discipline se donnant deux objectifs : 1) étudier l'histoire de la pensée philosophique en Russie dans ses liens avec la philosophie mondiale ; 2) étudier comme telle la philosophie russe, la tradition philosophique nationale. Dans le premier sens du terme, cette discipline commence au XIXe s. À vrai dire, dès le XVIIIe s., on trouve dans les travaux de Lomonossov* ou Radichtchev* des réflexions sur les philosophes européens de leur temps. Mais ce qui a été vraiment étudié, c'est la réception de la philosophie classique allemande (*Hegel et la philosophie en Russie* [Gegel' i filosofiâ v Rossii], M., 1974 ; Kamenskij Z. A., *La philosophie russe du début du XIXe s. et Schelling* [Russkaâ filosofiâ načala XIX veka i Šelling, M., 1980 ; *Kant et la philosophie en Russie* [Kant i filosofiâ v Rossii], M., 1994 ; *La philosophie de Schelling en Russie au XIXe s.* [Filosofiâ Šellinga v Rossii XIX veka], SPb., 1998 ; *La philosophie de Fichte en Russie* [Filosofiâ Fihte v Rossii], SPb., 2000 ; *Christian Wolff et la philosophie en Russie* [Hristian Vol'f i filosofiâ v Rossii], SPb., 2001, etc.) ou de la philosophie marxiste (cf. Poustarnakov V. F., *« Le Capital » de K. Marx et la pensée philosophique en Russie* [« Kapital » K. Marksa i filosofskaâ mysl' v Rossii], M., 1974 ; Volodin A. I., *L'« Anti-Dühing » de F. Engels dans les courants d'idées en Russie au XIXe s.* [« Anti-Dûring » F. Ènge lsa i obĉestvennaâ mysl' Rossii XIX veka], M., 1978, etc.) et partiellement de la philosophie antique (Novikov A. I., *Comment s'est formée l'histoire de la philosophie en Russie*, in : *Problèmes méthodologiques posés par l'histoire des courants d'idées* [Iz istorii formirovaniâ istoriko-filosofskoj nauki v Rossii, in : Metodologičeskie problemy istorii

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

obĉestvennoj mysli], L., 1971). Dans la seconde acception du terme, la première histoire de la philosophie russe est la 6e partie de l'*Histoire de la philosophie* écrite par l'archimandrite** Gavriil (Voskréssenski), et qui porte le nom de *Philosophie russe* (Kazan, 1840). L'exposé est précédé par celui des caractéristiques nationales : le rapport à Dieu, le facteur géographique, les particularités socio-psychologiques du peuple et les traditions dans tous les domaines de la vie, depuis l'État jusqu'à la culture. La somme de ces caractéristiques donne à la philosophie de certains peuples une allure plus ou moins scientifique, pour d'autres elle est disséminée dans « des récits, des leçons de morale, des poèmes, et dans la religion ». La particularité de la philosophie russe, d'après Gavriil, c'est la conjonction de la foi et de la science, du rationalisme et de l'expérience, du raisonnement et de la dévotion. À partir de là, il en observe l'émergence depuis la christianisation : « La philosophie russe est redevable de son développement au clergé russe et partiellement aux grecs, qui au départ ont occupé les plus hautes fonctions dans la hiérarchie russe » (*Op. cit.*, p. 24). Grâce aux grecs, dit-il, « nous avons aimé essentiellement Platon », alors que les européens se sont laissés séduire par les « finesses psychologiques » d'Aristote et par la scolastique. L'analyse de Gavriil se fonde sur un matériau considérable, utilisé pour la première fois à des fins scientifiques : parmi ses sources, on trouve les textes russes anciens. Le principal critère retenu dans l'appréciation des philosophes étant leur attachement à la religion et à la monarchie, il en conclut que les philosophes russes les plus importants de la fin du XVIIIe s. et du début du XIXe sont Briantsev**, professeur à l'Univ. de M., le métropolite Evguéni*, le métropolite Philarète* (Drozdov), et un ministre, le comte Ouvarov*. Gavriil est aussi le premier à s'intéresser à des domaines bien définis tels que la logique, la métaphysique, la philosophie morale, l'esthétique. Pour une série de raisons, et surtout l'oppression que la philosophie subissait de la part du gouvernement, il fallut attendre un demi-siècle avant de voir paraître les travaux suivants. Le premier essai du même genre, intitulé « La philosophie chez les russes » a été écrit par Koloubovki** pour compléter sa traduction du livre de F. Ueberweg, *Précis d'histoire de la philosophie moderne* (SPb., 1890, 2e éd. augm. 1898). Pour Koloubovki, la philosophie russe est une philosophie d'emprunt. Au XIXe comme au XVIIIe s., elle ne fait que répéter les écoles occidentales (le Wolffianisme*, les Lumières*, la philosophie classique allemande, le positivisme*, le matérialisme). De même, au XVIIIe s., elle s'est passionnée pour Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot, « mais il est remarquable que tout cela ne fut pas bien profond et ne laissa guère de traces ». Les Russes ne furent pas en état de se mesurer à Kant ; le matérialisme emprunté d'un Tchernychevski* ou d'un Pissarev* manquait de profondeur et Iourkiévitch* n'eut aucun mal à lui régler son compte. Parmi les jeunes pousses un tant soit peu originales, Koloubovki voit le théisme de Goloubinski*, Iourkiévitch, Karpov*, etc. « Une piété exemplaire, un profond dévouement à la patrie et au tsar, voilà les principaux traits du caractère et la sensibilité russes. Savoir les exprimer, c'est cela seul qui peut donner une philosophie originale, digne d'un grand peuple » (*Ibid.*, p. 537). C'est la philosophie des slavophiles* qui d'après lui répondait le mieux à ces exigences. L'esquisse de V. Tchouïkov intitulée « La philosophie russe », fut elle aussi publiée à titre de complément à une traduction, celle du livre de F. Kirchner : *Histoire de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours* (SPb., 1895 ; 2e éd. 1902). Lui aussi adhérait à l'idée que la philosophie russe était une philosophie d'emprunt. Même le slavophilisme devait son apparition à Schelling et (un peu plus tard) à Hegel. L'auteur partage le point de vue

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

de Koloubovski sur le matérialisme russe, estimant qu'« étant purement et simplement d'origine allemande, il était apparu chez nous par hasard, pour peu de temps, et ne renfermait rien d'original. Bientôt il se confondit avec le positivisme ». L'étape suivante est le discours de A. Vvedenski* prononcé à la première séance publique de la Société de philosophie de SPb.* le 31 janvier 1898, discours intitulé : « Les destinées de la philosophie en Russie ». Chez beaucoup d'auteurs, à la fin du XIXe s., il était admis qu'il n'y avait pas de philosophie en Russie (« L'esprit russe n'a pas de dispositions pour les élucubrations philosophiques »), et que s'il y en avait une, elle n'était que « le résultat de ce que l'on a artificiellement inculqué à l'esprit russe, en lui-même si plein de bon sens ». S'élevant contre de pareilles affirmations, Vvedenski affirmait l'existence d'une philosophie russe « qui n'était pas le produit d'une transplantation artificielle, mais d'un besoin profond, satisfait en dépit de tous les obstacles possibles… le jour n'est pas loin où la philosophie atteindra chez nous le même niveau élevé de développement et la même force d'influence que chez les peuples à la culture la plus évoluée, à condition bien sûr qu'elle ne soit pas confrontée à des obstacles insurmontables, de nature extérieure » (Vvedenski A. I., *Les destinées de la philosophie en Russie* [Sud'by filosofii v Rossii], M., 1898). Cet obstacle, Vvedenski le voyait dans l'attitude des autorités. Dans l'évolution de la philosophie russe, il distinguait trois périodes : une période préparatoire débutant à la fondation de l'Univ. de M. ; la domination de l'idéalisme allemand, période qui prit fin avec la suppression des chaires de philosophie dans les univ. ; et depuis 1863 un « second développement », qui devrait l'amener à des créations originales. Sur la question des emprunts, il écrivait : « Bien sûr, notre philosophie, comme d'ailleurs toute notre culture livresque, a été reçue de l'extérieur. Mais des emprunts plus ou moins considérables, et la soumission à des influences extérieures, tel a été le lot de tous les pays d'Europe » (*Ibid.*). À côté de cela, la Russie a eu ses propres trouvailles, par ex. les slavophiles et leur réflexion sur le destin historique de la Russie, « un regard philosophique porté sur le passé et le futur du peuple russe, sur son rôle dans la famille des peuples européens ». Vvedenski n'avait pas une haute idée de la philosophie propre aux acad. de théologie*, qui « jusqu'à une époque toute récente s'est développée sans exercer aucune influence sur la philosophie laïque et n'a même joué aucun rôle dans notre développement intellectuel » (*Ibid.*, p. 21). Cette dernière affirmation est contestée par A. Nikolski, un auteur issu du milieu ecclésiastique, dans son article : « La philosophie russe des acad. de théologie, annonciatrice du slavophilisme et de la philosophie universitaire » [Russkaâ duhovno-akademičeskaâ filosofiâ kak predšestvennica slavânofil'stva i universitetskoj filosofii v Rossii (*Vera i razoum*, Kharkov, 1907, N° 2-5, 9), où il est démontré que ce sont les théistes qui ont déterminé toute l'évolution de la philosophie russe au XIXe s. La position de Vvedenski fut également critiquée par Radlov** (entre 1917 et 1924 directeur de la Bibliothèque publique de Petrograd) dans son *Essai sur l'histoire de la philosophie russe* [Očerk istorii russkoj filosofii] (1912 ; 2e éd. Petrograd, 1920). D'après lui elle comporte deux directions essentielles : la première venue de la « pensée d'autrui » (byzantine, polonaise, occidentale) et ne lui opposant aucune résistance ; la seconde, bien que née sous une influence étrangère, s'est attachée à exprimer une vision du monde vraiment nationale, « correspondant aux caractères propres du peuple russe ». Sur ce point, il donne la première place aux slavophiles : « Ce n'était pas un courant d'idées tout à fait autonome, mais il ambitionnait de l'être et a mis tous ses efforts dans la constitution d'une philosophie originale ». Il proposait de voir son

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

évolution en 2 temps : une période de préparation (avant Lomonossov), puis une période de construction (de Lomonossov à l'époque contemporaine). Le courant le plus important s'est « tourné vers l'idéalisme allemand, et pendant longtemps la pensée russe en est restée prisonnière ». La cause en est « la densité de contenu, la profondeur, l'originalité de l'idéalisme, qui a mis la philosophie devant de nouveaux problèmes et leur a donné une solution nouvelle », alors que le sensualisme français et l'empirisme anglais « ne pouvaient rivaliser avec la gnoséologie de Kant et Fichte ». L'autre cause était politique : « les résultats de la révolution française et la propagation de la libre-pensée effrayèrent les gouvernants, particulièrement Catherine II* et Alexandre Ier, dont l'attitude changea brusquement et radicalement ». L'*Essai* de Radlov examine également certaines disciplines philosophiques en particulier : logique, gnoséologie, éthique*, esthétique*, de même que les spécificités nationales de la philosophie russe, sa prédilection pour les questions de société, pour l'éthique, le mysticisme qui pénètre de part en part la pensée russe, et enfin son goût prononcé pour l'objectif et le rejet du subjectivisme aussi bien dans le domaine de la gnoséologie que dans celui de l'éthique. L'essai de Lossev*, *La philosophie russe*, qui avait été écrit en 1918, ne fut connu qu'en 1988. Ses affirmations et ses conclusions font écho dans une large mesure à celles de Radlov : les œuvres de Skovoroda*, des slavophiles et surtout de Vl. Soloviov* sont considérées par lui comme les sommets de la pensée philosophique russe. Ensuite, les trois œuvres à avoir fait date dans l'historiographie de la philosophie russe sont celle de Iakovenko*, *Essai sur la philosophie russe* [Očerk russkoj filosofii] (Berlin, 1922), de Erchov**, *Les voies du développement de la philosophie en Russie* [Puti razvitiâ filosofii v Rossii] (Vladivostok, 1922) et Chpet* : *Essai sur le développement de la philosophie russe** [Očerk razvitiâ russkoj filosofii] (Petrograd, 1922, I). Iakovenko (pour cet auteur, voir également l'article suivant, Historiographie de la philosophie russe à l'étranger*) part de l'idée que « la vie intellectuelle russe n'a pas de tradition philosophique… et n'a rien donné d'original sur ce plan » (Iakovenko, *op. cit*, p. 5). La philosophie russe, d'après lui, commence à Skovoroda, et encore celui-ci se dresse-t-il, solitaire, au milieu de ce qui, au XVIIIe s., reste un désert. Puis elle se met à éprouver l'influence des courants « sensualistes, matérialistes et révolutionnaires » venus des Lumières françaises et du mysticisme. Ils ne prirent pourtant pas racine, car juste à ce moment, l'idéalisme de Kant commençait à se répandre, pour être ensuite, après une période d'apprentissage, supplanté par l'influence de Schelling puis par l'hégélianisme. Pour Iakovenko l'essor de la philosophie russe est lié aux noms de Iourkiévitch, Vl. Soloviov, Lopatine*, S. Troubetskoï*. Niant l'existence d'un courant matérialiste en Russie, il remarque que « la philosophie russe s'est affirmée comme un idéalisme concret, actif ; sur les diverses formes de l'absolu, qu'elle avait reconnu dans sa dimension créatrice, elle fonda l'explication de tout l'étant » (*Ibid*., p. 78). Malgré ce verdict négatif, Iakovenko pensait que sans étude de la philosophie russe il était presque impossible de comprendre ce peuple, son âme et son histoire. Le lien de la philosophie avec la vie était insuffisant pour expliquer la première, affirmait Erchov (1886- ?), qui enseigna un moment à l'Acad. de théologie de Kazan, et après la révolution émigra à Kharbine. Ce n'était pas seulement la vie du peuple qui influait sur le style de pensée, mais aussi la langue. Les diverses philosophies nationales avaient produit des constructions d'une architectonique profondément différente l'une de l'autre. L'élément national était un élément constitutif de chaque système philosophique, et dans le cas de la Russie on pouvait supposer que les traumatismes de la guerre et de la révolution de-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

viendraient l'objet d'une réflexion stimulant la pensée philosophique. L'*Essai* de Chpet citait un grand nombre de noms et de travaux qui apparaissaient pour la première fois. Son constat d'ensemble était que la philosophie russe se trouvait à un stade préscientifique, elle revenait plutôt à simplement « philosopher ». « C'est pourquoi les sujets traités étaient rarement originaux, et le ton, imposé par avance » (M., 1989, p. 52). La cause de tout cela étaient « les ténèbres de l'ignorance » dans laquelle elle avait végété longtemps, doublées de l'absence d'une langue appropriée [neveglasie], et la contrainte exercée par l'Église et l'État. Dans l'h. de la ph. r., on trouve aussi quelques travaux d'orientation populiste, parmi lesquels celui d'Ivanov-Razoumnik*, *Histoire des courants d'idées en Russie. L'individualisme et la petite bourgeoisie dans la littérature et la vie russes au XIXe s.* [Istoriâ russkoj obĉestvennoj mysli. Individualizm i meĉanstvo v russkoj literature i žizni XIX v.] (SPb., 1907). Ivanov-Razoumnik voyait cette histoire comme celle d'une « lutte pour la personnalité individuelle », qui opposait l'intelligentsia* à la petite bourgeoisie. Il étudiait aussi le développement de l'une des plus importantes parmi ses traditions, son orientation éthique et sociale. L'historiographie marxiste commence à Plékhanov*. Les trois tomes de son *Histoire des courants d'idées en Russie* [Historiâ russkoj obĉestvennoj mysli] devaient exposer l'histoire de la pensée socio-politique, économique, philosophique, religieuse, éthique, envisagée dans son unité et ses relations internes, la philosophie étant l'un de ses aspects. Plékhanov citait quelques noms nouveaux, dont Radichtchev. En URSS, la première grande entreprise est une *Histoire* systématique en 2 vol. : *Essais sur la philosophie et les courants d'idées des peuples de l'URSS* [Očerki istorii filosofii i obĉestvennoj mysli narodov SSSR] (M., 1955-1956). Une *Histoire de la philosophie russe* englobant toute la période allant des Xe-XIe s. jusqu'à la diffusion du marxisme en Russie (années 80 du XIXe s.) fut publiée en 1961. Durant les années 60 et 70, tandis que paraissait une *Encyclopédie philosophique* en 5 tomes, étaient publiés des travaux sur la pensée médiévale et celle de la Russie ancienne (D. Likhatchov**, N. Goudzii**, Ia. Lourié**…), de même que des travaux sur les Lumières en Russie, l'influence de Schelling, l'hégélianisme, le positivisme*, etc. Au cours des années 1990, on note un regain d'intérêt pour l'histoire intellectuelle russe, pour les traditions idéaliste et religieuse, pour des personnalités occultées pendant la période soviétique. L'accès est enfin possible aux œuvres majeures des historiens émigrés : *L'Idée russe* [Russkaâ ideâ] de Berdiaev* (1946), *Les Voies de la théologie russe* [Puti russkogo bogosloviâ] de Florovski* (1937), et les deux livres intitulés *Histoire de la philosophie russe,* de B. Zenkovski* (1948-1950) et de N. Losski* (1951). Dans le domaine de l'historiographie, on peut citer l'anthologie *La Russie et la culture philosophique russe. Les Philosophes de l'émigration russe après octobre* [O Rossii i russkoj filosofskoj kul'ture. Filosofy russkogo posleoktâbr'skogo zarubež'â] (M., 1990), et la collection *Les philosophes russes parlent de la philosophie russe* [Russkie filosofy o russkoj filosofii] (réd. Emel'ânov), dans laquelle furent publiées deux anthologies, Vvedenski, Lossev, Radlov, les *Essais sur le développement de la philosophie russe* de Chpet (Sverdlovsk, 1991) et *N. A. Berdiaev parle de la philosophie russe* [N. A. Berdâev o russkoj filosofii] en 2 tomes. Une autre anthologie, *L'Idée russe* [Russkaâ ideâ], sous la dir. de M. Masline, a été publiée à M. en 1992. Tous ces travaux posent des problèmes nouveaux liés à la spécificité nationale, aux grandes figures de l'Âge d'argent, à la philosophie de l'émigration, avec une volonté de définir le rôle de l'orthodoxie et de l'Église dans le développement de la pensée russe. En 1990 paraissent les monographies de Lossev,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Vladimir Soloviov et son temps [Vladimir Solov'ev i ego vremâ] (M., 1990) et de Semionova, *Nikolaï Fiodorov. La création de la vie* [Nikolaj Fëdorov. Tvorčestvo žizni] (M., 1990). Des recueils tels que *La Philosophie russe : expérience, problèmes, repères pour une étude* [Otečestvennaâ filosofiâ : opyt, problemy, orientiry issledovaniâ] en 6 vol. (M., 1991) ou *Les Courants d'idées : études et publications* [Obĉestvennaâ mysl' : issledovaniâ i publikacii] en 4 vol. (M., 1993), tout en faisant une large place à la philosophie idéaliste, montrent également un intérêt pour les destinées de la philosophie marxiste en Russie et de certains de ses idéologues comme Bogdanov*, Boukharine*, Lounatcharski*. Les années 90 ont vu paraître des monographies et des manuels : *La pensée philosophique russe des X-XVII s.* [Russkaâ filosofskaâ mysl' X-XVII vv.] de M. Gromov et N. Kozlov (M., 1990), *Les courants d'idées en Russie ancienne* [Idejnye tečeniâ drevnerusskoj mysli], de M. Gromov et V. Milkov (SPb., 2001), *La philosophie en Russie au XVIIIe s.* [Filosofiâ Rossii XVIII v.] de Serbinenko (M., 1993). En 2002, sous la dir. de M. Alexeïev paraît le dictionnaire *Philosophes de Russie aux XIXe-XXe siècles* [Filosofy Rossii XIX-XX stoletij], (M., 2002). Aux USA paraît *A History of Russian Philosophy* (Buffalo. N.Y., 1993) en 2 vol., préparée à l'Univ. de M. sous la dir. de V. Kouvakine. L'étude de la philosophie russe est stimulée par la publication systématique des œuvres de Rozanov*, Ilyine*, Vl. Soloviov, Fiodorov*, Florenski*…

Istoriografiâ russkoj filosofii v Rossii
(Historiographie de la philosophie russe en Russie) : B. V. Emelianov / Trad. F. Lesourd
Gavriil : V. V. Vantchougov / Trad F. Lesourd
Synthèse : F. Lesourd

HISTORIOGRAPHIE DE LA PHILOSOPHIE RUSSE À L'ÉTRANGER – les premiers travaux de quelque ampleur dans ce domaine remontent aux années 10-20 du XXe s. Ce sont d'abord *Zur Russischen Geschichts und Religions Philosophie. Soziologische Skizzen* de Th. Mazaryk (Iéna, 1913), et *Russian Sociology* de J. Hecker (N.Y., L., 1915). A. Koyré, qui devait se spécialiser ensuite dans la philosophie des sciences, a publié en 1929, à P. *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe s*. La présence de nombreux philosophes russes en Occident, émigrés ou expulsés de leur pays, et leur participation à la vie intellectuelle des pays où ils se trouvaient, n'a pourtant pas suscité d'intérêt particulier pour la philosophie russe dans le public occidental. Iakovenko*, en 1929-1931 a tenté d'éveiller cet intérêt en publiant en allemand une revue, *La pensée russe*, avec la participation d'auteurs russes : *Der Russische Gedanke. Internationale Zeitschrift für Russische Philosophie, Literaturwissenschaft und Kultur*. Lui-même a publié en tchèque (Pr., 1939) un livre d'histoire de la philosophie russe : *Dejiny ruske filosofie*, qui a été également publié en italien (1925-1927). Frank*, Chestov*, N. Losski*, Stépoune*, Berdiaev*, Ilyine* et bien d'autres étaient publiés en diverses langues étrangères, ils ont fait des conférences à l'intention du public occidental, mais sans déclencher une vague d'intérêt. C'est après la Seconde Guerre mondiale qu'avec le soutien de plusieurs gouvernements, en particulier celui des USA (National Defense Education Act), voient le jour des « études russes » à caractère systématique, qui concernent aussi la philosophie. Ce domaine des sciences humaines, qui bénéficie d'une véritable audience dans la société, est dédié, en général, à l'étude de l'histoire intellectuelle russe. C'était un peu la réalisation, bien que dans d'autres conditions et avec d'autres objectifs, de l'idée eurasienne* formulée dans les années 1920 de mettre en place une science de la Russie, pluridisciplinaire. Ce qui a joué un grand rôle dans l'institutionnalisation de ces re-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

cherches, ce sont des structures auxquelles on a donné le nom de « soviétologie », et dont les fondateurs ont été en Europe J. Bochenski et G. Wetter, et aux USA Th. Blakely et G. Kline. Avec J. Scanlan, G. Kline a publié un grand nombre d'articles consacrés à la philosophie russe dans diverses encyclopédies et vocabulaires. On a édité des anthologies, des textes en traduction de différents philosophes russes, parmi lesquels on peut citer : *Russian Philosophy* (3 vol., ed. by J. M. Edie, J. P. Scanlan, M.-B. Zeldin with the collaboration of G. L. Kline, Chicago, 1965, 1969, Knoxville, 1976). La traduction allemande des œuvres de Vl. Soloviov*, en 8 t., a été publiée en Allemagne : *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowiew* (Hrsg. von S. Szilkarski, W. Lettenbauer, L. Müller, Bd. 168, Fribourg-München, 1953-1980). Beaucoup de travaux ont été consacrés à des études comparées parmi lesquelles les plus connues sont deux monographies, celle de W. Gavin et Th. Blakely, *Russia and America : A Philosophical Comparison* (Dordrecht, 1976), et celle de H. Dahm (*Vladimir Solov'ev und Max Scheler. Ein Betrag zur Geschichte der Phänomenologie in Versuch einer vergleichenden InterprÉtation* (Frieburg « Sovietica » series, 1975, N° 34). L'occidentalo-centrisme qui cristallisait jadis l'opposition Russie-Occident cédait peu à peu la place à des conceptions qui reconnaissaient la valeur historique et théorique de la pensée philosophique russe, et tout ce qu'elle pouvait avoir de comparable avec la pensée occidentale. Ces approches comparatistes s'appliquaient surtout à des penseurs russes adeptes des Lumières*, ou d'orientation occidentaliste, radicale, socialiste (de Radichtchev* aux populistes*) pour les mettre en rapport avec les philosophes français des Lumières, avec Feuerbach, Proudhon, avec les représentants de l'utilitarisme anglais, du positivisme*. On peut ranger dans cette catégorie les travaux suivants : Acton E., *Alexander Herzen and the Role of the Intellectual Revolutionary*, (Cambridge, 1979) ; Lampert E., *Sons against Fathers. Studies in Russian Radicalisme and Revolution* (Oxford, 1965) ; Woehrlin W., *Chernyshevskij, The Man and the Journalist* (Cambridge, Mass, 1971) ; Scanlan J. "Chernyshevskij and Rousseau", in : *Western Philosophical Systems in Russian literature* (Los Angeles, 1979) ; Randall F., *N. G. Chernyshevskij* (N.Y., 1967), etc. Parmi les travaux consacrés à tel auteur ou tel courant de pensée précis, on peut mentionner : Mc Connell A., *Russian Philosopher Alexander Radishchev, 1749-1802* (The Hague, 1964) ; Raeff M., *Origins of Russian Intelligentsia : the 18-th Century Nobility* (N.Y., 1966) ; Vucinich A., *Science in Russian Culture, 1861-1917* (Stanford, 1970) ; Vucinich A., *Social Thought in Tsarist Russia. The Quest for a General Science of Society. 1861-1917* (Chicago and L., 1976) ; Christoff P., *An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism. A Study of Ideas*, Vol. 2 *I. Kireevskij* (The Hague-P., 1972) ; McNally R., *Chaadayev and his Friends* (Talahassee, Florida, 1971). C'est à un philosophe allemand que revient l'étude la plus complète à ce jour sur l'héritage de Fiodorov* : *Hagemeister M., Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werke und Wirkung* (München, 1989). On peut aussi mentionner les ouvrages consacrés à Vl. Soloviov : Cioran S., *Vladimir Solov'ev and Knighthood of the Divine Sophia* (Waterloo, Ontario, 1977) ; George M., *Mystische und Religiose Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs* (Gottingen, 1988) ; Müller L., *Solovjev und der Protestantismus* (Freiburg, 1951) ; Rupp J., *Message ecclésial de Soloviev* (P. – Bruxelles, 1974) ; Sternkopf J., *Sergej und Vladimir Solov'ev* (München, 1973) ; Sutton J., *The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov : Towards a reassessment* (Basingstoke, N.Y., 1988). On remarque particulièrement l'œuvre de F. Copleston, *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Berdyaev (Notre-Dame, Indiana, 1986) : ce livre est le 10e volume de sa monumentale et célèbre histoire de la philosophie européenne. Walicki, chercheur polonais qui a publié en polonais et en anglais des monographies conséquentes sur le slavophilisme*, le populisme, la philosophie du droit* en Russie, est assez connu dans le monde universitaire russe, surtout son livre : *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism* (Stanford, 1979). On remarque également : Goerdt W., *Russische Philosophie : Zugange und Durchblicke* (Fribourg-München, 1984) et Dahm H., *Grundzuge Russischen Denkens. Persönlichkeiten und Zeugnisse des 19. und 20. Jahrhunderts* (München, 1979). Le plus célèbre est sans doute le livre d'I. Berlin, *Russian Thinkers* (N.Y., 1978, L., 1979), plusieurs fois traduit et réédité (en franç. : Isaiah Berlin, *Les penseurs russes*, P., 1984). Cet intérêt pour la pensée russe montre que ses valeurs commencent à être reconnues en Occident. Le changement le plus intéressant est le rejet de l'idée que la philosophie russe serait « non institutionnelle » : des travaux sont parus récemment sur la philosophie professionnelle en Russie, ceux de A. Haardt (*Husserl in Russia. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Špet und Aleksej Losev*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1993), de M. Dennes (*Husserl-Heidegger. Influence de leur œuvre en Russie*, P., 1998) et de E. Van der Zweerde (*Soviet Historiography of Philosophy*, Fribourg-Münich, 1998). L'intérêt traditionnellement prononcé en Europe orientale pour la philosophie russe ne se dément pas, surtout en Pologne et en Serbie, où une revue internationale qui paraît à Belgrade, *Philoteos*, publie des articles en diverses langues sur les penseurs russes. Le Japon, la Chine et l'Inde ne sont pas en reste. Les œuvres de Vladimir Soloviov ont été publiées récemment en langue japonaise. Il y a en Chine, à Kouang-Tchéou (Canton) un Institut de philosophie russe et soviétique qui organise souvent des colloques rassemblant des historiens de la pensée russe et publie des traductions de textes philosophiques russes. En Inde, une publication récente, œuvre conjointe de spécialistes indiens et russes, *Russian Civilization* (New Delhi, 2007), consacre tout un chapitre à la pensée philosophique. Certaines œuvres mériteraient sans aucun doute d'être traduites en russe, ce qui arrive malgré tout rarement. On peut citer *L'icône et la hache* [Ikona i topor] de J. Billington (M., 2001), *Dostoïevski penseur* [Dostoevskij kak myslitel'] de J. Scanlan (SPb., 2006), ou le livre de J. Sutton cité plus haut, *The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov. Towards a reassessment* [Religioznaâ filosofiâ Vladimira Solov'eva. Na puti k pereosmysleniû] (Kiev, 2008).

M. Masline / Trad. F. Lesourd

HONTE [Styd] – (Nous avons retenu le terme de *honte* comme le plus général et le plus fort, et comme celui qui correspond à l'une des trois catégories fondamentales de l'éthique pour Vl. Soloviov*. Mais il faut savoir que ce concept englobe ici d'autres notions associées, telles que *pudeur, scrupule, culpabilité…* N. du. T.) – concept majeur de la pensée éthique* russe. Ce thème – conscience morale, critique de l'impudeur –, traverse toute l'histoire de la philosophie et de la culture russes. Déjà, dans la *Chronique des Temps Passés* (cf. Russie ancienne*), la bienséance des Polianes** est opposée à « l'inconduite » des Drevlianes**, des Radimitches** et autres populations plus arriérées des Slaves de l'est. Des chroniques comme le *Dit d'un dévot du Christ* [Slovo nekoego hristolûbca] et autres, condamnent diverses formes d'inconduite sexuelle, vestiges chez les Slaves d'une époque païenne toute récente. Skovoroda* enseigne que dans l'homme, l'essentiel est le cœur* et le progrès moral, développant en particulier le sentiment de H., la conscience, appelés à lutter contre la manifestation

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

des bas instincts. Cette idée trouve une expression forte dans l'éthique de Biélinski* : « Je ne veux pas du bonheur même pour rien, déclare-t-il, si je ne suis pas rassuré sur le sort de chacun de mes frères de sang » (*Œuvres compl.* [Poln. sobr. soč.], XII, p. 23). Cet universalisme humaniste se retrouve chez Dostoïevski*, avec sa particulière sensibilité aux souffrances des enfants (*Les Frères Karamazov*), et ce maximalisme a eu un profond retentissement sur l'éthique russe. Si grands furent les tourments de conscience de Tolstoï*, qu'ils gâchèrent sa vie, ses relations avec sa famille et ses proches. Zenkovski* appelle cela une « autocrucifixion », « la vraie tyrannie d'un principe spirituel ». Une des raisons principales qui poussèrent Fiodorov* à fonder sa philosophie de la Cause commune* est également la H., la culpabilité d'une « anthropophagie cachée », celle par laquelle les enfants dévorent les forces de leurs géniteurs, – l'épanouissement de leur vie étant payée par la mort des parents. Les idées de ce penseur eurent une influence indubitable sur Soloviov. Dans la philosophie morale de ce dernier (*La justification du Bien* [Opravdanie dobra]*, 1897), la H. apparaît comme l'une des bases éternelles de la moralité, à côté de la pitié* et de la piété*. Par la H. estime Soloviov, l'homme se démarque de sa nature animale dans son processus élémentaire, sexuel ou génital, ainsi que de la nature extérieure, montrant par le fait même sa valeur et son origine supra-animale et supranaturelle. La H. marque la différence objective entre l'homme et le monde animal ; plus encore, elle dévoile l'autonomie intérieure de l'homme, son indépendance à l'égard de la nature matérielle. Transposant le *cogito*, Soloviov écrit : « J'ai honte, donc je suis, j'existe et pas seulement physiquement, mais moralement… en tant qu'homme ». Le phénomène de la H., expliqué rationnellement, conduit logiquement à l'impératif moral universel – nécessité pour l'homme de soumettre sa vie instinctive à un principe spirituel, c'est-à-dire que la H. peut devenir un principe de renoncement, d'ascèse. Mais pour que ce principe garde sa dimension morale, il doit s'y adjoindre un principe d'altruisme, fondé sur la pitié*. La H. déborde les limites de la vie matérielle et accompagne de sa réprobation toute transgression. Ses formes les plus générales sont : dans les relations humaines, le scrupule et dans le domaine religieux, la crainte de Dieu. Dans la H., l'intégrité* (cf. Intégralité*) cachée de l'être humain telle qu'elle se révèle sous la forme de l'amour chaste, s'insurge, selon Soloviov, contre la division des humains en sexes opposés. Cet instinct tutélaire – chasteté, H., conscience ou crainte de Dieu –, manifeste sa signification ultime lorsque le lien de l'homme avec Dieu s'élève jusqu'à la conscience absolue de la dignité de l'homme comme idéal de perfection divine à réaliser. Dans le livre de Florenski* *La colonne et fondement de la vérité* [Stolp i utverždenie istiny]* (1914), la conduite éhontée est définie comme le signe d'une âme corrompue, dé-composée au sens strict. À l'opposé, la chasteté du saint, proche de « l'instinct tutélaire » dont parle Soloviov (qui comprend H., conscience et crainte de Dieu), est définie comme « pureté du cœur », « intégrité », « harmonie spirituelle intérieure » de l'homme. « Le cœur, dit Florenski, est le foyer de la vie spirituelle » – et accéder au spirituel, cela signifie « faire accéder son cœur à la chasteté ». On voit bien à quel point sont proches les vues de Florenski et de Soloviov sur la source morale et le chemin spirituel de l'homme, indissolublement liées au développement de la H., de la conscience. Dans la philosophie éthique de N. Losski*, *Conditions du bien absolu (Bases de l'éthique)* [Usloviâ absolûtnogo dobra. Osnovy ètiki] (1949), la condition primordiale d'une éthique absolue, permettant à l'homme déchu de se développer moralement, est la conscience. Son fondement est l'idée individuelle normative qui prend naissance dans

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

l'image de Dieu originelle et individualisée qu'est chaque homme et révèle imperceptiblement sa présence chaque fois que l'acte d'un homme donné s'écarte des exigences de son « évolution normale », c'est-à-dire de ce quelque chose d'absolument précieux et unique qui détermine la place d'un homme donné dans le Royaume de Dieu ainsi que le chemin qui le conduit vers ce Royaume.

ÉTUDES : Solov'ëv V. S., *Opravdanie dobra. Nravstvennaâ filosofiâ*, in : *Soč.* v 2 t., M., 1988, I ; Aničkov E. V., *Âzyčestvo i Drevnââ Rus'*, SPb., 1914 ; Florenskij P. A., *Stolp i utverždenie istiny*, in : *Soč.*, M., 1990, I ; Losskij N. O., *Usloviâ absolûtnogo dobra*, M., 1991 ; Losev A., *Vladimir Solov'ev i ego vremâ*, M., 1990, p. 261-292 ; Semenova S. G., *Ètika « obĉego dela » N. F. Fedorova*, M., 1989.

V.L. Kourabtsev / Trad. R. Marichal

HUMANITÉS (Les) dans la vie intellectuelle et spirituelle russe – (c'est ainsi que nous proposons de traduire le terme « prosvechtchenie » [prosveĉenie] pour le XVIIe s., phénomène culturel d'une importance majeure qui s'apparente à l'Humanisme de la Renaissance, à cette différence près que la découverte des auteurs grecs et latins se fait par l'intermédiaire de l'Occident, par Kiev donné à la Moscovie par le traité d'Androussovo en 1667, et ne s'accompagne pas d'une mise à l'écart de la scolastique comme en Occident ; bien au contraire l'influence de la culture polonaise, catholique, suscite l'apparition d'un enseignement à l'occidentale qui donne une large place à la scolastique, jusque là ignorée en Russie pour des raisons inhérentes à la spécificité de l'orthodoxie – N. du. T.) – le développement de la culture durant le dernier siècle avant Pierre le Grand se fit d'une façon plus dynamique que par le passé. L'érosion des formes anciennes laissait la place au renouvellement et à la différenciation de la création artistique. Dans la 2e moitié du XVIIe s., le style baroque se diffuse en Russie. Grâce à lui, toutes les sphères de la culture commencent à se libérer des canons médiévaux. Les œuvres les plus répandues sont les *abécédaires* [azbukovniki], manuscrits, qui se situent à mi-chemin d'un dictionnaire (rudimentaire) et d'une encyclopédie. Ils contiennent une part non négligeable d'informations d'ordre philosophique : définitions de ce qu'est la philosophie, informations sur Platon, Démocrite, Aristote, Épicure et autres philosophes ; commentaires sur la *Sophia* et autres symboles ; explications de mots étrangers tels que « cosmos », « hypostase », etc. Parmi les premiers traités d'esthétique, l'*Épître* de Iossif Vladimirov (iconographe du Palais des armures [Oružejnaâ palata] au Kremlin) à Simon Ouchakov**, condamne la manière « grossière » de l'artisanat qui produit des icônes bon marché et affirme le principe de « véracité ». Au moment où la pensée esthétique* russe se constitue, c'est un texte important. Dans cet essor culturel, un rôle essentiel appartient à l'Acad. fondée à Kiev par Pierre Mohila [kievo-mogilânskaâ akademiâ], qui avait mis au point un cursus d'enseignement supérieur imité de l'Univ. de Cracovie. Les élèves de cette acad., tout comme ceux de l'Acad. slavo-gréco-latine fondée un peu plus tard, constituèrent l'ossature de la culture russe à la fin du XVIIe s. et dans la 1re moitié du XVIIIe. Dès 1649 était ouverte à M., sur l'initiative de Fiodor Rtichtchev – un boyard appartenant à l'entourage du tsar [okol'ničij] –, une école dépendante du monastère St André, « afin d'éclairer la gent russe en l'instruisant dans les arts libéraux ». Furent invités à y enseigner trente moines ukrainiens, dirigés par Épiphane Slavinetski, à qui on doit plus de trente traductions, non seulement des Pères de l'Église ou d'œuvres théologiques, mais également de Thucydide, Pline le Jeune, Erasme. Il est également l'auteur de près de 50 sermons (« Dits ») et 40 œuvres hymnographiques. Ses disciples formèrent plus

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tard le courant dit hellénophile, cultivant la tradition des humanités grecques. Parmi les représentants les plus illustres de cette tendance, on trouve un moine du monastère Tchoudov, Euthyme, et le poète de cour Karion Istomine**: ils s'opposaient au courant des « latinistes », tournés vers la culture occidentale et la tradition littéraire latine, dont le chef de file était Siméon de Polotsk**, figure marquante de la vie littéraire à cette époque. Sous le règne du tsar Alexis Mikhaïlovitch, Siméon joua un rôle analogue à celui que jouera plus tard Féofan Prokopovitch* auprès de Pierre le Grand. Il était écrivain, il fonda l'école de poésie syllabique et écrivit les toutes premières pièces du théâtre russe. C'était un polémiste, un penseur et aussi un astrologue. Il fut l'ennemi intraitable des vieux-croyants* et on l'accusa d'être un crypto-uniate. Protégé par le tsar, Siméon déploya une intense activité d'humaniste, il laisse une œuvre immense: un *Rithmologion* (Poèmes de circonstance) et un *Jardin aux milles fleurs* [Vertograd mnogocvetnyj]. Des recueils de ses sermons ont été édités: *Le festin spirituel* [Obed duševnyj], *La Cène spirituelle* [Večerâ duševnaâ]. Ont été également publiés ses *Psaumes* versifiés, que Lomonossov* qualifiait de « Portes du savoir ». Le *Rithmologion* comporte des chapitres intitulés « Vérité », « Civisme », « Loi », « Pensée », « Raison ». Le chapitre « Philosophie » comprend des citations de Thalès (sur la sagesse considérée comme le bien le plus précieux), de Diogène (la philosophie enseigne la patience), Aristippe (cette même philosophie apprend le courage face aux puissants), Aristote (elle corrige les mœurs). Un autre penseur exerça une profonde influence sur la pensée russe, dans le domaine théorique: c'est Krijanitch*. Il élabora un système de classification du savoir qui se référait au schéma classique médiéval des « sept arts libéraux », mais parachevé et chargé d'un contenu nouveau. Le chapitre « Sur la sagesse » du traité intitulé *Entretiens sur le gouvernement* [Besedy o pravlenii] (connu sous le nom de *Politique*), Krijanitch fait une distinction entre la sagesse, le savoir et la philosophie. Il appelle sagesse la connaissance « des choses les plus importantes et les plus hautes » (Dieu, la nature, la société, l'homme), connaissance « la compréhension des causes », la philosophie « désir de la sagesse » (le philosophe étant « le zélateur de la sagesse »). La philosophie n'est pas un art ou une science à l'égal des autres, elle est le degré le plus haut de la connaissance. Chaque personne douée de raison peut parvenir, peu à peu, à être philosophe. Il distinguait particulièrement la « sagesse politique », formulant un vaste programme de gouvernement d'un empire: savoir analyser de manière objective ce qu'est un pays, son peuple, ses ressources naturelles, ses traditions, et analyser habilement les résultats obtenus. Fin 1687 s'ouvrait à M. l'Acad. slavo-gréco-latine*, premier établissement d'enseignement supérieur en Russie, qui joua un rôle de premier plan dans le développement de la culture russe et entre autres de la pensée philosophique. Elle était dirigée par les frères Likhoude*, des moines grecs, qui composèrent des manuels de grammaire, poétique, rhétorique, logique, psychologie et physique (cf. Enseignement de la philosophie en Russie*). Au cours du XVIIe s. la philosophie se professionnalise, elle commence à se distinguer par rapport aux autres sphères de la connaissance et de l'activité intellectuelle. Sous les influences nouvelles, la « sagesse » propre à la Russie ancienne évolue progressivement pour donner une synthèse d'où procédera la philosophie russe des Temps modernes. Le XVIIe s. représente un achèvement, celui de la culture russe ancienne et de sa philosophie, et le prologue à nouvelle étape. Certaines traditions amorcées durant l'époque anté-pétrovienne (esthétisation des idées philosophiques, intérêt pour l'éthique, pour une thématique politique et civique, dimension souvent

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

polémique et préoccupations pratiques) sont passées dans la philosophie russe des époques suivantes.

ÉTUDES : *Pamâtniki literatury Drevnej Rusi*, M., 1978-1992, t. 1-12 ; Lihačev D. S., *Poètika drevnerusskoj literatury*, M., 1979 ; Florenskij G., *Puti russkogo bogosloviâ*, P., 1937 (Vilnius, 1991) ; Rybakov B. A., *Âzyčestvo Drevnej Rusi*, M., 1987 ; Prohorov G. M., *Pamâtniki perevodnoj i russkoj literatury XIV-XV vv.*, M., 1987 ; Gorskij V. S., *Filosofskie idei v kul'ture Kievskoj Rusi XI-kon. XII v.*, Kiev, 1988 ; *Mudroe slovo Drevnej Rusi*, M., 1989 ; Gromov M. N., Kozlov N. S., *Russkaâ filosofskaâ mysl' X-XVII vv.*, M., 1990 ; Gromov M. N., *Struktura i tipologiâ russkoj srednevekovoj filosofii*, M., 1997 ; Gromov M. N., Mil'kov V. V., *Idejnye tečeniâ drevnerusskoj mysli*, SPb., 2001 ; *Istoriâ russkoj filosofii* (réd. Maslin M. A.), M., 2007 ; Goerdt W., *Russische Philosophie. Zugange und Durchblicke*, Freiburg, München, 1984 ; Knezevic A., *Filozofiâ i slavenski jezici*, Zagreb, 1988 ; Zapata E., *La philosophie russe et soviétique*, P., 1988.

Filosofskaâ mysl' na Rusi (La pensée philosophique en Russie ancienne) : M. N. Gromov / F. Lesourd

HUSSERL EN RUSSIE – la philosophie phénoménologique de Husserl a trouvé en Russie au commencement du XXe s. un écho qui ne saurait se réduire à la simple prise en compte de la dernière école philosophique allemande présente sur le devant de la scène. Il suffira de noter que c'est en Russie que paraissent les premières traductions des ouvrages programmatiques de H. : *Recherches logiques* (SPb., 1909, t. 1 sous la dir. de Frank*), et *La philosophie comme science rigoureuse* (*Logos*, 1911-1912, I). Mais c'est le phénoménologue russe Chpet*, considéré par H. comme son « vrai disciple », qui a le premier fait connaître au public russe l'ouvrage de H., *Idées directrices pour une phénoménologie pure et pour une philosophie phénoménologique* (t. 1) (cf. *Le phénomène et le sens* [Âvlenie i smysl]*). On peut considérer aussi comme l'un des premiers promoteurs des idées de H. en Russie Tchelpanov*, qui a donné des cours sur Brentano et H. au tout début du XXe s. dans les univ. de Kiev et de M. On constate également chez N. Losski*, Iakovenko* et H. Lanz (cf. infra) un intérêt soutenu pour la phénoménologie de H. Parmi les penseurs qui par la suite ont accueilli positivement la doctrine de H, on citera I. Ilyine*, Vycheslavtsev*, Lossev* ; on n'omettra pas de signaler qu'à la mouvance de l'« husserlianisme » russe il convient de joindre, outre Chpet, N. Jinkin, N. Volkov, A. Akhmanov, A. Znak, A. Tsirès (cf. infra). Dans un de ses premiers ouvrages, *Fondation de l'intuitionnisme* [Obosnovanie intuitivizma]* (1904), Losski fait un sort à la théorie husserlienne de l'intuition catégoriale, et dans un article critique ultérieur (« L'idéalisme phénoménologique transcendantal de Husserl » – cf. *Logos*, M., 1991, N° 1) il reprend les thèses husserliennes sur la subjectivité transcendantale, l'intentionnalité et la constitution du « Moi d'autrui ». Dans « La philosophie de Husserl » [Filosofiâ Gusserlâ], Iakovenko détecte, à la suite de Natorp, des éléments de psychologisme chez H. lui-même, soulignant de manière quelque peu partiale dans l'intentionnalité de H. une simple « attitude dirigée vers… » des actes de conscience qui sont en eux-mêmes purement psychiques (p. ex. les actes d'attention), ce qui conduit au subjectivisme et au solipsisme. La réception de la phénoménologie dans la philosophie russe est caractérisée par une interprétation qui la tire vers l'ontologie*. Ainsi Lanz (« Husserl et les psychologistes de notre époque » [Gusserl' i psikhologisty našej èpohi]), tire argument des métaphores de H. sur « le règne intemporel des idées éternelles et invariables » pour assimiler sa philosophie à un platonisme et parler d'un engagement de réalité chez H. en ce qui concerne la « vérité ». C'est également la question de la réalité qu'au même moment Chestov*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

soumet aux phénoménologues en leur demandant si la phénoménologie peut justifier le passage de l'attitude ordinaire à l'attitude phénoménologique et si un tel passage ne signifie pas purement et simplement, à la manière de Kierkegaard, « le choix qui lui-même fait le choix de toi », semblable en ce sens à une conversion religieuse. Pour Lossev, on a affaire chez H. à la seule structure statique, « figée », de l'*eïdos* (essence pure ou subjectivité pure) qui oblitère la dynamique d'une dialectique instruite de ses catégories. Lossev estime qu'il est possible d'introduire en phénoménologie une dialectique explicative, interprétée par lui ontologiquement, ce qui, d'après lui, donnera « une logique de la réalité effective elle-même » (*Cosmos antique et science contemporaine*, in : *Être. Nom. Cosmos*. [Antičnyj kosmos i sovremennaâ nauka, in : Bytie. Imâ. Kosmos], p. 71-73, 331-332). Chpet (*Le phénomène et le sens*) envisage un dépassement de la phénoménologie pure en arrivant à fonder l'expérience socio-herméneutique de la conscience. Par la suite, critiquant de manière plus tranchée les positions de H. sur la subjectivité transcendantale (pure), il soutient la nécessité de situer la posture cognitive dans le contexte des relations d'ordre social et ontologique entre le connaissable et le connaissant, étant donné que ce dernier peut être également le sujet de conscience collectif, « public ». Les tentatives d'Ilyine (*La Philosophie de Hegel entendue comme théorie de la plénitude concrète de Dieu et de l'homme* [Filosofiâ Gegelâ kak učenie o konkretnosti Boga i čeloveka], M., 1918) et de Vycheslavtsev (*L'Éthique de Fichte* [Ètika Fihte], M., 1914) visant à appliquer la méthode phénoménologique au matériau fourni par l'histoire et la philosophie témoignent seulement de leur familiarité avec certaines idées propres aux travaux de jeunesse de H. Il n'y est nullement fait usage de la pratique phénoménologique – s'abstenir de jugements d'existence. On peut en dire autant des thèmes husserliens chez Stépoune* qui avait suivi certains cours de H. (« Vie et création » [Žizn' i tvorčestvo]), chez Ognev (« L'idéal et le réel dans la connaissance » [Ideal'noe i real'noe v poznanii]) et chez Zenkovski* (Le problème de la causalité psychique [Problema psihičeskoj pričinnosti]). Parmi les penseurs qui ont contribué de manière significative à la philosophie européenne au XXe s. et qui ont manifesté de l'intérêt pour la philosophie phénoménologique, il s'en trouve un certain nombre qui, nés en Russie, ont travaillé pour l'essentiel en Europe occidentale : Kojève (Kojevnikov), Koyré, Gourvitch**, Sezeman*. Le développement de la phénoménologie chez les disciples et collègues proches de Chpet regroupés au cours des années 20 dans des cercles philosophiques et linguistiques qui avaient pour cadre le G. A. KH. N.*, l'Institut de philosophie, etc., était indissociable de l'intérêt pour les questions de réception esthétique et les problèmes de forme (Akhmanov, Jinkin), d'ontologies formelles et matérielles de la conscience (Zak, Tsirès), de logique de la formation sémantique et de l'expression, de structure de la conscience esthétique (Volkov), du structuralisme (Jakobson*). Ces travaux connurent un coup d'arrêt brutal et leurs auteurs durent soit émigrer, soit se consacrer à des travaux étroitement spécialisés dans le domaine paralittéraire. La phénoménologie en Russie a vu son histoire interrompue pour de longues années. De nos jours, à en juger par les publications, un intérêt croissant se manifeste pour les thèses de H. et pour les travaux de ses continuateurs russes.

ÉTUDES : Lanc G. È., « Gusserl' i psikhologisty našej èpohi », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1908, N° 98 ; Losev A. F., *Antičnyj kosmos i sovremennaâ nauka*, in : *Bytie. Imâ. Kosmos*, M., 1993 ; Stepun F. A., « Žizn' i tvorčestvo », in : *Logos*, N° 1, 4 ; Ognev A. I., « Ideal'noe i real'noe v poznanii », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1918, N° 144 ; Zen'kovskij V. V.,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Problema psihičeskoj pričinnosti, M., 1914 ; Âkovenko B.V., « Filosofiâ Gusserlâ », in : *Novye idei v filosofii*, 1913, N° 3 ; du même auteur : « Gusserl' i russkaâ filosofiâ », in : *Stupeni*, L., 1992, N° 3 ; *Antologiâ fenomenologičeskoj filosofii v Rossii*, M., 1998 ; en franç. : Dennes M., *Husserl-Heidegger. Influence de leur œuvre en Russie*, P., 1998.

I. M. Tchoubarov / Trad. P. Caussat

IAKOVENKO Boris (1884, Tver-1949, Pr.) – philosophe, vulgarisateur. Études en France, à la Sorbonne et à l'Univ. russe libre, puis à l'Univ. de M. (1903-1905), et de 1906 à 1908 à Heidelberg. À partir de 1905 il commence à publier dans diverses revues : *Vestnik psikhologii, kriminalnoï antropologii i gipnotizma, Voprosy filosofii i psikhologii** (à partir de 1908) et *Logos** (à partir de 1910), où il intègre le comité de rédaction dès le 2e numéro. De 1910 à 1912 il collabore au journal *Rousskie védomosti*, où il publie un grand nombre de recensions sur des ouvrages philosophiques (essentiellement étrangers) et une série d'articles sur différents événements de la vie philosophique en Russie et en Occident. Il s'y affirme comme le propagandiste des acquis les plus récents de la philosophie européenne et son historien, opposé à la philosophie religieuse de la renaissance russe, défendant l'idée que la philosophie est une discipline scientifique, libre, dans son contenu, de tous motifs extérieurs. Dans ces années-là, les conceptions de I. se sont constituées en un système qu'on pourrait définir comme pluralisme transcendantal ou intuitionnisme* critique transcendantal. Il l'expose pour la première fois dans les articles : « Sur le *Logos* » [O Logose] (*Logos*, 1911, I), « Qu'est-ce que la philosophie. Introduction au transcendantalisme » [Čto takoe filosofiâ. Vvedenie v transcendentalizm] (*Ibid.*, 1911-1912, II-III), « Sur le transcendantalisme immanent, l'immanentisme transcendant et le dualisme en général. Seconde introduction, plus spécialisée, au transcendantalisme » [Ob immanentnom transcendentalizme, transcendentnom immanentizme i o dualizme voobĉe. Vtoroe, bolee special'noe vvedenie v transcendentalizm] (*Ibid.*, 1912-1913, I-II), et « La voie de la connaissance philosophique » [Put' filosofskogo poznaniâ] (*Ibid.*, 1914, I, N° 1). Toute philosophie, selon I., fût-ce la plus abstraite, part de la vie, qui lui fournit le matériau nécessaire à l'analyse et à la réflexion sur soi, et constitue une interprétation de la vie, une recherche de ce qu'elle a d'essentiel, de son sens. L'étant, « dans sa totalité, dans tous ses détails, dans tous les aspects sous lesquels il se manifeste », voilà le but suprême de la philosophie. Elle est dès l'origine dualiste. Elle est apparue dès l'instant où l'homme a ressenti une différence entre l'existence proprement dite de la chose et la façon dont elle se présente dans la perception. C'est ainsi que le problème du transcendant a fait son apparition en philosophie, comme rapport de l'essence et du phénomène, de l'un et du multiple, du sensible et du suprasensible. On peut éviter le dualisme et surmonter la rupture entre le sujet et l'objet, l'essence et le phénomène, à condition d'interpréter l'étant non de façon transcendante, au-delà des bornes de la connaissance, mais de façon immanente, à l'intérieur de ces limites. La quête de l'étant, dans « l'océan des évidences naïvement dogmatiques » de la conscience, s'exerce grâce à deux sortes d'opérations : limitations et libérations. Grâce aux premières, la philosophie se distingue de la science, du droit, de l'art, de la morale, de la religion, par des indices psychologiques, gnoséologiques et méthodologiques. Grâce aux secondes, qui se ramènent à « soustraire par une opération critique » le sujet du contenu de la connaissance, nous libérons le processus cognitif du naturalisme, de l'anthropologisme, du psychologisme que le sujet y introduit. Ainsi, nous parvenons à la pensée pure en tant que telle, base objective et absolue de ce dont est constitué le contenu de

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

la connaissance. Ce motif de la philosophie de I., qu'il emprunte à H. Cohen, se conjugue à un autre, venu de Rickert, où l'étant est interprété comme une accumulation de sens et de valeurs culturelles plus ou moins précises, que la conscience et l'âme portent en elles comme un donné, mais fondamentalement différent d'elles et indépendant quant à sa signification. C'est pourquoi la connaissance philosophique comporte deux aspects : l'un de critique scientifique, tourné vers le sujet, et l'autre mystique, tourné vers l'étant lui-même, qui se découvre comme un système d'une quantité de valeurs tout à fait autonomes. Lorsqu'on porte un jugement gnoséologique et critique sur l'étant, il apparaît comme la connaissance absolue elle-même, « mystique positive » à laquelle on est amené par le « doute illimité ». Le final de ce processus est le suivant : « La véritable attingibilité philosophique, c'est l'auto-élimination de la pensée philosophique dans l'Étant et la manifestation directe de la présence de l'Étant » (« Puissance de la philosophie » [Moč' filosofii] / *Logos*, 1925, I, p. 40). L'histoire de la philosophie elle-même se présente comme le processus par lequel l'étant se connaît lui-même, dans lequel les étapes historiques acquièrent la valeur d'un système qui rassemble les catégories dans son unité. L'irrationalité de la vie est abolie par la culture, et cette dernière trouve encore une fois son achèvement dans la philosophie La projection sur le plan social du pluralisme philosophique, pour I. c'était la démocratie, dont un moment essentiel était pour lui la liberté du travail, introduite par le bolchevisme, et la personne en tant que travailleur, tenant entre ses mains l'existence de l'État. À partir de ces positions philosophiques, qui sont une sorte de composé syncrétique de motifs empruntés à Kant, Cohen, Rickert, Husserl et Hegel, I. porte un jugement sur la philosophie russe de son temps, qui d'après lui « a été écrasée par l'influence d'un facteur qui lui était extérieur » (« Sur les tâches à remplir par la philosophie en Russie » [O zadačah filosofii v Rossii], in : *Rousskie védomosti*, 1910, 30 avril, N° 98). Il publie une série d'articles très critiques sur la philosophie de Berdiaev*, Boulgakov*, Florenski*, protestant contre la nationalisation de la philosophie, affirmant sa certitude que « la pensée philosophique en tant que telle se définit par son propre développement systématique, vit de sa propre vie intérieure par rapport à laquelle sa manifestation extérieure dans le champ d'action de telle ou telle nation est parfaitement fortuite » (*Essais sur la philosophie russe* [Očerki russkoj filosofii], Berlin, 1922, p. 3). En 1912, lorsqu'on préparait les festivités pour le tricentenaire de la dynastie des Romanov, I. fut arrêté pour ses relations avec l'organisation SR de M., l'année suivante il quittait la Russie. Il vécut en Italie jusqu'en 1924. La révolution d'Octobre lui apparut comme une manifestation du maximalisme élémentaire propre au peuple russe, mais son retour en Russie, d'abord problématique, devint vite impossible. Il écrivait souvent pour les périodiques publiés par la colonie russe de Rome. Il fit paraître plusieurs livres sur l'histoire de la pensée russe : *La Philosophie du bolchevisme* [Filosofiâ bolševizma] (1921), *Essais sur la philosophie russe* [Očerki russkoj filosofii] (1922), *La Philosophie chez les russes. Essai d'histoire de la philosophie russe* [Filosofiâ u russkih. Opyt istorii russkoj filosofii] (1925-1927, en it.). Il y soulignait la valeur constructive des problèmes de la théorie de la connaissance*, que la pensée russe avait commencé à poser, depuis les travaux de Koudriavtsev-Platonov*, Tchitchérine*, Kozlov* et al., jusqu'aux articles de la revue *Logos*. De 1929 à 1934 il édite en allemand une revue, *Des russische Gedanke* (La pensée russe), avec ce sous-titre « Revue internationale de philosophie, études littéraires et culture russes ». La revue avait pour mission de faire connaître au lecteur européen la philosophie et la

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

culture russes. Il distinguait dans la pensée russe de son temps les orientations suivantes : l'intuitionnisme idéal-réaliste de N. Losski*, une anthropologie de l'acte créateur (Berdiaev), l'ontologisme* idéaliste de Frank*, la nouvelle métaphysique chrétienne, représentée par Florenski, Boulgakov, Karsavine*, le symbolisme ontologico-dialectique de Lossev*, le gnoséologisme pur de Sezeman* et le pluralisme transcendantal de I. Il était également prévu de donner une analyse de la « philosophie bolchevique en Russie soviétique » (c'est dans ce but que les livres de Lénine étaient commentés, ainsi que divers livres de philosophie parus en URSS). L'histoire de la philosophie aux USA, en Allemagne, mais surtout en Russie, était l'objet des recherches de I. Il a écrit une monographie sur Biélinski*(en tchèque) et une vaste étude, *Histoire de la philosophie russe* [Istoriâ russkoj filosofii] (en tchèque également). Ses travaux sur Tchaadaïev* et sur N. Losski n'ont pas été publiés à ce jour. De 1935 à 1944 il a publié une *Bibliothèque philosophique internationale*, collection de courtes études sur la philosophie européenne moderne.

Œuvres : « K kritike teorii poznaniâ G. Rikkerta », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1908, t. 93 (III) ; « Teoretičeskaâ filosofiâ G. Kogena », in : *Logos*, 1910, I ; « O suĉnosti pragmatizma », in : *Trudy i dni*, 1912, N° 2 ; « Filosofiâ Èd. Gusserlâ », in : *Novye idei v filosofii*, SPb., 1913, III ; « Filosofiâ Vil'gel'ma Ĉuppe », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1913, t. 118 (III) ; « Učenie Rikkerta o suĉnosti filosofii », *Ibid*., 1913, 119 (1V), 120 (V) ; « Vil'gel'm Vil'del'band », *Ibid*., 1916, t. 132 (II) ; « O položenii i zadačah filosofii v Rossii », in : *Severnye zapiski*, 1915, I ; *Filosofiâ bol'ševizma*, Berlin, 1921 ; « Tridcat' let russkoj filosofii (1900-1929) », in : *Filosofskie nauki*, 1991, N° 10 ; « Moĉ' filosofii », in : *Logos. Meždunarodnyj ežegodnik po filosofii kul'tury*, Pr., 1925, I ; *Moĉ' filosofii*, SPb., 2001 ; *Istoriâ russkoj filosofii* (trad. du tch. par M. F. Soloduhina), M., 2003 ; *Vom Wesen des Pluralismus*, Bonn, 1928 ; *Vom Wesen der Philosophie*, Prag., 1936.

Études : Soloduhin Û. N. « O trude B. V. Âkovenko Istoriâ russkoj filosofii », in : Âkovenko B. V., *Istoriâ russkoj filosofii* (réd. Û. N. Soloduhin), M., 2003.

A. A. Ermitchev / Trad. F. Lesourd

ICÔNE (du grec εἰχών – image, représentation) – l'un des phénomènes majeurs de la culture orthodoxe en général et russe en particulier ; donnée importante de la conscience esthético-religieuse orthodoxe. En tant qu'image cultuelle figurative, l'I. apparaît dans la période ancienne du christianisme byzantin (IVe-VIe s.) et revêt ses formes classiques dans la Byzance des IXe-XIe siècles (après la victoire définitive sur l'iconoclasme des tenants de la vénération des icônes) et ensuite dans la *Rous*** ancienne, aux XIVe-XVe s. La preuve que l'I. ait une haute signification pour la conscience orthodoxe est fournie par l'instauration d'une fête religieuse particulière en l'honneur de la victoire sur l'iconoclasme – le « Triomphe de l'orthodoxie », célébré depuis 843 le premier dimanche de carême. Dans l'élaboration de la théologie de l'I., l'apport capital revient à Byzance, au Pseudo-Denys l'Aréopagite, à Jean Damascène, aux Pères du VIIe Concile œcuménique (787), au patriarche Nicéphore, à Théodore le Studite. Dans la *Rous* ancienne, leurs idées furent assimilées et interprétées (parfois dans des lignes opposées) par Joseph de Volok*, Maxime le Grec*, Zinovi Otenski**, les membres des synodes ecclésiastiques de 1551 (Les « Cent chapitres » [Stoglav]) et 1554, le clerc Ivan Viskovaty**, l'archiprêtre Avvakum*, Simon Ouchakov**, Siméon de Polotsk** et autres théoriciens et peintres d'icônes. Le bilan de cette élaboration séculaire de la théologie, de la métaphysique et de l'esthétique* de l'I. dans le cadre de l'orthodoxie a été dressé par les philosophes religieux russes au premier tiers du XXe s. : E. Troubetskoï*, Florenski*, Boulgakov*. L'I., pour la conscience orthodoxe,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

c'est avant tout un récit en images sur des événements de l'histoire sainte, ou la vie d'un saint, c'est-à-dire pratiquement une représentation réaliste, une illustration. Et ce qui est mis ici au premier plan, c'est la fonction d'expressivité psychologique de l'I. : non seulement faire le récit d'événements appartenant à un temps révolu, mais susciter dans le spectateur des sentiments de communion, de commisération, de compassion, d'attendrissement, d'admiration, etc. et, en accord avec ceux-ci, un effort pour imiter les personnages représentés. À cela s'associe la fonction morale de l'I. : former, en celui qui la contemple, une attitude intérieure d'amour et de compassion, adoucir les âmes humaines, embourbées dans les vanités du quotidien et endurcies. C'est pour cela que, dans la conscience orthodoxe, l'I. est l'indicateur et le véhicule du principe moral majeur du christianisme – un amour universel pour tous les hommes, comme conséquence de l'amour de Dieu envers eux et des humains envers Dieu. L'I. est aussi une image picturale, qui par sa vive splendeur embellit le temple et doit communiquer une joie spirituelle à ceux qui la contemplent. Comme l'I. témoigne d'événements non point quotidiens, mais uniques, miraculeux et qui sont présentés dans leur portée universelle, il n'y a place en elle pour rien de fortuit, de futile, de passager ; c'est une image universalisée, laconique. Du point de vue orthodoxe, l'I. opère comme l'*eidos* (image, aspect) intemporel d'un événement accompli ou d'une personne concrète, comme l'image visuelle qui a présidé à sa conception par le Créateur, qui a été perdue dans la Chute et qui doit être recouvrée après la résurrection d'entre les morts. C'est comme l'empreinte du sceau divin sur les destinées de l'humanité. Et cette empreinte s'est manifestée par excellence dans le Verbe divin fait homme. De là vient un certain recours au trompe l'œil, un certain « photographisme » de l'I., car en elle, suivant la conviction des Pères de l'Église, il y a le gage et le témoignage de la réalité et de l'authenticité de l'incarnation divine. Dans la définition du VIIe Concile œcuménique il est stipulé que la représentation picturale de Jésus Christ « sert de confirmation au fait que le Dieu-Verbe s'est fait homme en vérité et non en fiction ». L'I. n'est pourtant pas comme la représentation du visage du Christ historique simplement terrestre, sujet à des modifications d'un instant à l'autre, mais comme l'empreinte de sa face idéale, pré-éternelle. En elle, comme le pensait Théodore le Studite, cette face, ou cette « image visible » originelle nous paraît même plus perceptible que sur le visage du Christ historique. Aussi l'I. est-elle symbole. Elle ne se contente pas de représenter, elle exprime ce qui pratiquement, ne se prête pas à représentation. Dans l'image iconique du Christ s'ouvre au regard spirituel du croyant la personne du Dieu homme, doté de deux natures « unies sans confusion » et « distinctes sans séparation » – la divine et l'humaine – ce qui est fondamentalement inaccessible à l'entendement humain, mais qui est transmis symboliquement par l'I. Renvoyant aux phénomènes spirituels et irreprésentables du monde d'En-haut, l'I. a vocation d'élever vers ce monde l'intelligence et l'esprit de celui qui la contemple et de l'unir à lui. Elle est l'objet d'une contemplation prolongée et approfondie, elle est la route vers la méditation et l'élévation spirituelle. Dans l'I. sont représentés le passé, le présent et l'avenir du monde orthodoxe. Elle échappe fondamentalement au temps et à l'espace. Le croyant atteint en elle ce cosmos spirituel éternel dont l'acquisition constitue le but de la vie de tout orthodoxe. À travers l'I. se réalise l'unité du terrestre et du céleste, l'assemblée de toutes les créatures devant la face du Créateur. C'est ainsi que l'I. est le symbole et l'incarnation de la *sobornost**. C'est de plus un symbole sacral ou liturgique, revêtu, pour la conscience orthodoxe, de la force, de l'énergie, de la sainteté du personnage ou de

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

l'événement de l'histoire sainte représentés sur l'I. Cet effet de l'I. est conditionné par la ressemblance même, par la conformité de l'image à son archétype (d'où le penchant de l'iconographie pour le trompe l'œil) et à son titre, au nom qu'elle porte. Elle est, par essence, antinomique ; elle est l'expression de l'inexprimable et la représentation de l'irreprésentable. Les archétypes antiques du miroir comme constituant réellement le prototype (tradition hellénique), et du nom comme porteur de l'essence de celui qui est nommé (tradition du Proche-Orient), ont trouvé dans l'I. une unité antinomique. Dans la mesure où l'I. manifeste réellement son prototype, sa fonction se situe dans la vénération et dans le miracle. Le croyant se comporte à l'égard de l'I. comme à l'égard de son archétype même, il la vénère comme le personnage représenté lui-même (« l'Honneur rendu à l'image se transmet au prototype » – telle était la conviction des Pères de l'Église) et il reçoit d'elle une aide spirituelle, comme de l'archétype lui-même. L'I., en conséquence, est une image pour la prière. Le croyant prie devant elle comme devant l'archétype lui-même, lui découvre son âme dans une confession pleine de confiance, dans la demande ou dans l'action de grâce. Dans l'I. vit la tradition de l'Église sous la forme de l'art, avec, pour support principal, le canon iconographique. En lui, en tant que forme spécifique intérieure de la création, sont conservés les principes, les techniques et les particularités du langage artistique de l'iconographie, qu'a découverts au fil des siècles la pratique spirituelle et artistique de l'orthodoxie. De là l'extrême concentration dans l'I. de moyens artistiques et esthétiques qui fait d'elle un produit de l'art pictural dans lequel le contenu profondément spirituel est transmis par des moyens exclusivement artistiques – couleur, composition, ligne, forme. Dans l'I. est incarné, avec l'éclat le plus intense qui soit, selon l'expression de Boulgakov*, « la sainte corporéité spirituelle ». L'entéléchie (la perfection) corporelle vers laquelle tend intuitivement tout art authentique est réalisée dans l'I. au degré le plus plein et – pour la conscience orthodoxe – au degré optimal. Dans l'I. est en quelque sorte dépassée l'éternelle antinomie de la culture « spirituel-corporel » car en elle (nous avons à l'esprit l'I. classique à l'époque de son épanouissement – fin du XIVe-début XVe s. pour la *Rous***), le spirituel trouve son incarnation absolue dans la matière, dans le monde créé, révèle sa beauté visuellement accessible. Cela témoigne en fin de compte du caractère sophianique de l'I. (Cf. Sophiologie*). Elle est sophianique aussi parce que tout ce qui a été énuméré d'elle ici et beaucoup d'autres choses encore, qui ne se laissent pas décrire par des mots, est inclus dans une certaine intégralité inaccessible à l'esprit, ce qui signifie pour la conscience religieuse qu'à sa création participe la *Sophia* elle-même, la Sagesse Divine.

ÉTUDES : *Filosofiâ russkogo religioznogo iskusstva*, *XVI-XX vv. Antologiâ*, M., 1993 ; Trubeckoj E., *Tri očerki o russoj ikone*, M., 1991 ; du même auteur : « Ètûdy o russkoj ikonopisi », in : *Izbr. proizv.*, Rostov/Don, 1998 ; Florenskij P. A., *Ikonostas*, M., 1994 ; en franç. : *La Perspective inversée*, *L'Iconostase*, L'Age d'Homme, 1992 ; Bulgakov S. N., *Ikona i ikonopočitanie*, P., 1931 ; en franç. : *L'Icône et sa vénération*, L'Age d'Homme, 2000 ; Uspenskij L. A., *Bogoslovie ikony pravoslavnoj cerkvi*, P., 1989 ; en franç. : Ouspensky L., *Théologie de l'icône*, P. (Cerf), 1980 ; Byčkov V. V., *Russkaâ srednevekovaâ èstetika, XI-XVII veka*, M., 1992 ; du même auteur : *Duhovno-èstetičeskie osnovy russkoj ikony*, M., 1995.

V. V. Bytchkov / Trad. R. Marichal

IDÉAL-RÉALISME – doctrine ontologique, apparue dans la philosophie russe au début du XXe s. C'est dans l'intuitionnisme* de N. Losski* et de Frank* qu'elle a connu ses principaux développements. Historiquement, elle remonte au Platon des dernières années, à Plotin, et également à la dialectique aristotélicienne de la matière et de

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

la forme. Conformément à cette théorie, l'être est fait de deux régions inégales en valeur et qualitativement opposées – le réel et l'idéal. Coïncidant sur un grand nombre de points, l'I.R. de Losski et celui de Frank se différenciaient par leur façon de formuler les différentes catégories et par leur degré d'élaboration. La conception de Losski était relativement plus détaillée et fondée du point de vue métaphysique. Frank assimilait l'être réel à la réalité empirique considérée comme une somme de « réalités concrètes » : les « choses », les « êtres », les « processus ». Losski sous-entendait sous l'être réel le domaine plus rigoureusement délimité des « entités concrètes », et également des « événements » et des « actes » d'ordre matériel et psychique. Suivant sa doctrine personnaliste, il excluait de la composition de l'être réel tout l'univers des « êtres ». Contrairement à lui, Frank, en règle générale, ne se servait pas de définitions spatiales dans la description de la nature ontologique des deux niveaux de l'être. Il définissait l'être réel comme « concret/temporel », estimant que le temps est le seul « signe spécifique du courant qui emporte, dans leurs transformations réelles, les phénomènes concrets qui surgissent, durent et s'anéantissent », et que l'opposé du temps, c'est-à-dire « l'extra-temporel, est de même le signe de l'être idéal, immobile et invariable ». Il rattachait à la sphère de l'idéal des éléments de l'être tels que « 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, liés par une relation ayant une force extra-temporelle, que les jugements formulés par ex. dans "deux et deux font quatre" ou "le rouge est une couleur"… » (Frank S. L., *Œuvres* [*Soč.*], p. 267, cf. bibl.). D'après Losski, à l'être idéal se rapporte tout « ce qui n'a pas de forme temporelle et spatiale », ce qui est au-dessus des événements « qui s'accomplissent à des moments divers et en différents endroits de l'espace ». L'être idéal était divisé par Losski en « abstrait-idéal » et « concret-idéal ». Dans la composition de la première sous-catégorie entraient les « lois » et les « relations innombrables » dont est tissée la multiplicité du monde, par ex. les relations de « ressemblance et différence » entre éléments du monde, « qualitatives », « spatio-temporelles », « d'égalité », « d'appartenance, de causalité, de réciprocité, de moyen et de but, etc. ». En outre, Losski en arrivait à la conclusion paradoxale, mais logique du point de vue de l'I.R., sur « l'extra-spatialité » de l'espace lui-même et « l'extra-temporalité » du temps comme tel. « Les lois des formes idéales » (lois mathématiques, lois des nombres, des formes spatiales, etc.) ne dépendent pas de la volonté de l'homme et des autres êtres ; avec une nécessité objective ils s'incarnent dans tout processus réel. L'un des buts principaux de l'I.R. était de surmonter le vieux dualisme platonicien entre le royaume des idées et le monde des choses, conformément auquel les idées étaient situées dans un espace « par-delà les cieux ». Du point de vue de Frank, « l'être extra-temporel ne s'oppose pas au temporel comme un royaume matériel détaché de lui et fermé sur soi » ; « ils se recouvrent entièrement – aucun n'est pensable sans l'autre ». Dans la question sur l'origine des deux formes de l'être, les idéaux-réalistes rejetaient de la même façon et l'enseignement du matérialisme sur le caractère premier de la réalité objective, qui ensuite, sous une forme idéalement généralisée se reflèterait dans la conscience, et la doctrine de « l'idéalisme ontologique » sur le monde réel comme résultant d'un principe abstrait-idéal (par ex. le panlogisme de Hegel). L'I.R. était également dirigé contre les théories kantiennes-positivistes, dans lesquelles les structures idéales de l'être étaient proclamées produit entièrement subjectif de l'activité de l'esprit

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

humain. Chez Frank, la source première de l'être idéal et réel remontait directement à un principe premier suprême, métaphysico-religieux, compris irrationnellement. Pour lui les deux formes de l'être « sont des résultantes de l'être absolu », qui apparaît en qualité « d'unité des moments de l'éternité et du devenir » et n'ont comme seule signification que d'être « deux expressions relatives et partielles de cette unitotalité* originelle ». À la différence de l'I.R. de Frank, le système de Losski supposait toute une série de maillons ontologiques intermédiaires, en fin de compte éloignant considérablement Dieu d'une participation directe à la vie du monde matériel-objectal. Ce n'est pas le principe suprême Absolu lui-même qui y apparaît comme le créateur des « lois des formes idéales », mais la substance suprême universelle (l'Esprit), qui par l'intermédiaire de ces formes introduit dans l'activité vitale de l'organisme du monde l'ordre et le système, « donne à la multitude des êtres et des événements le caractère d'un cosmos et non d'un chaos ». En même temps les lois et les relations idéales en elles-mêmes sont privées de toute activité édificatrice, créatrice. Pour expliquer de quelle source a surgi le monde spatio-temporel, estimait Losski, « il est indispensable de trouver maintenant un troisième principe qui soit au-dessus de l'être réel et de l'être abstrait-idéal, de trouver un agent… ». En qualité de « troisième principe », générant directement toute la diversité de l'être réel, apparaissent chez lui des êtres concrets-idéaux, formant un autre genre d'être idéal à côté de l'être abstrait-idéal. Ces êtres sont créés par Dieu. Parmi eux, on trouve, par ex. le « moi » spirituel de l'homme, du cristal, de la planète, de l'atome, etc. Chaque agent substantiel* ainsi concrètement temporel possède une force créatrice « grâce à laquelle il édifie, génère, fait entrer dans la composition de l'être réel l'événement » de caractère psychique ou corporel. L'être réel est la manifestation externe de l'activité vitale des êtres spirituels, la somme de leurs corps physiques, la réalisation matérielle de leurs aspirations. « … Il convient de reconnaître, écrivait Losski, que le monde entier, même matériel, est la création de l'esprit ou des êtres semblables à l'esprit (concrets-idéaux) » (Losski N.O., *Le monde comme totalité organique* [Mir kak organičeskoe celoe], in : *Œuvres choisies* [Izbrannoe], p. 373, cf. bibl.). Ainsi, les sujets concrets-idéaux assument dans l'I. R. de Losski les fonctions ontologiques de « causes agissantes » et de « porteurs » des processus réels, mais également de « porteurs des formes idéales-abstraites », dans la mesure où toutes les actions qu'ils exercent ont un caractère formé. Dans la suite, Losski a élaboré une appellation plus complète de son I.R. « Le mieux est de désigner la compréhension du monde indiquée plus haut par les termes d'idéal-réalisme concret organique (l'être réel existe sur la base de l'idéal). Cette vision du monde reconnaît l'existence de nombreux royaumes de l'être réel – processus mécaniques, physiologiques et relevant du psychisme individuel, sociaux, etc. Malgré la diversité de ces processus quant à leur qualité et place dans le temps et dans l'espace, tous, étant réunis par des principes idéaux supra-temporels et supra-spatiaux, forment le tout et l'unité du cosmos qui a un unique sens » (Losski N. O., *Le matérialisme dialectique en URSS* [Dialektičeskij materializm v SSSR], p. 12-13, cf. bibl.).

Études : Losskij N. O., *Mir kak organičeskoe celoe*, in : *Izbrannoe*, M., 1991 ; du même auteur : *Svoboda voli*, *Ibid.* ; *Tipy mirovozzrenij. Vvedenie v metafiziku*, P., 1931 ; *Dialektičeskij materializm v SSSR*, P., 1934 ; Frank S. L., *Predmet zaniâ. Ob osnovah i predelah otvlečennogo znaniâ*, Pg., 1915 ; du même auteur : Nepostižimoe. *Ontologičeskoe vvedenie v filosofiû religii*, in : *Soč.*, M., 1990 ; en franç. : *L'inconcevable*, P., 2007.

N. N. Startchenko / Trad. F. Lesourd

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

IDÉE RUSSE – terme philosophique introduit par Vl. Soloviov* en 1887-1888 et largement utilisé par les philosophes russes de la fin du XIXe et du début du XXe siècle (E. Troubetskoï*, Rozanov*, Ivanov*, Frank*, Fédotov*, I. Ilyine*, Berdiaev*, etc.) pour interpréter la conscience russe, la culture, la destinée nationale et universelle de la Russie, son héritage chrétien et son avenir, les voies qui devaient conduire à l'union des peuples et à la transformation de l'humanité. Soloviov conçoit l'i.r. au moment où il abandonne les espérances (proches des idées slavophiles – cf. Slavophilisme*) qu'il avait fondées au début de son œuvre sur le peuple russe comme porteur de la future renaissance religieuse et sociale de toute la chrétienté. Depuis 1883, Soloviov avait l'idée d'une Église universelle. En 1888, à P., dans le salon de la princesse Sayn-Wittgenstein, il donne une conférence intitulée « l'idée russe », consacrée à la question du « sens de l'existence de la Russie dans l'histoire universelle » (elle ne fut publiée en russe qu'en 1909, dans la revue *Voprosy filosofii i psikhologii.* Selon Soloviov, ni l'État, ni la société, ni la religion, pris séparément, n'expriment l'i.r. Tous les membres de cette « trinité sociale » sont intrinsèquement liés les uns aux autres et en même temps sont « inconditionnellement libres ». L'essence de l'i.r. coïncide avec la transformation chrétienne de la vie, construite sur les fondements de la vérité, du bien et de la beauté. Pour l'i. r., selon Soloviov, il ne sert à rien de souligner telle ou telle orientation ethnique, y compris celle qui découle du panslavisme* (en cela, Soloviov est proche de Léontiev*). Soloviov juge vain l'espoir, formulé en son temps par Krijanitch*, de voir l'orthodoxie participer à l'unification du monde slave. Surtout si l'on considère que dans les régions de l'Europe les plus sensibles pour la Russie (Pologne, Croatie), les Slaves sont de confession catholique. Aussi Soloviov en appelle-t-il à l'union des Slaves orientaux et occidentaux dans le cadre d'une théocratie universelle. La formulation de l'i.r. par Soloviov correspondait à tout le système de sa philosophie de l'unitotalité* et, parallèlement à l'idée de la « réceptivité universelle » de l'âme russe chez Dostoïevski*, elle joua un rôle important dans le développement de la philosophie russe, servant de fondement à l'essor culturel de la Russie au début du XXe s. Proche disciple de Soloviov, E. Troubetskoï refuse également d'identifier l'idée nationale au messianisme. Dans l'article « L'ancien et le nouveau messianisme national » [Staryj i novyj nacional'nyj messianizm] (1912), il note que chaque nation et chaque culture possède ses particularités (la « langue naturelle »). Mais, indépendamment de celles-ci, il existe l'héritage commun de l'humanité, la « langue de feu » universelle, accessible « aux plus grands prédicateurs, aux créateurs de l'art et aux penseurs ». Pour Troubetskoï, la racine chrétienne précède toujours « le tronc et les branches » de l'arbre-humanité, et la mission de la Russie n'est pas d'« unir tout le monde slave », mais de réaliser seulement « l'une des catégories nécessaires de la chrétienté ». Selon la définition de Viatcheslav Ivanov*, l'i.r. ne contient aucun « fatalisme », ou « égoïsme national », et apparaît comme « l'autodétermination de l'âme nationale toute entière rassemblée au nom de l'accomplissement de l'universel. » L'union « de l'intime et de l'universel » [rodnogo i vselenskogo] représente justement chez Ivanov l'idée de l'universalisme chrétien qui se déploie dans l'histoire universelle en lui conférant un sens religieux (« Sur l'idée russe », [O russkoj idee], 1909). Dans les années 1910, le genre désormais classique de l'i.r. est définitivement constitué, et de nombreux *leaders* intellectuels lui consacreront leurs œuvres. Il se distingue par son caractère imagé, sans lien avec une quelconque définition « scientifique » univoque. Un apport particulièrement remarquable est celui de Rozanov*, avec le

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

style philosophico-littéraire d'*Esseulement* [Uedinënnoe] (1912), de *Feuilles tombées* [Opavšie list'â] (1913) et de *L'Apocalypse de notre temps* [Apokalipsis našego vremeni] (1917-1918). Rozanov a traduit la diversité contradictoire du caractère russe, ramenant la traditionnelle opposition « Russie-Occident » de la sphère de l'abstraction au niveau de la vie, dans l'orthodoxie et dans la famille. Dans les œuvres qui précèdent immédiatement la révolution d'Octobre et qui la suivent, Rozanov critique l'universalisme chrétien de Soloviov et de ses disciples, qui ont introduit dans la littérature l'image de la « pan-humanité » de l'homme russe, dont l'âme souffre pour le monde, mais qui se préoccupe peu de la Russie : « Nous avons toujours combattu sous le signe de l'européanisme, fuyant toute couleur nationale, considérant celle-ci comme la marque d'une vision étriquée, d'une superstition, d'une routine, d'une arriération » (*Feu noir* [Čërnyj ogon'], 1917, in : *Fugacité* [Mimolëtnoe]). La Révolution, perçue par Rozanov comme un châtiment pour les péchés du peuple et de l'intelligentsia*, comme « l'apocalypse de notre temps », était au contraire interprétée par les partisans de l'eurasianisme* comme un privilège d'un genre particulier. Car elle est, d'une part, l'aboutissement de l'européanisation de la Russie par Pierre Ier, et, d'autre part, le témoignage « de la séparation du destin de la Russie d'avec les destinées de l'Europe et de leur antagonisme » (*Sur les chemins. Profession de foi des eurasiens* [Na putâh. Utveržden ie evrazijcev], Berlin, 1922). Selon Karsavine*, principal philosophe de l'eurasianisme, l'i.r. comprise par Soloviov et Dostoïevski comme idéal social et religieux orienté vers l'avenir, doit être interprétée de manière plus étroite et plus précise comme concrétisation du « sujet de la culture et du principe de l'État russes » (*L'Orient, l'Occident et l'idée russe*, [Vostok, Zapad, i russkaâ ideâ], Petrograd, 1922). Les eurasiens furent les initiateurs d'une nouvelle théorie pluridisciplinaire, une « science de la Russie », pluridisciplinaire [rossievedenie], conjuguant les efforts des philosophes, des spécialistes de la société, et des naturalistes (*Recueil eurasien. Politique. Philosophie. Science de la Russie.* [Evrazijskij sbornik. Politika. Filosofiâ. Rossievedenie], VI, 1929). L'i.r. trouve là une définition plus concrète et plus diversifiée, à la fois culturologique, ethnographique et « géosophique » (terme créé par les eurasiens) : « La culture dont a toujours vécu le peuple russe […] représente une grandeur tout à fait particulière, que l'on ne peut inclure sans préjudice dans un groupe plus large de culture ou dans une aire culturelle » (*Exode vers l'Orient. Pressentiments et faits accomplis. Profession de foi des eurasiens* [Ishod k Vostoku. Predčuvstviâ i sveršeniâ. Utveržden ie evrazijcev], Sofia, 1921). N. Troubetskoï*, fondateur de l'eurasianisme, soulignait le caractère fécond, pour la Russie, de « l'occidentalisme économique » consistant à suivre le modèle économique occidental, mais il condamnait en même temps le « cosmopolitisme » et l'« internationalisme » comme autant de formes, inacceptables pour la Russie, d'un élan erroné vers une culture humaine globale. La réalisation de l'i.r. chez les eurasiens incluait le problématique « élément touranien ». Dans cette perspective, Berdiaev* qualifiait les eurasiens de partisans de l'« idée liée à l'héritage des Mongols et de Gengis Khan », plutôt que de l'idée des « espérances spirituelles russes ». Certains eurasiens supposaient que le développement de l'originalité de la Russie et la manière dont elle se démarquait spirituellement de plus en plus de l'Europe seraient miraculeusement matérialisés par l'évolution progressive du système soviétique vers le nationalisme russe. Ces espoirs utopiques étaient manifestement liés à une interprétation particulière de la Nouvelle politique économique (NEP). L'émigration russe (Berdiaev, Fédotov*, etc.)

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

rattachait les eurasiens aux représentants de la « conscience post-révolutionnaire ». I. Ilyine*, principal théoricien du principe de l'État dans l'i. r., n'adhérait pas à l'« étatisme utopique », considérant les révolutions de Février et d'Octobre comme des catastrophes pour l'idée étatique traditionnelle russe qu'était la monarchie. L'objectif premier d'Ilyine était de réhabiliter les valeurs du conservatisme* et d'asseoir le nationalisme et le patriotisme russes, compris néanmoins comme des phénomènes non pas politico-idéologiques, mais spirituels et culturels. Ilyine a donné une large interprétation de l'i.r. comme quintessence de la spiritualité russe, affirmant que ses traits essentiels ont pris forme durant le processus séculaire de création propre au peuple et que, en ce sens, « l'âge de l'i.r. est l'âge de la Russie elle-même ». Sans polémiquer directement avec Dostoïevski et Soloviov, Ilyine s'est cependant prononcé contre l'« internationalisme chrétien » dans lequel les Russes sont un peuple « universel » d'un genre particulier, appelé non pas à élaborer sa propre culture, originale, avec sa créativité spécifique, mais « à transformer et à assimiler toutes les cultures étrangères » (« La voie du renouvellement spirituel » [Put' duhovnogo obnovleniâ], in : *La voie vers l'évidence* [Put' k očevidnosti]*). L'universellement humain, la conscience chrétienne, selon Ilyine, peut être trouvé non point grâce à l'« internationalisme » et l'« antinationalisme », mais en descendant vers « ses profondeurs spirituelles et nationales » jusqu'au niveau où « vit la spiritualité perçue par tous les siècles et tous les peuples » (*Ibid.*). La forme la plus accomplie du genre classique de l'i.r. est le livre de Berdiaev, *L'Idée russe. Problèmes essentiels de la pensée russe au XIXe et au début du XXe siècle* [Russkaâ ideâ. Osnovnye problemy russkoj mysli XIX veka i načala XX veka] (P., 1946). Berdiaev, au fond, exprimait son désaccord avec Soloviov. Sans rejeter la dimension et les perspectives chrétiennes de l'i. r., il affirmait l'existence des intérêts nationaux, spirituels et métaphysiques de la Russie, ce qui, dans sa pensée, constitue le bilan essentiel de la dernière étape du développement de la pensée russe : « La pensée russe, les recherches russes de la fin du XIXe siècle et du début du XXe témoigne de l'existence d'une i.r. qui correspond au caractère et à la vocation du peuple russe » (*De la Russie et de la culture philosophique russe* [O Rossii i russkoj filosofskoj kul'ture]. Il s'agit, dans ce livre, de la spécificité de la voie russe dans le domaine du développement civilisationnel et culturel. Berdiaev avait acquis la conviction que la culture occidentale avait accompli, intellectuellement et logiquement, le stade humaniste de son existence. L'humanisme tend ensuite soit vers le haut, vers le Royaume de Dieu, soit vers le bas, vers celui de l'antéchrist. La Russie, quant à elle, n'a pas su accueillir l'humanisme néo-européen, avec sa logique formelle, sa « médianité [seredinnost'] séculaire ». Selon Berdiaev, « les Russes sont soit des nihilistes, soit des apocalypsistes ». Le nihilisme*, incarné par le bolchevisme, a triomphé en Russie, mais précisément par le radicalisme propre à l'esprit russe les bolcheviques étaient plus proches du peuple que les intellectuels libéraux. C'est pourquoi le bolchevisme est la destinée de la Russie, une part d'elle-même. Espérer le renverser relève du même matérialisme, puisque le communisme doit être vaincu non pas matériellement, mais spirituellement, par un long processus de repentir et de renaissance. Cette dernière commencera non pas par un retour en arrière, vers un humanisme qui n'a jamais eu lieu en Russie, mais par une progression vers le temps du Saint-Esprit, vers un nouveau communautarisme**. L'analyse de la métaphysique de l'esprit national russe par Berdiaev se caractérise par la perception de l'histoire intellectuelle comme intégrité, sans coupures et sans interruptions dans son déve-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

loppement intrinsèque. Dans le chapitre 10 de *L'Idée russe*, Berdiaev range côte à côte Pierre Ier, les décembristes* et Radichtchev*, Biélinski* et Pouchkine*. Dostoevski et Gogol*, les slavophiles et Tiouttchev*, Soloviov, Tolstoï*, Herzen*, Rozanov, Tchernychevski*, Pissarev* et Lénine*, Kropotkine* et Bakounine*, Mikhaïlovski*, Léontiev, Fiodorov*, et la renaissance culturelle du début du XXe s. Il y a là, bien sûr, une grande part de subjectivité, et les jugements de Berdiaev reflètent ses goûts et ses engouements métaphysiques personnels. Néanmoins, toutes les figures évoquées sont des éléments de l'i.r. dont ils font partie intégrante. L'ouvrage de Berdiaev, tout comme en son temps le texte de Soloviov, fut incontestablement novateur. Après la Seconde Guerre mondiale, il était la première synthèse entièrement consacrée à l'histoire de la pensée russe. Plus tard parut *L'Histoire de la philosophie russe* [Istoriâ russkoj filosofii], de Zenkovski*, sans toutefois que l'on pût immédiatement l'adapter pour le lecteur occidental qui ignorait pratiquement tout de la culture philosophique russe. Le livre de Berdiaev, plus populaire, parut dès 1947 dans une traduction anglaise remarquée. Il constituait une contribution importante à l'étude du mouvement des idées en Russie que les travaux d'A. Koyré ou A. Gratieux avaient déjà contribué à faire connaître en Occident. Il fut souvent imité. Une grande partie des historiens et des essayistes occidentaux puis russes virent dans le livre de Berdiaev une sorte d'« invitation au subjectivisme » dans l'interprétation de la pensée russe, y compris de l'i.r. Les parallèles, les images et les comparaisons, qui, dans le contexte du livre, avaient une charge métaphysique particulière, furent interprétés par certains auteurs de manière littérale et transformés en constructions scientistes politologiques ou futurologiques qui ne correspondaient pas au contenu historiosophique authentique de la notion d'i.r. Le philosophème religieux de l'i.r. porte le sceau de l'originalité de l'esprit métaphysique propre à ses concepteurs classiques, de Soloviov à Berdiaev et Ilyine, et reflète l'expérience plus que séculaire des discussions que ce philosophème a alimentées et qui survivent à l'heure actuelle.

ÉTUDES : Zen'kovskij V. V., *Russkie mysliteli i Evropa. Kritika evropejskoj kul'tury u russkih myslitelej*, P., 1955 ; *O Rossii i russkoj filosofskoj kul'ture. Filosofy russkogo posleoktâbr'skogo zarubez'â*, M., 1990 ; Losskij N. O., « Harakter russkogo naroda », in : Losskij N. O., *Usloviâ absolûtnogo dobra*, M., 1991 ; *Rossiâ glazami russkogo* (contient « Russkaâ ideâ » de V. Solov'ev), SPb., 1991 ; *Russkaâ ideâ*, M., 1992 ; *Russkaâ ideâ i sovremennost'*, M., 1992 ; Bessonov B., *Russkaâ ideâ, mify i real'nost'*, M., 1993 ; *Rossiâ meždu Evropoj i Aziej. Evrazijskij soblazn*, M., 1993 ; Serbinenko V. V., *Vladimir Solovi'ev. Zapad, Vostok i Rossiâ*, M., 1994 ; Vančugov V., *Očerk istorii filosofii « samobytno-russkoj »*, M., 1994 ; *N.A. Berdâev. Pro et contra*. Anthologie, SPb., 1994, I ; Gulyga A. V., *Russkaâ ideâ i eë tvorcy*, M., 1995, 2003 ; Koyré A., *La philosophie et le problème national en Russie au début du XXe s.*, P., 1929, 1976 ; Gratieux A., *A.S. Khomiakov et le mouvement slavophile*, I et II, P., 1939 ; Špidlik T., *L'Idée russe : une autre vision de l'homme*, Fates, 1994 ; Billington J. M., *The Icon and the Axe. An Interpretative History of Russian Culture*, N.Y., 1966.

M. A. Masline / St. Viellard

IGNATI (Briantchaninov) (1807, Pokrovskoïé, gouv. de Vologda-1867, monastère Nicolo-Babaïévski, gouv. de Kostroma) – écrivain, théologien, canonisé en 1988 par l'Église orthodoxe russe. Dès 15 ans, il songe à la vie monastique. Il fait ses études à l'École Supérieure du Génie, où il vient à douter de la valeur de la science pour l'esprit. À la Laure Saint-Alexandre Nevsky, il fait la connaissance du P. Léonide (Nagolkine), futur initiateur du mouvement des *starets*** d'Optino*. Après un bref service à la citadelle de Dunabourg, il quitte la carrière militaire en 1827 avec le grade

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

de lieutenant. Il entreprend alors, avec son ami Tchikhatchov, un pèlerinage de monastère en monastère. En 1831, il prend l'habit monastique et en 1833, est promu au rang d'abbé du monastère, encore en chantier, de Pelchemsk dans le gouvernorat de Vologda. En 1834, sur décision de Nicolas Ier, il devient supérieur de la Solitude** de la Trinité-Saint-Serge près de SPb., est élevé à la dignité d'archimandrite**. Il fait renaître ce couvent dans lequel il va passer 23 ans et composer la plupart de ses œuvres, entre autres le *Livre des Pères* (*Choix de sentences des saints moines et de récits de leurs vies…* [Otečnik], cf. infra). En 1857, il devient évêque du Caucase et de la mer Noire, mais en 1861 il se retire au monastère Nicolo-Babaïévski (litt. : St. Nicolas des Rames). L'essentiel de sa doctrine spirituelle est exposée dans les deux volumes des *Expériences ascétiques* [Asketičeskie opyty] (SPb., 1865). Son talent d'écrivain se manifeste particulièrement dans ses miniatures poétiques contemplatives « L'océan de la vie » [Žitejskoe more], « Sur les larmes » [O slezah], « De la pureté » [O čistote], « Cimetière » [Kladbiče], « Conscience » [Sovest'], etc. Son anthropologie orthodoxe repose sur les écrits patristiques. Dans son enseignement sur le salut, il accorde une importance particulière à l'idée de la régénération spirituelle et morale de l'homme. C'est l'acte sublime de la rédemption accomplie par le Christ qui en constitue la condition objective, à laquelle répondent, de la part du sujet, libre engagement, conscience, foi et détermination à porter sa croix la vie durant. La conscience est vue comme le révélateur de la liberté spirituelle de l'homme et de son état moral, elle est comparée à un livre qui contiendrait la connaissance de soi. Par essence elle est une capacité de l'esprit humain à distinguer le bien du mal plus clairement que l'intelligence, que la loi naturelle qui dirigeait l'homme avant l'apparition de la loi écrite. On connaît la lettre d'I. sur le livre de Gogol* *Pages choisies de la correspondance avec des amis* [Vybrannye mesta iz perepiski s druz'âmi], conservée dans une copie du *starets* Macaire d'Optino. « On voit bien un homme converti à Dieu de toute l'ardeur de son cœur. Mais cela ne suffit pas à faire une religion… Le livre dégage à la fois lumière et ténèbres. Les conceptions religieuses de Gogol ne sont pas définies, elles obéissent à une inspiration du cœur, instinctive, spontanée, psychique mais pas spirituelle ». Deux œuvres théologiques d'I. ont une portée philosophique : Le *Sermon sur la mort* [Slovo o smerti] (1863) et *Complément au « Sermon sur la mort »* [Pribavlenie k *Slovu o smerti*] Faisant référence à Macaire l'Égyptien et à d'autres Pères de l'Église il affirme qu'il y aurait, dans les anges une âme et un esprit faits d'un certain corps éthéré, et ne reconnaît qu'au seul Dieu infini l'incorporéité. Cette thèse souleva une polémique acharnée (voir par exemple la recension du prêtre P. Matvéïévski sur le *Sermon sur la mort* in : *Strannik*, 1863, sept., IIIe partie, p. 26 – 36). I. y basait son affirmation sur une critique de la distinction cartésienne de la matière et de l'esprit : « Descartes ne voit aucune liaison, aucune affinité […] entre l'esprit et la matière ». Les théologiens occidentaux et les critiques russes, suivent, d'après I., l'opinion de Descartes. Florovski* note le caractère problématique de la conception qu'I. a de la résurrection* : si en effet l'âme après la mort conserve son corps éthéré, pourquoi devrait-elle revenir dans un corps plus grossier ? I. se prononçait pour une alliance de la théologie et des sciences positives et, plaçant plus haut que tout les mathématiques et la chimie, il se référait à la théorie mathématique de l'infini pour éclairer les relations de la créature avec le Créateur. Il considérait l'univers et ses éléments constitutifs comme des nombres. Tout ce qui existe dans la nature est soumis au changement, comme les nombres ; seul échappe au changement l'infini, qui représente un être unique, contrairement aux

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

multiples phénomènes du monde visible. Ce qui, pour I., est la philosophie authentique, c'est une synthèse entre les connaissances apportées par les sciences positives et la conception orthodoxe de l'exploit spirituel. Parlant de la nécessité de connaître les mathématiques pour être philosophe, il faisait référence à Platon (voir *Œuvres* [Soč.], infra, p. 122-125). I. est auteur d'une « confession » autobiographique, *Mes lamentations* [Plač moj] (SPb., 1865).

Œuvres : *Soč. episkopa Ignatiâ Brânčaninova*, SPb., 1865-1867, I-IV ; 3-e éd. SPb., 1905, I-V (repr., M., 1991) ; *Otečnik, sostavlennyj episkopom Ignatiem* (Brânčaninovym, 3-e éd. SPb., 1891 (repr., M., 1992).

Études : Ep. Feofan (Govorov), *Duša i angel ne telo, a duh*, M., 1891 ; Afanas'ev V., Voropaev V., « Svâtitel' Ignatij Brânčaninov i ego tvoreniâ », in : *Literaturnaâ učeba*, 1991, N° 4 (contient des fragments de *Asketičeskie opyty*) ; Sokolov L., *Episkop Ignatij. Ego žizn', ličnost' i moral'no-asketičeskie vozzreniâ*, Kiev, 1915, I-II ; Florovskij G., *Puti russkogo bogosloviâ*, P., 1937 ; Vilnius, 1991, p. 393-396.

A. P. Kozyrev / Trad. R. Marichal

ILIENKOV Ewald (1924, Smolensk-1979, M.) – philosophe et polémiste. Participe à la Seconde Guerre mondiale. Après des études de philosophie à l'Univ. de M., travaille à l'Inst. de philosophie de l'Acad. des Sciences de l'URSS*. La publication de son livre *La dialectique de l'abstrait et du concret dans le « Capital » de Marx* [Dialektika abstraktnogo i konkretnogo v *Kapitale* Marksa] (1960) entraîne un regain d'intérêt chez les philosophes soviétiques pour une théorie de la dialectique marxiste pensée comme une logique. Il contribue à élever la pensée philosophique marxiste d'obédience soviétique à un niveau théorique plus exigeant dès lors qu'il devient impératif de forger le système conceptuel des catégories de la logique dialectique. C'est que l'action réciproque de l'abstrait et du concret est, pour I., la loi fondamentale de la réfraction théorétique de la réalité dans la conscience humaine. Chez I. ces concepts expriment les formes générales du développement de la nature, de la société et de la pensée, ce qui en fait les catégories universelles de la dialectique. Il ne s'agit là ni d'un trait qui serait la propriété exclusive de la pensée face à la réalité ni du même trait, seulement inversé, de la réalité face à la pensée, mais de l'élément actif qui produit l'unité (l'identité) dans le mouvement de ces instances contraires. Le concret, pour I., est défini, conformément à la tradition dialectique, comme l'unité dans la multiplicité en général, par opposition à la représentation usuelle (et métaphysique) qui n'y voit que la chose telle qu'elle peut être appréhendée par les sens, ou l'événement représenté directement, ou encore la figure offerte au regard, etc. Quant à l'abstrait, il n'est pas seulement, pour I., un « objet de pensée » ou un concept spéculatif, mais l'un des facteurs du processus de connaissance qui opère la rupture dans la pensée à l'égard des propriétés inessentielles, des adhérences grevant l'objet étudié et qui dégage l'élément constitutif du caractère fondamental et commun de ses propriétés, liaisons et relations. Dans la dialectique « l'abstrait » a souvent le sens de ce qui est partiel, pauvre, non développé, soustrait au concret des appartenances mutuelles et opposé à elles. L'abstrait intervient ici en qualité de moment, d'aspect, de fragment du concret. Le passage de l'abstrait au concret, l'élévation du premier au second est le cas par excellence de l'unité dialectique et de la transaction entre moments opposés. Les autres catégories logiques (analyse, synthèse, induction, déduction, définition, généralisation, classification, opérations syllogistiques, etc.) ont pour fonction, selon I., de contrôler les conditions d'un tel passage. La faculté de s'élever de l'abstrait au concret signale, pour I., la méthode universelle de la pensée scientifique, la

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

forme (faculté) générale du développement des concepts, irréductible au seul procédé mis en œuvre par Marx dans l'élaboration de la théorie de la plus-value. I. consacre une bonne part de ses travaux à l'analyse du caractère essentiel des catégories telles que l'historique et le logique, de leur développement dialectique et de leur identité ; l'historique est pour lui le fondement, l'archétype du logique ; et la reproduction logique de la réalité lorsqu'on s'élève de l'abstrait au concret reflète à ses yeux l'enchaînement historique réel de toutes les phases que parcourt la réalité soumise à examen : naissance, devenir, croissance et mort de l'objet concret. Le logique exprime l'historique au niveau des concepts et on ne saurait les isoler l'un de l'autre. Faute de mettre au jour leurs interrelations dialectiques il est impossible de rendre exactement (et par suite d'appliquer) le mode selon lequel on s'élève de l'abstrait au concret. La logique a pour objet, non pas de rendre les formes qui expriment le processus de la pensée dans la langue, mais les formes et les agencements ordonnés de la pensée elle-même. « La pensée a pour objet non les signes et leurs connexions, mais la réalité objective, et la logique de la pensée n'est pas, dès lors, dictée par la logique de l'expression par signes, mais par la logique du développement de la réalité qui constitue la loi suprême de la pensée, loi à laquelle sont tenus, bon gré mal gré, de se plier les "signes" et leurs "connexions" ou "conjonctions" » (Il'enkov E.V., *Philosophie et culture* [Filosofiâ i kul'tura], p. 312, cf. bibl.). De ce point de vue I. critique les interprétations néopositivistes du problème de la contradiction en logique ; il estime en effet que la « contradiction » comme catégorie logique n'est rien d'autre que la contradiction objective reflétée par la pensée, ressaisie par la conscience dans la réalité vivante. C'est ce même point de vue (dialectique de l'idéalité et de la matérialité) qui conduit I. à aborder les autres catégories philosophiques (universel, commun et particulier, substance, etc.) et à s'élever contre la réduction du savoir philosophique, phénomène complexe, au savoir plus simple tel que celui qu'on est en droit d'obtenir dans le cadre des sciences particulières. Voyant dans l'histoire de la philosophie le milieu où la pensée fait véritablement son apprentissage, il souligne la nécessité de s'adresser à l'héritage classique lorsqu'il s'agit de penser les problèmes du temps présent, ce qu'il met en œuvre dans les travaux qu'il consacre à Spinoza, Fichte, Hegel, Marx, Lénine*. Les recherches d'I. le conduisent à pousser plus avant la compréhension matérialiste de la pensée entendue comme objet de la logique, mais en y incluant les traits qui définissent l'idéal ainsi que la dialectique de l'idéalité. L'idéal ne se réduit pas, pour I., à une prise de position morale pensable selon un ordre formel et fixe de catégories ; il est la plénitude de l'être dont l'essence se projette dans son devenir résolument éternel et « l'idéal, présentant les traits d'un avenir qui advient nécessairement, n'est rien d'autre que la suite logique résultant de l'analyse des contradictions existantes détentrices des clefs de l'état présent » (*Ibid.*, p. 210). En ce qui concerne la catégorie de « l'idéalité », c'est là la face subjective de la réalité objective qui, pour I., ne relève pas de la psychologie individuelle et pas davantage de la physiologie, mais de la société et de l'histoire, une forme qui trouve son origine dans une production où l'esprit joue son rôle. L'idéalité se réalise dans la multiplicité des formes de la conscience sociale et de la volonté humaine prises en tant que sujet socialement produit par la vie matérielle et spirituelle. I. critique ceux qui réduisent l'idéalité à l'état présent de la matière qu'on « trouve sous la boîte crânienne de l'individu », alors qu'elle est, à son sens, « la fonction par excellence de l'homme en tant que sujet de l'activité à l'œuvre dans la société et qui hérite des formes élaborées par les phases antérieures du développement » (*Ibid.*, p. 215). Examinant les problèmes théoriques et pratiques posés

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

par la formation des facultés psychiques supérieures de l'homme, I. s'est appuyé sur les résultats obtenus par les spécialistes russes des déficiences organiques I. Sokolianski (1889-1961) et A. Méchtchériakov (1923-1974), devenant ainsi le continuateur direct des travaux menés par ce dernier sur les aveugles sourds muets, non sans avoir donné un fondement philosophique au système médico-pédagogique qui permet de restituer la pleine conscience de leur personnalité aux enfants privés de vision et d'audition. Les recherches et les mises au point philosophiques sont allées de pair dans son œuvre avec les travaux accomplis sur le plan pratique et pédagogique. « La philosophie, note-t-il, étroitement associée à la psychologie fondée sur l'expérimentation a prouvé sans conteste que « l'intellect » n'est pas un « don de la nature », mais le résultat du développement social et historique de l'homme, un don social et historique, un don de la société à l'individu » (*Ibid.,* p. 43). Les travaux d'I. ont suscité un grand intérêt au-delà des frontières de la Russie. Ils ont été traduits dans de nombreuses langues et publiés dans un grand nombre de pays.

Œuvres : *Dialektika abstraktnogo i konkretnogo v « Kapitale » Marksa*, M., 1960 ; « Ideal'noe », in : *Filosofskaâ ènciklopediâ* v 5 t., M., 1962 ; *Ob idolah i idealah*, M., 1968 ; *Leninskaâ dialektika i metafisika pozitivizma*, M., 1980 ; *Dialektičeskaâ logika. Očerki istorii i teorii*, M., 1974 ; 2° éd. M., 1984 ; *Učitec' myslit' smolodu*, M., 1977 ; Filosofiâ i kul'tura, M., 1991.

Études : « E.V. Il'enkov, Materialy "kruglogo stola" », in : *Bibliotekar'*, 1980, N° 8, p. 36-42 ; Golovanov L.B., « Vysokoe naprâženie "filosofskogo nerva". Neskol'ko štrihov k portretu E.V. Il'enkova », in : *Otečestvennaâ filosofiâ : opyt, problemy, orientiry issledovaniâ*, XVII, *Meždy istoriej i sovremennost'û*, M., 1995, p. 144-156 ; *E.V. Il'enkov : ličnost' i tvorčestvo*, M., 1999.

L.V. Golovanov / Trad. P. Caussat

ILYINE Ivan (1883, M.-1954, Zurich) – philosophe, penseur des problèmes politiques, théoricien et historien de la religion et de la culture. Études à la Faculté de Droit de l'Univ. de M. En 1906, après avoir achevé ses études, il reste à l'univ. pour préparer l'accession au professorat ; nommé *privat-docent*** en 1909 ; après un séjour de deux ans à l'étranger (principalement en Allemagne), il enseigne pendant dix ans à l'Univ. de M. De cette période datent ses premiers travaux, consacrés à la philosophie antique (Platon et Aristote), aux systèmes de Kant, Fichte, Schelling, Hegel. Ces travaux sont le socle sur lequel il édifie *La philosophie de Hegel, doctrine de la nature concrète de Dieu et de l'homme* [Filosofiâ Gegelâ kak učenie o konkretnosti Boga i čeloveka], ouvrage en deux tomes destiné à l'obtention du grade du magistère**. La soutenance ouvre au candidat l'accès simultané aux grades du magistère et du doctorat. Cet ouvrage reste à ce jour l'une des productions les plus réussies consacrées à Hegel en langue russe (cf. Hegel en Russie*). Demeuré à M. après la révolution de 1917, il s'engage dans le combat mené sur le plan des idées contre le nouveau régime, ce qui lui vaut d'être plusieurs fois arrêté. En 1922, arrêté pour la sixième fois, le philosophe est condamné à mort, peine commuée en émigration forcée hors de Russie. De 1923 à 1934, professeur à l'Institut scientifique russe de Berlin, il prend une part active à la vie politique de l'émigration russe, publiant au cours de ces années une revue : *Rousski kolokol. Journal volevoï idei*. Très intense, la période berlinoise est aussi féconde sur le plan de la production intellectuelle, marquée par de nombreuses publications : *Le sens religieux de la philosophie. Trois discours* [Religioznyj smysl filosofii. Tri reči] (1925), *Sur la résistance au mal par la force* [O soprotivlenii zlu siloû]* (1925), *La voie du renouveau spirituel* [Put' duhovnogo obnovle-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

niâ] (1935), *Les fondements de l'esthétique. De la perfection dans l'art* [Osnovy hudožestva. O soveršennom v iskusstve] (1937), *Les fondements de la culture chrétienne* [Osnovy hristianskoj kultury] (1938), ainsi que toute une série de brochures et de nombreux articles. En 1934, après l'arrivée au pouvoir des nazis en Allemagne, il est licencié par l'Institut scientifique russe, et deux ans après il se voit interdire toute activité enseignante ainsi que toute autre activité publique. Privé de travail, le philosophe est contraint d'émigrer hors d'Allemagne, ce qu'il parvient à faire en 1938. Après s'être installé dans les environs de Zurich et être venu à bout de ses difficultés, il se remet peu à peu à l'enseignement et à ses recherches philosophiques. À côté d'un nombre considérable d'essais et d'articles publiés régulièrement au long de ces années et qui composent le recueil *Les tâches qui nous incombent* [Naši zadači], 2 t., (1956), il s'est employé sans relâche à poursuivre et achever ses travaux philosophiques au nombre desquels on compte *Les axiomes de l'expérience religieuse* [Aksiomy religioznogo opyta], 2 t., (1953), trois ouvrages rédigés dans une langue à la fois philosophique et d'une grande qualité littéraire, portés par un projet d'ensemble et publiés en langue allemande entre 1938 et 1945 *Ich schaue ins Leben. Ein Buch der Besinnung* (Berlin 1938) ; *Das verschollene Herz. Ein Buch stiller Betrachtungen* (Berne 1943) ; *Blick in die Ferne. Buch der Einsichten und der Hoffnungen* (Zurich 1945). I. avait songé à les traduire en russe. Il n'a réalisé que la traduction du 2e, avec pour titre : *Le cœur chantant. Livre de contemplations silencieuses* [Poûĉee serdce. Kniga tihih sozercanij], publié, ainsi que le 1er, (*Je plonge mes regards dans la vie. Livre de méditations*, traduit par O. V. Koltypina [Â vsmatrivaûs' v žizn'. Kniga razmyšlenij]), dans les *Œuvres choisies* [Sobr. soč.], t. 3, 1993, cf. bibl. Le 3e, *Regard au loin. Livre de réflexions et d'espoirs* [Vzglâd v dal'. Kniga razmyšlenij i upovanij], est resté non traduit. I. termine *Sur la monarchie et la république* [O monarhii i respublike], ouvrage auquel il a travaillé pendant plus de 30 ans, il met la dernière main à l'édition de *La voie de l'évidence* [Put' k očevidnosti]*. Les conceptions philosophiques d'I. ont connu une évolution tout à fait significative. Publié en 1918, l'ouvrage fondamental *La philosophie de Hegel, doctrine de la nature concrète de Dieu et de l'homme* (cf. supra) fait de lui l'un des représentants les plus pénétrants du néo-hégélianisme russe au XXe s. Reconnaissant la très haute valeur du système hégélien, soulignant son souffle puissant, sa richesse concrète et sa force de conviction, ce qu'il retient avant tout chez Hegel, c'est le philosophe religieux, dont les idées et la méthode lui paraissent proposer une transposition originale dans la langue de la philosophie de la conception religieuse du monde. Dans *La voie de l'évidence,* où il dresse le bilan de ses recherches philosophiques, I. prend ses distances à l'égard de l'hégélianisme, soumettant en effet Hegel à une critique impitoyable en raison du caractère spéculatif de son système, de ses rationalisations glacées, de son panlogisme, et il lui oppose une compréhension de la philosophie fondée sur les traditions de la pensée philosophique nationale. Le philosophe véritable, soutient I., doit se régler sur l'ordre suivant : « En premier lieu, *être*, *exister*, ensuite, *agir,* et alors seulement, une fois passée l'épreuve de l'être, une fois affrontée l'action assumée en toute responsabilité, sans doute même au cœur des dangers, voire des tourments, *philosopher* » (*La voie de l'évidence*, p. 505-506, cf. bibl.). Les problèmes concernant la philosophie sociale sont, dans un premier temps, demeurés en marge de ses intérêts proprement philosophiques. Mais les événements dramatiques qui assaillent la Russie ont conduit I. à inverser radicalement l'ordre de ses préférences et de ses orientations. Premier jalon marquant dans le revirement qui mène I. à se préoccuper de philosophie sociale : *Sur la résistance au mal par la force.* Dans cet ouvrage,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

I. se livre à une critique en règle du principe tolstoïen de la non-résistance au mal et il s'efforce de justifier l'idée selon laquelle, en dépit du fait que, d'un point de vue chrétien, le mal ne saurait être vaincu que par l'amour (par l'éducation des mœurs, par la formation intellectuelle et morale, etc.), il arrive un moment où – une fois épuisés tous les autres moyens de résistance au mal – il est légitime d'avoir recours à une contrainte externe, la peine de mort et la force guerrière entre autres. I. ne donne pas pour autant son aval à un recours obligatoire à la force, il n'élève pas ce recours au rang des vertus ; l'usage de la contrainte ne cessera pas de demeurer une pratique injuste (bien que non toujours coupable). Comment s'y prendre pour affronter le mal social et le mal moral, quels moyens employer pour les combattre ? C'est là une option morale : seul peut faire le juste choix le sujet personnel sain d'esprit et de mœurs. La recherche d'une solution positive au problème de la victoire sur le mal s'élargit chez I. au problème de la formation et de l'éducation de l'être humain tendu vers une moralité exigeante, problème qui prend une place centrale dans les travaux ultérieurs d'I. (« La voie du renouveau spirituel » [Put' duhovnogo obnovleniâ], et autres essais). Le renouveau spirituel, pour I., passe par une compréhension rigoureuse de l'essence de l'existence humaine, compréhension qui prend appui sur les traditions de la pensée religieuse et philosophique russe et qui est fort proche de la manière dont Vl. Soloviov* et Dostoïevski* ont abordé cette question. Ce qui le rapproche de ces derniers, c'est le discrédit dont il frappe les idées courantes sur le sens de la vie et sur la destination de l'homme, pour lesquelles le processus même de la vie se voit porté à l'absolu, érigé en valeur suprême. La question du sens de la vie concerne des valeurs qui sont plus élevées que la vie elle-même. En d'autres termes, il y a un sens de la vie qui est supérieur au simple plan physiologique et social. I. s'efforce en même temps de conjurer la position inverse poussée jusqu'à sa limite extrême, une idéalisation de la vie portée à un point tel qu'elle conduit à la négation de la vie en tant que telle. La parade à ce risque ne peut se trouver que dans l'affirmation d'un sens de la vie tel qu'il puisse être atteint par tout homme dans le contexte de son existence individuelle ; mais en même temps, pour que l'homme individuel ne se dissolve pas dans le système de valeurs, il doit demeurer visible et important du point de vue de la valeur suprême elle-même. Ce qui, pour I., n'est possible que dans le cadre défini par l'anthropologie chrétienne pour laquelle l'homme est le porteur d'un principe divin éternel. La personne humaine, selon I., est le champ clos offert à une expérience spirituelle, avant tout religieuse ; aussi le renouveau de l'homme doit-il commencer, non par une réforme radicale des conditions sociales de l'existence, mais par le renouvellement de son âme et de sa volonté, par la formation en lui de la foi, de l'adhésion sans réserves à la sainteté de la famille, à l'amour de la patrie, à la fierté nationale. Les spéculations philosophiques d'I. sont nourries par le souci de parvenir à un degré de détermination tel qu'elles entraînent des effets décisifs sur le plan politique. De là l'intérêt profond et constant porté par le philosophe de l'« de l'idée audacieuse » aux problèmes de l'État et du droit. I. était un partisan résolu de l'intégrité et de l'indivisibilité de la Russie, d'un État fort, ce qui le conduit à défendre fermement le rôle considérable dévolu aux principes qui ont régi l'État dans le passé historique de la Russie et à les poursuivre dans l'avenir. L'avenir de l'organisation étatique de la Russie était lié, à ses yeux, au rétablissement de la monarchie. L'âme russe et le mode de vie russe sont ainsi faits que le régime monarchique est celui qui leur convient le mieux. Ce qui, pour autant, n'entraînait pas l'apologie du régime autocratique antérieur à la révolution (il ne se cachait les défauts inhérents au tsarisme, sa prédisposition à la force brutale et à l'écrasement de la per-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

sonne). Ce qui compte pour lui, c'est un type historique nouveau de monarchie, une monarchie autocratique vue comme l'idéal-type d'un État de droit dans lequel un pouvoir autocratique puissant irait de pair avec la personne libre et reconnaîtrait la valeur de l'action créatrice, sociale et morale, incarnée dans le peuple.

Œuvres : *Sobr. soč.* v 10 t., M., 1993-1999 ; *Soč.* v 2 t., M. 1993-94, t. 1 *Filosofiâ prava. Nravstvennaâ filosofiâ* ; t. 2 : *Religoznaâ filosofiâ. Filosofiâ Gegelâ kak učenie o konkretnosti Boga i čeloveka*, M., 1918, SPb., 1994 ; *O soprotivlenii zlu siloû, Put' duhovnogo obnovleniâ, Put' k očevidnosti*, in : Il'in I. A., *Put' k očevidnosti*, M., 1993 ; *Naši zadači. Istoričeskaâ sud'ba i budučee Rossii. Stat'i 1948-1954 godov*, v 2 t., P., 1956, M., 1992 ; *Aksiomy religioznogo opyta*, v 2 t., M., 2002-2003.

Études : Zenkovsky, *Histoire…*, IV, Chap. IV, 8 ; Poltorackij N.P., *I.A. Il'in – žiznennyi i tvorčeskij put'*, SPb., 1991 ; Lisica Û. T., « Filosofskie vzglâdy I. A. Il'ina », in : *Voprosy filosofii*, 1990. N° 6 ; Tihomirov Û. A., « Gosudarstvenno-pravovye idei I. A. Il'ina », *Ibid.*, 1991, N° 8 ; Gavrûšin N. K., « Antitezy "pravoslavnogo meča" », *Ibid.*, 1992, N° 4 ; Kuraev V. I., « Filosof volevoj idei », in : Il'in I.A., *Put' k očevidnosti*, M., 1993, p. 404-414 ; *Mirosozercanie I.A. Il'ina*, M., 1997 ; I. *A. Il'in. Pro et contra*, SPb., 2004 ; *Istoriâ russkoj filosofii* (réd. M. Maslin), M., 2007, p. 497-509.

V. I. Kouraïev / Trad. P. Caussat

ILYINE Vladimir (1891, Vladovka, région de Kiev-1974, P.) – philosophe, théologien, critique littéraire et musical, compositeur. Diplômé des facultés de physique et mathématique (1913), de lettres et histoire et de philosophie de l'Univ. de Kiev (1917), ainsi que du Conservatoire de Kiev (classe de composition). En 1918 il est *privat-docent*** à l'Univ. de Kiev. L'hiver 1919, il quitte la Russie et s'installe à Constantinople où il donne des cours de philosophie. En 1923 il gagne Berlin, enseigne la logique, la psychologie, édite divers travaux philosophiques. À Berlin il suit les cours de Harnack et approfondit ses connaissances en théologie. En 1925 il entre à l'Institut russe de Théologie de P. et y enseigne la liturgie, l'apologétique, la psychologie, la philosophie médiévale. Il collabore aux éditions eurasiennes : *Evraziiskaïa Khronika*, N° 4 1926, le journal *Evraziïa* (1928, N° 2.6 ; 1929, N° 7), d'autres encore. En 1929, malgré ses sympathies pour le mouvement eurasien*, qu'il considérait comme un système « universel » reposant sur une ontologie* absolue du christianisme positif, il mit fin à sa collaboration avec l'*Evraziia*, accusant le journal de mélanger le bien et le mal, comme en témoignait son loyalisme à l'égard du bolchevisme. Il écrivit toute une série d'articles critiquant le matérialisme, dont le modèle était, pour I., le matérialisme mécaniciste de J. O. de La Mettrie, ainsi que le marxisme soviétique qui, pensait-il, en avait hérité. Il refusait de voir en la matière une substance, principe englobant de l'univers et de tout ce qui est. Il considérait que les philosophes matérialistes étaient hostiles à la science expérimentale et posait en face du matérialisme un « matériologisme », « reconnaissance du *Logos* à l'œuvre dans la matière » (« Matérialisme et matière » [Materializm i materiâ], in : *Christianisme, athéisme et monde moderne* [Hristianstvo, ateizm i sovremennost'], cf. bibl.). Dans deux ouvrages d'apologétique *Énigme de la vie et émergence des êtres vivants* [Zagadka žizni i proishoždenie živyh suĉestv] (P., 1929) et les *Six jours de la création* [Šest' dnej tvoreniâ] (P. 1930 ; 2e éd. 1991), s'appuyant sur les découvertes les plus récentes de la physique, en particulier la théorie corpusculaire et ondulatoire de la lumière, la théorie de la relativité ainsi que les théories vitalistes en matière de sciences de la nature, il veut démontrer que le créationnisme biblique est compatible avec l'image que la science moderne se fait du monde. Il voit dans la vie organique un dynamisme s'opposant à l'entropie et dévoilant sa réalité ultime

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

dans l'activité consciente de l'homme, miracle de la création. Le créationnisme n'est pas une théorie parmi d'autres, mais « une confession de foi et un principe philosophique et théologique, compatibles avec toute théorie, toute hypothèse de science naturelle ». Avec Florenski*, I. tient pour principe fondamental de la science le caractère discontinu du monde ; à cette discontinuité il donne pour cause la structure corpusculaire de la matière : les particules isolées de la matière, sans extension, sans substance, sont des monades. Dans la philosophie mondiale, le repère majeur pour I. est la monadologie de Leibniz (« Leibniz et la philosophie russe » [Lejbnic i russkaâ filosofiâ], cf. bibl.). Il estime que son apport personnel à la philosophie est d'avoir créé une logique morphologique ou « iconologie généralisée de l'être », dans laquelle il synthétise la monadologie, le néoplatonisme avec le néopythagorisme et la morphologie (dans sa doctrine de la *forme-eïdos* de la chose). De même que Platon avait synthétisé dans sa dialectique la stabilité spatio-temporelle des Eléates avec l'éternel écoulement du temps d'Héraclite, pour I. la synthèse du calcul des flux de Newton et du calcul différentiel de Leibniz s'impose comme une nécessité. Le chaînon qui relie les sciences de l'homme et les sciences de la nature, c'est le mythe, qui se reflète dans le folklore, l'épopée, la tradition. La présence des mêmes images dans les générations successives s'explique par la mémoire de la lignée : ce qui a été effectivement vu par les générations antérieures est passé par la suite dans l'imaginaire. L'intérêt de I. pour la psychanalyse de Jung est instructif à cet égard. En philosophie de la culture I. suit la distinction opérée par Spengler entre culture et civilisation, car la culture se base en dernier appel sur la religion, tandis que la civilisation est, dans le meilleur des cas, a-religieuse. En même temps il rejette le relativisme spenglerien des valeurs, qui aboutit à dénier tout sens au développement du monde. Impossible de consentir au naufrage de la culture dont les causes sont la division, la perte du sens de l'entente mutuelle, de la *sobornost*,* du principe hiérarchique. Le christianisme est la religion qui recèle les éléments éternels et infiniment précieux de toutes les religions et de toutes les cultures. De là l'attitude conservatrice et traditionaliste d'I. face à l'histoire : tout ce qui est historique est marqué par la nécessité, n'est qu'une expression de l'esprit passagèrement parée d'une couleur d'éternité. Parmi ses nombreux écrits littéraires et poétiques notons *La Harpe du roi David dans la poésie russe* [Arfa carâ Davida v russkoj literature] 1960, *La Harpe de David. Motifs philosophico-religieux de la littérature russe* [Arfa Davida. Religiozno-filosofskie motivy russkoj literatury] (1981) et l'article « L'ésotérisme de K. K. Sloutchevski » [Ezoterizm K.K. Slučevskogo], cf. bibl.). Dans tous ces écrits I. est à la fois philosophe de la création et esthète. Toute création est pour lui un acte sacré, – c'est pour cela qu'il prise les idéaux de la Renaissance – mais un acte sacré qui doit s'enraciner dans la sainteté. Le monachisme est la base de la culture russe. Fidèle à la philosophie de l'unitotalité*, I. voit la beauté dans son lien indissoluble avec la vérité et le bien, la rapportant à l'être même de l'absolu comme forme suprême de la vérité et suprême catégorie des valeurs. Le correspondant de la beauté (du Beau) est dans l'ordre spirituel la sainteté (v. *La Métaphysique et la phénoménologie de la beauté et ses antithèses* [Metafizika i fenomenologiâ krasoty s eë antitezami], cf. bibl.). La gnoséologie esthétique, selon le plan de I., devait confluer avec sa philosophie morphologique. En théologie il était séduit par les idées de Boulgakov* et les prolongea de façon originale dans les articles où il exposait sa propre conception de la métaphysique. Il considérait que la sophiologie* était la contribution principale du XXe siècle au développement dogmatique du christianisme. Dès avant la Seconde

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Guerre mondiale I. s'engagea activement dans le Mouvement chrétien des étudiants russes (ACER)*, prenant part à ses Congrès, ses cercles** et ses camps de jeunes. Il a écrit des vers et a composé trois symphonies ainsi que deux opéras : sur le libretto du *Masque noir* [Černaâ maska] de L. Andreïev et la *Terrible vengeance* [Strašnaâ mest'] de Gogol*.

Œuvres : *Prepodobnyj Serafim Sarovskij*, P., 1925 ; 3e éd. N.Y., 1971 ; *Zapečatannyj Grob – Pasha netlennaâ* (o smysle bogosluženiâ Strastnoj Sedmicy i Pashi) P. 1926 ; 2e édition. P. 1991 ; *Vsenoĉnoe bdenie*, P., 1927 ; « Materializm i materiâ », in : *Hristianstvo, ateism i sovremennost'*, P., 1928 ; *Ateizm i gibel' kul'tury*, Warszawa, 1929 ; *Zagadka žizni i proishoždenie zivyh suĉestv*., P., 1929 ; *Šest' dnej tvoreniâ*, P., 1930 ; 2e éd. P., 1991 ; *Arfa carâ Davida v russkoj poèzii*, Bruxelles, 1960 ; « Lejbnic i russkaâ filosofiâ », in : *Vozroždenie*, 1966, N° 179-180 ; « Esoterizm K.K. Slučevskogo », *Ibid*., 1967, N° 183, 185 ; « Metafisika i fenomenologiâ krasoty s eë antitezami », *Ibid*., 1969, N° 212 ; *Arfa Davida. Religiozno-filosofskie motivy russkoj literatury*, Proza, San Francisco, 1980 ; *Religiâ revolûcii i gibel' kul'tury*, P., 1987.

Études : Milûtina T., « Tri goda v russkom Pariže 1930-1933) », in : *Vestnik RHD*, 1991, N° 162-163 ; Beznosov V., « Pokaânnye pis'ma V.N. Il'ina, ili Strasti po Berdâevu », in : *Zvezda*, 1997, N° 3 ; Bronnikova E.V., « K istorii vzaimootnošenij V.N. Il'ina i Berdâeva », *Ibid*., p. 187-189 ; Kozyrev A.P., « V teni Parnasa i Afona », in : Il'in V., *Èsse o russkoj kul'ture*, SPb., 1997, p. 3-34.

A. P. Kozyrev / Trad. R. Marichal

INCONCEVABLE (l') – une des notions clef de la philosophie de Frank*, où s'exprime la dialectique complexe du connaissable et de l'inconnaissable de tout étant, ressaisi dans ses fondements les plus profonds et les plus secrets qui manifestent l'unité indivisible du rationnel et de l'irrationnel dont les racines plongent dans l'unitotalité*. Frank met avant tout l'accent sur le fait que l'I. ne doit pas être entendu comme signifiant un domaine totalement et absolument inconcevable et inconnaissable, à la manière de la « chose en soi » de Kant. Au contraire, dans la mesure où il est en général possible d'émettre des jugements sensés sur l'I., on doit pouvoir d'une manière ou d'une autre l'appréhender et y accéder ; il doit d'une manière ou d'une autre se rencontrer dans la structure de notre expérience, en entendant expérience au sens large comme l'ensemble de tout ce qui nous est donné sous quelque forme que ce soit, de tout ce qui se présente ou se révèle. Il importe de distinguer deux sens ou significations du concept d'I. En premier lieu, l'I. pour nous, pour nos facultés cognitives, compte tenu de la faiblesse et de la limitation de fait de nos facultés. Dans la mesure où globalement les facultés cognitives de l'homme se ramènent au total à la pensée réflexive, il faut entendre par I., en un premier sens, ce qui n'est pas atteint par la pensée conceptualisante. Il s'agit ici non d'une inconcevabilité ou inaccessibilité absolue pour la conscience humaine en général, mais seulement du fait d'une résistance opposée à la pensée opérant par concepts. Le deuxième sens de la notion d'I. implique la reconnaissance dans la structure de l'expérience d'une instance telle que, par ce qui en constitue le contenu ou la nature, elle échappe par principe à la possibilité d'être déterminée et appréhendée de manière univoque ; il est impossible d'expliquer et de rendre raison sur un plan logique de son contenu. Cette deuxième forme d'I. est de loin bien plus importante et bien plus significative que la première ; de par son contenu et son extension elle coïncide en fin de compte avec la notion de *réalité.* Les formes d'existence et de manifestation de cet I. en soi, Frank les détecte dans l'ensemble des trois strates de l'être. Premièrement dans le monde qui constitue notre environnement, dans les racines mêmes de l'être objectal. Deuxièmement, dans notre être

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

proprement dit, tel qu'il se découvre en tant que vie intérieure de chacun de nous et tel qu'il se manifeste dans la vie intérieure des autres hommes ainsi que dans les strates profondes du fondement spirituel de la vie psychique en général. Troisièmement, dans la strate de l'être (de la réalité) qui les enveloppe et garantit leur fondement. Au total il en conclut que le monde est, dans la profondeur de ses fondations, inconcevable. Ce qui, toutefois, n'entraîne pas l'adhésion à un quelconque scepticisme ou à un irrationalisme absolu. La rationalité demeurera l'instance essentielle de l'être même, et ainsi l'attitude qui, prenant appui sur elle, opte pour une compréhension rationnelle du monde se trouve justifiée et recevable. Ce n'est pas cette attitude en elle-même qui est illégitime, c'est sa prétention à être absolue, exhaustive et prégnante sans restrictions. Elle doit selon Frank, s'enrichir des moyens offerts par une vision du monde intuitive, mystique et par le compte rendu fidèle de la réalité (cf. *Objet du savoir(l')**, *Inconcevable(l')**, *Réalité et l'homme(la)**, Frank*).

V. I. Kouraïev / Trad. P. Caussat

INCONCEVABLE (L'). Introduction ontologique à la philosophie de la religion [*Nepostižimoe. Ontologičeskoe vvedenie v filosofiû religii*] – dans cet ouvrage qu'il a commencé en Allemagne, en allemand, repris en russe et publié en 1939 en France après avoir fui le régime nazi, Frank* reprend, amplifie et parachève les acquis obtenus dans la thèse de 1915 (*Objet du savoir(l')* – [Predmet znaniâ]*) qui fait apparaître les limites d'une épistémologie réduite à un affrontement entre le sujet et l'objet et suscite l'obligation de la surmonter en direction d'une ontologie* seule à même de révéler leur co-appartenance à la plénitude unifiante de l'Être. Frank reprend au fond le principe énoncé dans l'adage de la philosophie classique (« du connaître à l'être la conséquence est bonne ») mais qui a été laissée en déshérence au profit de rivalités interminables entre l'idéalisme (règne du sujet) et l'objectivisme, ou empirisme (triomphe de l'objet). Le ton est donné dès l'Avant-propos (p. IV-V) : « La justification du réalisme n'est possible que par la mise au jour de la fausseté du rationalisme » ; faux moins par ce qu'il propose que par ce qu'il impose : une fermeture du connaître sur lui-même qui le laisse amputé et aveugle. De là l'ardente obligation de faire sauter les verrous en dévoilant le fond sur lequel se détache le « connu », l'abîme obscur d'un inconnu qui le déborde en même temps qu'il le sauve en l'ouvrant à la présence d'une instance transrationnelle*, ou métalogique, seule garante de la légitimité et de la fécondité des opérations cognitives. Le connaître ne vaut qu'enraciné dans l'être dont il n'est valablement que le porte-parole et auquel il ne cesse de renvoyer, rétablissant ainsi la véritable généalogie (« Primum esse, deinde cognoscere », *Ibid.*, p. 168). C'est sur ce socle que s'appuie l'entreprise menée dans « L'I. » ([nepostižimoe], terme inspiré par Nicolas de Cues – « inattingibile », l'inaccessible, et par Goethe – « unergründlich », l'insondable, dont le croisement a fourni en quelque sorte le terme retenu en français) : donner au renversement épistémologique l'épaisseur et les prolongements qu'il appelle, et en premier lieu discerner le sens des déplacements qui l'orientent et l'aimantent. Car si le transrationnel déjà repéré est gros d'un absolu, celui-ci demeure implicite, liminaire, simple ligne de fuite à l'horizon du mouvement qui tend vers lui. Ce qui impose une tâche redoutable et qui va vite conduire aux bords d'un abîme de paradoxes. Limite extrême du transrationnel qui marque le dépassement de toute détermination stricte, l'absolu ne saurait être déterminé sans se ruiner de fond en comble, comme on le voit avec les arguments aussi élaborés que vains qui jalonnent l'histoire de la « preuve ontologique » et son objet de prédilection, la démonstration de l'existence de Dieu. Il ne saurait

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

donc y avoir de détermination au sens formel du terme de cet « objet » qui cependant ne doit pas cesser d'être visé et même atteint, faute de quoi il demeurerait une aspiration vague, condamnant pour le coup le transrationnel à s'affaisser dans l'irrationnel ou à se contenter de solutions paresseuses et bancales. Déterminer l'indéterminable en tentant de faire coïncider les opposés sans cesser de les reconnaître comme tels, tel est le défi auquel se voue « L'I. ». L'ouvrage se distribue en trois parties. Dans la première (« L'inconcevable dans la sphère du savoir objectal »), Frank condense les acquis engrangés dans la thèse de 1915 : l'élément « logique » du connaître ouvre sur l'« ontologique » affleurant en toute expérience et se renforçant continûment. Le fait patent que le connu côtoie l'inconnu (« …l'inconnu est le condition de possibilité de toute connaissance, [plus encore] condition première, fondamentale de toute question » (*Œuvres* [Soč.], M., 1990, p. 202 ; tr. fr. p. 60), amène à reconnaître l'antériorité et la prévalence de ce dernier et conduit à opérer une distinction entre le « réel effectif » [dejstvitel'nost'] et la « réalité » [real'nost'], présence vive et dense, révélatrice de « l'élément éternellement mystérieux dans lequel nous sommes et où nous vivons » (*Id.*, p. 289 ; tr. fr. p. 165) ; à sa manière, Frank développe le thème de la « limitation des formalismes » dont les structures laissent en dehors d'elles le champ ouvert d'un « au-delà du formel », équivalent exact de la « réalité » entraînée par une exigence de transrationalité qui brode sur le transcendantal kantien pour en surmonter l'ambiguïté permanente (illimitation et fixation dans le sujet) ; rétabli dans sa vérité, il implique un franchissement indéfini des limites (dénommé « transcendirovanie », rendu en français par « transascendance », p. 184), sans terme assignable, et débouchant sur la « docte ignorance », à entendre comme « connaissance antinomique », un « non-savoir qui est le savoir suprême et pleinement adéquat… [fondé] sur la vision de ce qui excède la pensée » (*Id.,* p. 314 ; tr. fr. p. 194). On tient là la strate ontologique « élémentaire », mais peut-on s'y tenir, dans la mesure où elle fait signe vers un au-delà du formel qu'elle laisserait en déshérence si elle s'interdisait de le sonder ? C'est à cette exploration que sont consacrées les deux autres parties. La deuxième partie s'intitule ; « L'inconcevable entendu comme la réalité en son auto-révélation ». Pour bien l'entendre, il faut revenir sur ce que la thèse de 1915 énonce de la « preuve ontologique » (ch. 4) trop réduite par une longue tradition à la « preuve » de Dieu, alors qu'elle a une amplitude considérable, s'appliquant par exemple au « Je pense donc je *suis* » de Descartes. En ce sens, on peut dire que cette deuxième partie est consacrée à sonder le « suis » et sa capacité à fournir le soubassement personnel du « est » de l'ontologie primaire. Commence alors une suite de variations qu'on se risquera à appeler « phénoménologiques » sur les labyrinthes du « suis », rythmés par deux moments distincts et complémentaires : une concentration sur le « suis » personnel, point à la fois infime, intime et intense (ipséité, moi-même), et une décentration vers l'autre « je », le « tu » (tu es [ty esi]), lié à mon « suis » par l'aventure d'une fondation réciproque, appelée à s'accomplir dans le « *nous* ». Frank rebondit ici sur la stimulation qu'il a reçue du mouvement, appelons-le dialogique, qui s'est manifesté en Allemagne au cours de la seconde décennie du XXe siècle (M. Scheler, M. Buber, Husserl, etc.). L'abstraction (de l'objet tout comme du sujet *en général*) se trouve dès lors surmontée, exorcisée par « le mystère de la personne » qui combine la « plus profonde particularité » et « l'infinité commune à tous les hommes », fondant ainsi « l'universalité concrète » qui scelle « l'unité transrationnelle entre la subjectivité et l'objectivité » (*Id.*, p. 413 sq. ; tr. fr. p. 315 sq.). La troisième partie (« L'absolument inconcevable. "Le sacré" ou "la divinité" ») porte l'ensemble du

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

parcours à sa plus haute visée : la manifestation du religieux. Mais il serait erroné de ne le faire commencer qu'à ce moment. Il était en fait immanent et imminent, seulement retenu et latent, sourdement mais instamment présent, coextensif à tout le déploiement de l'ontologique qu'il couronne sans lui faire violence. Il importe au plus haut au philosophe d'accompagner l'émergence patiente et continue du religieux, rencontré comme le « sacré », sans rien céder aux dogmatismes théologiques, grevés de rigidités (au premier chef le concept de création). De là une montée graduelle qui prend son temps, non sans emprunter des voies de traverse. Une première phase est marquée par le sacré implicite livré par l'expérience de la beauté ; ses impasses conduisent à la révélation du divin, découvert comme « le fondement originaire », source et fond de l'être, au-delà de lui, comme on le lit chez Platon et chez Maître Eckhart (Déité). Ce fondement ne devient Dieu que dans et par la relation qui le révèle comme *Emmanuel*, « Dieu-avec-moi » (ch. 9). « C'est en s'adressant à moi que la Divinité, innommable et totalement nommable, acquiert pour la première fois un nom – le nom de "Dieu" » (*Id.*, p. 468 ; tr. fr. p. 382). La spéculation philosophique tangente ici la pratique des mystiques et vise à fonder l'expérience de la déification** (*theosis*). Mais en se protégeant contre tout illuminisme extatique, ce à quoi rappelle très vite le tragique du mal toujours présent dans le monde dont la transfiguration demeure crucifiée par cette épreuve. C'est ce trait « doux-amer » qui signe « l'essence mystérieuse de l'être dans toute son inconcevabilité » (*Id.*, p. 555 ; tr. fr. p. 484). En guise de bilan forcément sommaire, on retiendra trois traits. Tout d'abord l'architecture d'ensemble qui procède par développements enveloppants destinés à préparer et à justifier l'émergence lente, continue et invincible du religieux, point d'orgue des mouvements qui le portent et auxquels il est présent, même de manière tacite, dès l'origine. Le religieux vient alors couronner l'ontologie, dénommée encore « philosophie première », qui se vit et se pense comme un platonisme dilaté, à deux foyers principaux, Plotin et Nicolas de Cues, mais élargi à la mystique hindoue, conforté par l'idée russe d'unitotalité*, d'où elle tire la force d'affronter les grandes provocations de la philosophie européenne moderne, dans un débat à la fois tendu et constamment loyal. Cette montée (transascendance) vers l'absolu se nourrit de la rencontre réitérée des paradoxes qu'elle ne cesse de produire (identité et différence, rationnel et transrationnel, séparation et conjonction, etc.) et qui gravitent autour de leur épicentre, la « docte ignorance » cusaine, poussée jusqu'à ses limites extrême, marquées par la coïncidence disruptive et féconde d'un savoir ignorant et de l'ignorance sachante ; épreuve radicale d'une pensée sans concessions. Il faut rappeler que cette œuvre s'est construite dans des conditions d'une grande précarité personnelle et sur fond des drames qui ont déchiré l'Europe. « L'I. » a été traduit en anglais (*The Unknowable*, 1983), en allemand (*Das Unergründliche*, 1995) ; il vient d'être traduit en français (*L'Inconcevable*, P., 2007). (Cf. *Objet du savoir (l')*, Réalité et l'homme (la)*,* Frank*).

ÉTUDES : Kuraev V. I., « Sistema teokosmičeskogo vseedinstva S. L. Franka », in : *Istoriâ russkoj filosofii*, dir. M. A. Maslin, M., 2007, p. 471-483.

Pierre Caussat

INSTITUT DE PHILOSOPHIE DE L'ACADÉMIE DES SCIENCES DE RUSSIE – institution centrale chargée des recherches dans les différentes disciplines touchant à la philosophie. Ses prédécesseurs immédiats sont la section de philosophie, fondée en 1918, de l'Acad. communiste (socialiste jusqu'en 1924), ainsi que l'Institut de philosophie scientifique, créé en 1921 sous l'égide de celui qui fut son premier directeur, G.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Chpet*, auprès de la faculté des Sciences de la société de ce qui était alors la 1re Univ. d'État de M. (en 1924, l'I. entra dans l'Association russe des Instituts de recherches en Sciences de la société – RANION [Rossijskaâ Associaciâ Naučno-Issledovatel'skih Institutov Obĉestvennyh Nauk]. En 1929, par décret du Comité Exécutif Central de l'URSS fut créé un Institut de philosophie auprès de l'Acad. communiste. Ses premiers projets restèrent en grande partie sans suite à cause des répressions staliniennes, particulièrement celui d'une *Encyclopédie philosophique* en 5 volumes. En 1931, intervint la fusion de cet Institut avec l'Institut de formation des Professeurs Rouges**, qui venait d'être recréé. En 1932, il retrouva son autonomie, dans le cadre de l'Acad. communiste. En 1936, avec les autres Instituts de l'Acad. communiste qui étaient supprimés, il fut intégré au système de l'Acad. des sciences (Acad. des sciences de Russie depuis 1992). Au départ, il était conçu comme une sorte de petite Acad. philosophique, composée de membres actifs, correspondants, de collaborateurs, permanents ou non. Parmi eux, à la fin des années 20 on compte Axelrod*, Asmous*, Déborine*, Louppol*… Certains responsables politiques influents en firent partie, comme Boukharine* par ex. Mais c'est seulement à la fin des années 1950 qu'il devint véritablement une institution scientifique avec un personnel stable pour mener des recherches. Les chercheurs, de 4 qu'ils étaient dans les débuts, sont passés ces dernières années à 300 environ. Sa structure est faite de 6 départements, comprenant chacun plusieurs sections : 1) Épistémologie et logique (secteurs : théorie de la connaissance*, épistémologie évolutionniste, épistémologie sociale, logique) ; 2) Philosophie des sciences et de la technique (problèmes philosophiques des sciences de la nature, problèmes interdisciplinaires du développement scientifique et technique, problèmes philosophiques de l'histoire de la science, centres de méthodologie et d'éthique de la science, de bio- et éco-philosophie) ; 3) Philosophie politique et sociale (philosophie sociale, problèmes philosophiques de la politique, histoire de la philosophie politique, philosophie de l'histoire* russe, philosophie de l'économie*) ; 4) axiologie et anthropologie philosophique (éthique*, esthétique*, philosophie de la religion*, anthropologie analytique, histoire des théories anthropologiques, centres d'étude des transformations socio-culturelles, d'études philosophiques des processus idéologiques) ; 5) Problèmes généraux de l'étude de l'homme (expertises humanitaires et bioéthique, méthodologie des recherches interdisciplinaires sur l'homme) ; 6) Recherches en histoire de la philosophie (histoire de la philosophie occidentale, de la philosophie occidentale moderne, des philosophies orientales, de la philosophie russe*) ; 7) Département édition. Tous les domaines philosophiques sont concernés, depuis l'intelligence artificielle jusqu'à la relation entre la logique et les nombres simples, les traditions philosophiques russes, leurs relations avec la culture occidentale, l'esthétique à orientation religieuse fondée sur la sophiologie* et la théurgie*, la typologie des nouveaux mouvements religieux, la protection de l'individu dans la société, la méthodologie de l'analyse anthropologique de la littérature… Il a été écrit une *Histoire de la pensée axiologique* depuis l'école d'Athènes jusqu'aux années 1930, mis au point une critique des stéréotypes en axiologie. En collaboration avec l'Univ. de Marburg a été menée à bien l'édition bilingue en 4 volumes des œuvres de Kant.

Études : *Naučnye trudy Instituta filosofii. Bibliografičeskij spisok za 1929-1978*, M., 1979 ; *Dissertacii, začiĉennye v Institute filosofii AN SSSR (1939-1980)*, Bibliografičeskij ukazatel', M., 1983 ; *Naučnye trudy Instituta filosofii AN SSSR. Bibliografičeskij spisok (1978-1983)*, M., 1985 ; *Naučnye trudy Instituta filosofii : bibliografičeskij spisok za 1984* (M., 1985), *za*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

1985 (M., 1986), *za 1986* (M., 1987), *za 1987* (M., 1989), *za 1988* (M., 1990), *za 1989* (M., 1991) ; Pankratova N., « Institut filosofii Akademii nauk SSSR », in : *Filosofskaâ ènciklopediâ* v 5 t., M., 1962, II, p. 280-281 ; Kazin P. F., Pustarnakov V. F., « K ûbileû Instituta filosofii AN SSSR », in : *Voprosy filosofii*, 1979, N° 5 ; Lektorskij V. A., Stëpin V. S., « Institutu filosofii – 70 let », *Ibid.*, 1999, N° 10 ; *Otčët o naučnoj rabote Instituta filosofii RAN za 2006 god*, M., 2007 ; *Otečestvennaâ filosofiâ : opyt, problemy, orientiry issledovaniâ v X-XX vv. Neizvestnoe, zabytoe* (publikacii i soobčeniâ), M., 1992.

A. G. Myslivtchenko, V. F. Poustarnakov / Trad. F. Lesourd

INTÉGRITÉ / INTÉGRALITÉ [cel'nost'] / [celostnost'] – l'un des concepts clefs de la philosophie religieuse russe ; il concerne particulièrement la théorie de la connaissance* et la philosophie de la personne. La théorie de la connaissance proposée par les slavophiles* constitue sans doute la partie la plus intéressante, la plus originale et la plus féconde de leur doctrine. Les slavophiles ont plus promis une philosophie de la connaissance qu'ils ne l'ont construite, mais ils ont certainement ouvert une voie en ce domaine. Le théoricien en cette matière est Kiréievski*. De leur propre aveu, Khomiakov* et les autres slavophiles n'ont fait que prolonger et expliciter l'œuvre de celui qui le premier avait affirmé la nécessité d'élaborer une nouvelle façon de penser, qu'il désigne sous le nom de « connaissance intégrale » [cel'noe znanie]. Cette nouvelle théorie constituait la pierre de touche du système slavophile et la condition de la nouvelle philosophie dont le monde avait besoin, et que la Russie se devait de produire. L'itinéraire intellectuel de Kiréievski l'a mené du romantisme à la patristique. Mais ce cheminement n'est pas seulement celui qui va de la modernité à la foi, il est également celui qui va de l'emprise de la pensée occidentale à une emprise de plus en plus explicite d'une pensée qui se veut orientale. La première expérience, celle du romantisme, suggère au jeune Kiréievski la tentative de dépasser le rationalisme dans lequel, dit-il, l'Occident a enfermé la pensée, et où elle étouffe. Pour atteindre ce but, il faut revivifier la connaissance conceptuelle qui est formelle, grâce à l'apport de l'esthétique* et de la morale. Lorsque toutes les facultés, toutes les virtualités, toutes les puissances se trouveront réunies, l'esprit humain retrouvera sa plénitude, celle que l'humanité a connue aux origines et qu'elle se doit de retrouver aujourd'hui. Ce rêve de retour à l'âge d'or se formule comme un programme de récapitulation universelle du savoir. À côté du romantisme, l'autre influence majeure est celle de la patristique. Il est vrai qu'au premier abord une ressemblance existe entre la connaissance parfaite des Pères, la « gnose véritable » et la connaissance totale et idéale dont les penseurs romantiques s'enchantent. Mais les moyens pour atteindre leur objectif commun sont radicalement différents. Pour les Pères, l'insistance porte sur la nécessaire « conversion », sur la « purification » de l'intelligence, ou mieux la sagesse. Pour les romantiques, la restauration de l'intégrité se confond avec la plénitude des capacités humaines. Chez les Pères, l'insistance est mise sur le lien qui unit connaissance et charité ; chez les romantiques, l'insistance est mise sur la force vitale et la totalité originelle. Ces deux conceptions sont en fin de compte très éloignées : l'une humilie volontiers la raison, mais pour mieux exalter la foi ; l'autre humilie également la raison, mais pour mieux exalter la passion. Le point de départ de Kiréievski consiste à condamner le rationalisme : « Une froide analyse poursuivie pendant des siècles a ruiné tous les fondements sur lesquels reposait la culture européenne depuis le début de son développement ; de sorte que ses propres principes fondamentaux, ceux dont elle était issue, sont devenus pour elle quelque chose d'accessoire, d'étranger, de radicalement contraire à ce à quoi elle a finalement abouti ; et en même temps il semblait que ce qu'elle avait de proprement caractéristique, ce fût cette

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

même analyse qui avait tranché ses racines, cette lame de la raison, se mettant d'elle-même en mouvement, ce syllogisme abstrait qui ne reconnaît rien hormis soi-même, et son expérience personnelle, cette raison raisonnante autonome, ou encore, pour lui donner un nom plus exact, cette activité logique qui se coupe de toutes les autres facultés humaines de connaissance, hormis les plus grossières, les plus primitives données des sens, et qui échafaude sur elles seules ses nébuleuses constructions dialectiques » (*Œuvres complètes* [Poln. sobr. soč.], p. 176-177, cf. bibl., en franç. p. 99-100). Quels sont donc les éléments positifs proposés par Kiréievski pour remédier au « rationalisme européen » ? Comment formule-t-il les grandes lignes de son projet et quelles sont les caractéristiques dynamiques de cette « connaissance intégrale » ? « Elle ne relève ni de la seule raison logique, ni du sentiment du cœur, ni de l'inspiration de la conscience. Elle embrasse toute l'intégrité humaine, n'apparaît qu'aux instants où l'homme possède cette intégrité et elle est proportionnelle à la perfection de cette intégrité » (*Ibid.*, p. 275, en franç. p. 190-191). C'est pourquoi le but de ce que Kiréievski appelle la « pensée croyante » est de « retrouver ce centre intime de l'être où la raison et la volonté, le sentiment et la conscience, ce qui est beau, vrai, merveilleux, désirable, juste, miséricordieux, tout le contenu de l'esprit vient se fondre en une parfaite unité vivante, pour restaurer dans son indivisibilité originelle l'essence même de la personne humaine » (*Ibid.*). Mais le vrai problème est de savoir quels sont les moyens d'accéder à cette connaissance idéale : « Lorsqu'à la valeur logique s'ajoute la valeur artistique ou bien la valeur morale, dès lors, par cette union des forces, la raison elle-même revient plus ou moins à sa plénitude originelle et par là même se rapproche de la vérité » (*Ibid.*, p. 197, en franç. p. 117-118). Kiréievski explicite ainsi sa pensée : lorsque l'on se hausse à l'ordre de la raison supérieure, « la volonté se développe en même temps que la réflexion » (*Ibid.*, p. 67). Quant au sentiment, il ne veut ni le surestimer ni le sous-estimer : « Celui qui n'a pas compris une pensée par le sentiment ne l'a pas davantage comprise que celui qui la comprend par le seul sentiment » (*Ibid.*, p. 14). La connaissance intégrale n'est pas seulement une récapitulation de toutes les facultés de l'individu, elle est aussi récapitulation de toutes les richesses de la communauté. Loin d'être l'œuvre de penseurs solitaires, cette nouvelle pensée ne peut être qu'une œuvre commune. Elle est le fruit de la tradition (communauté dans le temps), fruit de la communion spirituelle, la *sobornost** (communauté dans l'espace) : « … dans le monde physique, tout être ne vit et ne se soutient que par la destruction des autres ; dans le monde spirituel, chaque personne, en s'édifiant, les édifie toutes, et c'est par la vie de toutes que chacune respire » (*Ibid.*, p. 277-278, en franç. p. 193). Un nouveau fragment récemment découvert précise encore la pensée de Kiréievski : « Quand la connaissance intérieure atteint à cette profondeur de l'existence à laquelle n'atteint pas la pensée abstraite et où les facultés de contemplation et d'action se fondent en un seul mouvement indivisible de l'esprit, où il n'y a plus de passage de la volonté à la réflexion, du savoir à l'amour, de la décision à l'action, où tout constitue une seule force, un seul élan, une seule vision – à la fois volonté, conscience, amour, raison –, là assurément tombent tous les étais de l'édifice logique : la pensée s'appuie sur d'autres fondements et l'esprit peut voir sans dialectique » (Rouleau F., *Kiréievski et la naissance du slavophilisme*, p. 300, cf. bibl.). « Une telle foi n'est point une confiance aveugle dans l'assertion d'autrui, c'est un réel et rationnel événement de la vie intérieure, par lequel l'homme entre en une communion essentielle avec la vérité suprême » (*Ibid.*). Ce qui donne accès à la « pensée croyante » que Kiréievski définit ainsi, c'est la connaissance intégrale. Jusqu'à sa mort

(1856), il fera de ce grand projet l'objet de ses réflexions et de ses travaux, tout à la fois pour permettre à la Russie de « dire son mot » dans l'histoire de l'humanité, et pour prendre ainsi le relais d'un Occident décadent. On peut distinguer dans cette doctrine trois aspects caractéristiques : qualitatif, quantitatif et collectif. Le premier tient à l'insistance sur la dimension morale de la connaissance humaine authentique. C'est ce caractère qui lui permet d'échapper au pur rationalisme. L'aspect quantitatif tient au projet quelque peu utopique de réunir et de récapituler toutes les capacités humaines de connaissance pour restaurer l'intégrité originelle et introduire alors l'homme dans une plénitude de vie qui a été perdue, mais qu'il doit retrouver pour construire la nouvelle culture à laquelle il aspire. L'aspect collectif tient au souci de dépasser l'individualisme, lui-même considéré comme source du rationalisme, lui-même considéré comme source de la révolution (française), c'est-à-dire du mal moderne radical. La polémique est l'une des composantes majeures de cette doctrine : pour les slavophiles, la pensée occidentale est dépourvue de caractère moral. L'argumentation slavophile se fonde sur trois affirmations : l'Occident se reconnaît lui-même dans l'impasse ; s'il en est ainsi, c'est nécessairement qu'il y a eu « faute morale » (*Œuvres*, *op. cit*, p. 241, en franç. p. 158) ; cette faute est liée à la séparation de l'Occident avec l'Orient. « …chez presque aucun des théologiens occidentaux on ne remarque de traces vivantes de cette influence que n'aurait pas manqué d'exercer sur eux les écrits de l'Église orientale, s'ils les avaient connus fût-ce moitié moins qu'ils connaissaient les écrivains de l'Antiquité païenne… » (*Ibid*., p. 200, en franç. p. 120). Le projet de connaissance intégrale formulé par Kiréievski est resté imprécis : il meurt au moment même où il entreprend d'exposer sa pensée sur ce point. Les autres slavophiles n'ajouteront guère de précisions notables, sinon en développant le thème de la *sobornost* et en insistant sur le caractère spécifiquement russe-orthodoxe de cette connaissance. C'est Vladimir Soloviov* qui reprendra ce projet pour lui donner une vigueur nouvelle, un outillage conceptuel plus précis, et le libérer de son caractère étroitement national.

ÉTUDES : Kireevskij I. V., *Poln. sobr. soč.* (Geršenzon éd.), M., 1911 ; du même auteur : *Kritika i èstetika*, M., 1979 ; du même auteur : *Izbr. stat'i*, M., M., 1984 ; en franç. : Kiréievski I., *Essais philosophiques*, P.-Namur, 1988 ; du même auteur : « Un fragment inédit sur la connaissance intégrale, 1855-1856 », in : *Simvol*, N° 21, P., 1989 ; Homâkov A. S., *Soč.*, v 2 t., M., 1994 ; du même auteur : « Po povodu "otryvkov", najdennyh v bumagah I. V. Kireevskogo », in : *Poln. sobr. soč.* v 8 t., I ; Ûrkevič P. D., *Filosof. proizv.*, M., 1990 ; Zenkovsky, *Histoire*…, II, Chap. IV, 2-7 et III, Chap. II, 4-6 ; Geršenzon M.O., *Istoričeskie zapiski o russkom obĉestve*, M., 1910 ; Lušnikov A.G., *I.V. Kireevskij. Očerk žizni i religiozno-filosofskogo mirovozzreniâ*, Kazan, 1918 ; Rouleau F., *Kiréievski et la naissance du slavophilisme*, P.-Namur, 1990. (Bibl. tirée des articles « Personne intégrale » [Cel'nostnaâ ličnost'] et « Intégrité de l'esprit » [Cel'nost' duha]).

François Rouleau

INTELLIGENTSIA – couche de la population composée de gens cultivés, qui pensent et qui occupent des fonctions requérant un haut degré de développement intellectuel et de formation professionnelle. Dans cette acception le mot « intelligentsia » est dû à l'écrivain russe Boborykine, qui, en 1866, parle de « couche supérieure cultivée de la société ». En Russie puis en Occident ce mot eut vite fait de supplanter « nihiliste », mot introduit par Tourguéniev, ainsi que « prolétariat pensant » (ou encore « prolétariat instruit »), popularisés par les articles de Pissarev*. Le *Concise Oxford Dictionary* donne de l'I. la définition suivante : « partie du peuple (en particulier en Russie) qui aspire à une pensée indépendante ». Dans la littérature des XIXe et XXe siècles on peut observer une tendance à idéaliser l'I., vue comme une force détermi-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

nante pour le développement spirituel de l'humanité, porteuse de vérité et investie d'un rôle de juge dans le domaine moral. On peut discuter du moment historique où apparaît l'I. russe : est-ce la deuxième moitié du XVIIIe s. comme le pensent Chtrangué [Štrange] (cf. bibl.), Bervi-Flerovski**, est-ce « la décennie remarquable » (les années 1840), est-ce l'époque de l'abolition du servage (les années 1860) ? C'est le populisme* qui donna à ce problème un sens bien spécifique. Ses théoriciens y voyaient une formation sociale qui n'entrait pas dans les cadres traditionnels de la société russe et servait un idéal de vérité et de justice pour tous. L'intellectuel doit (le sentiment du devoir était dominant dans l'idéologie populiste) développer ses aptitudes à la réflexion critique, cultiver en lui, afin d'être utile au peuple, les qualités qui font de lui un intellectuel. L'I. russe a pour but la transformation de la société et de la conscience populaire dans la perspective de l'idéal socialiste. Selon Lavrov* et Mikhaïlovski* ce but ne sera atteint que si, préalablement, l'intellectuel s'est perfectionné moralement : il s'agit pour lui de se forger un caractère, de cultiver en lui-même le sentiment de sa dignité et la haine du despotisme, etc. Tkatchov*, Morozov**, et d'autres *leaders* du populisme révolutionnaire estimèrent qu'une telle théorie faisait bon marché du politique. Pour eux l'I. radicale devait simplement exploiter au mieux la conjoncture sociale : une bourgeoisie faible, une paysannerie passive, une classe ouvrière peu nombreuse, et un pouvoir autocratique qui « ne tenait qu'à un fil ». Pour cette raison il revenait à l'I. d'être à l'initiative de la révolution sociale. Les fondements théoriques de cette idée se rencontrent aussi bien chez Bakounine* (le socialisme anarchique), Kropotkine* (le communisme libre), que chez Tkatchov (le socialisme par la conspiration) ou chez les autres penseurs du populisme révolutionnaire. Morozov en propose une autre variante, la « révolution terroriste », qu'il oppose à la révolution de masse, si coûteuse en vies humaines. Cette vision idéalisée de l'I. et de son rôle social fut critiquée par Danilevski* et surtout par Léontiev*. Les intellectuels russes, selon Léontiev, sont de la dernière naïveté et de la dernière crédulité à l'égard de tout ce qui leur paraît nouveau et qui vient de l'Occident (ils sont « les singes du progrès »). Ceci alors qu'en Occident domine le type humain le plus détestable : le bourgeois. On ne peut s'attendre à aucune justice sociale de la part de ceux qui ont la haute main sur l'industrie et la banque. L'I. russe, elle, ne fait que s'agiter et s'efforce de fourguer au *moujik* ces « lumières venues d'Occident » dont il n'a nul besoin. D'où cette incompréhension entre le *moujik* qui mène son mode de vie séculaire, et l'I. qui ne sait pas au juste ce qu'elle veut ; et c'est bien pour cela que « le peuple russe n'aime pas l'I. ». Et puisqu'il en est ainsi, ce n'est pas au peuple de s'élever jusqu'à la vision du monde propre à l'I., conclut Léontiev, mais bien à l'I. de s'élever jusqu'à l'idéal qui est celui du peuple. Pour les marxistes russes l'I. n'est que l'émanation multiforme des intérêts et des besoins des principales classes de la société. Lénine* : « Si l'I. s'appelle ainsi, c'est parce que c'est elle qui, de la manière la plus consciente, la plus ferme et la plus précise, reflète et exprime la diversité des intérêts de classe et la diversité des options politiques à l'œuvre dans l'ensemble de la société ». Selon les marxistes russes, il existe une I. bourgeoise, une I. petite-bourgeoise, et une I. socialiste, et elles trouvent leur expression dans des choix politiques qui vont du monarchisme au bolchevisme, en passant par le parti cadet, les S.R., l'anarchisme, le menchevisme. Après Octobre 1917 le nouveau régime reconnut de manière purement formelle le rôle progressiste joué par l'ancienne I. dans l'émergence et la formation d'une nouvelle I. révolutionnaire. Au cours de la révolution culturelle, il lui fut assigné cette tâche : venir à bout de l'arriéra-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tion séculaire du pays, et en particulier de l'analphabétisme total ou partiel d'une partie considérable de la paysannerie. Cette nouvelle I. se développa rapidement, tant en nombre qu'en qualification, mais son potentiel d'intervention fut bridé et dénaturé par une approche étroitement idéologique des objectifs qui lui avaient été fixés. L'I. (cette « couche intermédiaire », selon la définition de Staline) se vit imposer les canons de la pensée dogmatique. Penser autrement, c'était être en butte à la répression administrative. D'où les procès intentés aux indésirables, les poursuites, l'émigration d'une partie de l'I., l'apparition de dissidents, etc. Le recueil *Jalons* [Vehi]* (1909) a montré à quel point il était néfaste de transposer dans les domaines de la philosophie et de la vie intellectuelle les jugements que l'on porte sur les partis politiques ou sur les « intérêts de classe ». Berdiaev*, Boulgakov*, P. Struve*, Guerchenson*, Kistiakovski**, Izgoïev**, Frank* y mettaient en garde contre les graves conséquences pour la Russie et pour la culture russe du nihilisme*, de cet isolement politique dans lequel se trouvait l'I. et qui étouffait en elle sens moral, liberté et autonomie de la personne. Après Octobre, les penseurs de l'émigration furent les premiers au XXe s. à percevoir la nécessité de prendre en compte toute l'ampleur et la négativité d'un phénomène historique qui avait engendré au sein de l'I. ceux-là même qui allaient devenir ses bourreaux. Fédotov*, dans ses *Lettres sur la culture russe* [Pis'ma o russkoj kul'ture] (1938-1939), propose l'idée d'un nouveau type d'I., une « nouvelle élite » qui doit en finir avec le dévoiement de l'ancienne et comprendre la mission spirituelle et nationale qui est désormais la sienne, sans pour autant se couper de l'héritage européen commun. I. Ilyine* fut l'auteur d'un programme de renaissance spirituelle du peuple russe fondé sur l'idée que « la Russie est un organisme vivant » auquel on ne saurait imposer, comme l'a montré le XXe s., des bouleversements inspirés de modèles empruntés sans discernement à l'Occident. Dans *Les tâches qui nous incombent* [Naši zadači] (1948-1954), Ilyine montra que l'I. ne renaîtrait qu'au prix d'un rejet inconditionnel de ce qui avait pris racine en elle : la « filouterie politique », « l'esprit doctrinaire », et ce goût irréfléchi pour l'expérimentation, au mépris des réalités concrètes et du vécu historique de la Russie. Dans *L'Idée russe* [Russkaâ ideâ] (1946) Berdiaev* affirme que les questions fondamentales qui se posent en Russie au XIXe s. et au début du XXe ont été formulées par une I. soucieuse d'avoir une vision du monde cohérente, où la vérité ne ferait qu'une avec la justice. Berdiaev y voit la preuve de « l'existence d'une idée russe*, conforme à la nature du peuple russe et à sa vocation ». Ainsi, on comprend toute l'actualité des recherches menées par l'I. au cours des deux derniers siècles de l'histoire de la pensée en Russie, et la nécessité de les faire nôtres dans leur intégralité et en toute objectivité.

ÉTUDES : *Vehi. Sbornik statej o russkoj intelligencii*, M., 1990 ; *Iz glubiny. Sbornik statej o russkoj revolûcii*, M., 1991 ; Ivanov-Razumnik P. B., *Istoriâ russkoj obĉestvennoj mysli* v 2 t., 5-e izd. M., 1918 ; Vipper R. Û., *Dva tipa intelligencii i drugie očerki*, M., 1912 ; Pytin A. N., *Obĉestvennoe dviženie v Rossii pri Aleksandre I*, 5-e izd., Pr., 1918 ; Ovsâniko-Kulikovskij D. N., *Istoriâ russkoj intelligencii*, I-III, 6-e izd., in : *Sobr. soč.*, M., 1924., VII-IX ; Štrange M. M., *Demokratičeskaâ intelligenciâ Rossii v XVIII veke*, M., 1965 ; Leontovič V. V., *Istoriâ liberalizma v Rossii. 1762-1914*, M., 1995 ; Malia M., *What is the Intelligentsia in Russian Intelligentsia*, N.Y., 1961 ; Pipes R., *The Historical evolution of the Russian Intelligentsia*, Daedalus, Boston, 1960. Vol. 89 ; Raeff M., *Origins of Russian Intelligentsia. The 18 th Century Nobility*, N.Y., 1966 ; Pomper Ph., *The Russian Revolutionary Intelligentsia*, N.Y., 1970.

V. A. Malinine, A. A. Chiriniants / Trad. J. Prébet

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

INTRODUCTION À LA PHILOSOPHIE DU DROIT. Sur l'idéal de société [*Vvedenie v filosofiû prava. Ob obĉestvennom ideale*] (cf. Idéal de société**) – l'une des principales œuvres synthétiques de Novgorodtsev*. Publiée en plusieurs livraisons dans la revue *Voprosy filosofii i psikhologii* entre 1911 et 1917. La 1re édition séparée vit le jour en 1917 (à M.), la 2e en 1919 (Kiev) et la plus complète, avec un ajout sur la relation du socialisme à l'État, en 1921 (Berlin). Le livre est en 2 parties (I. « L'idéal de société à la lumière de l'infini » ; II. « La faillite des utopies du paradis terrestre »). Novgorodtsev analyse l'idéal de société dans l'esprit de l'historiosophie propre aux recueils *Problèmes de l'idéalisme* [Problemy idealizma]* et *Jalons* [Vehi]*, la catégorie de l'idéal social étant dans une certaine mesure formatrice de systèmes. Les conceptions de Berdiaev*, Boulgakov*, E. Troubetskoï*, Frank*, Kistiakovski**, Petrajitski**, et al., avec les idéaux d'organisation sociale qu'elles contenaient, sont le milieu idéologique, théorétique et philosophique dans lequel s'est créé l'ouvrage de Novgorodtsev, qui constitue une synthèse originale du transcendantalisme moral kantien, des valeurs de l'État de droit et une vision philosophique fondée sur les principes de l'orthodoxie. Dans son introduction, l'auteur se livre à une critique du « rationalisme utopique » (théories socialistes, anarchisme, populisme*, ainsi que la conception de l'État de droit lorsqu'elle est purement formelle). Pour lui, les utopies rationalistes ont pour cadre le « paradis terrestre », fondé sur l'élimination des conflits sociaux et la mise en harmonie complète de la personne et de la société. Le propre d'une conscience utopique, affirme Novgorodtsev, c'est l'eschatologisme* religieux, la confusion de l'absolu et du relatif, ce qui amène d'un côté à ériger en absolu la société et les formes sociales, de l'autre à minimiser la valeur de la vie réelle. L'utopie sociale met la raison à la place de Dieu, ce qui implique une foi aveugle dans la toute-puissance des institutions, et d'abord de l'État, capables, pense-t-on, d'éradiquer le mal par des moyens purement extérieurs. Mais une activité rationnelle étrangère à la religion est impuissante à surmonter le mal, qui procède de la transcendance. C'est ce qui explique sa faillite. La 1re partie s'emploie à élaborer en détail la notion d'idéal social absolu et à lui procurer une assise théorique. Partant de certaines propositions de Kant dans sa philosophie morale, Novgorodtsev propose de remplacer les théories eschatologiques du « paradis terrestre » par celle d'un développement infini de l'idée morale. Le concept d'idéal absolu est déduit de catégories telles que la loi morale de la personne et le droit naturel. Ces notions, qui sont idéales et *a priori*, sont toutes les trois du même ordre. Elles diffèrent par l'expression extérieure et le statut métaphysique. Si la loi morale est surtout orientée vers l'auto-organisation de la personne et rend compte de sa transcendance en tant qu'être individuel, l'idéal absolu, lui, indique la condition transcendante de la société comme conscience objectivement personnelle, projetée en dehors d'elle-même, et appelée à édicter le principe de l'édification sociale. Pour lui, la triade « loi morale – droit naturel – idéal absolu » est l'idée morale en progrès, l'évolution des représentations de la personne depuis la prise de conscience par elle-même de sa nature morale jusqu'à la formulation de ce qu'exige l'organisation morale de la société, base qui permet d'évaluer le degré de compatibilité qui existe entre l'individu et la société. La coexistence de l'individu et de la société sur les principes de liberté, égalité et solidarité, alors que le premier aspire à une liberté absolue et à la reconnaissance générale, instaure inévitablement une distance entre eux, les rend irréductibles l'un à l'autre, et en même temps interdépendants. L'idéal absolu suppose l'existence d'un *universum* libre, dans les limites et selon les lois duquel les individus créent ensemble

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

leur morale et recherchent le compromis social indispensable. Novgorodtsev inclut dans sa théorie de l'idéal social un élément historiosophique nettement teinté de slavophilisme*, influencé par les idées de Vl. Soloviov*, Dostoïevski, S. Troubetskoï* (la « conscience conciliaire », une « responsabilité morale et religieuse qui soit la même pour tous »), signalant son passage de l'idéalisme profane, de la philosophie du droit*, vers un conservatisme* orthodoxe et libéral. Selon Novgorodtsev, l'histoire se manifeste sous l'aspect rationnel (les formes sociales prises par l'existence de la personne) et irrationnel (le lien de la personne avec l'Absolu). La conscience morale et religieuse de la personne est le vrai fondement sur lequel repose l'histoire. C'est l'idéal absolu, irrationnellement lié à la personne, qui montre la direction de l'histoire et la remplit de sens. L'élan vers l'Absolu se manifeste à n'importe quelle époque historique, mais chaque fois on ne s'en rapproche que très relativement. Dans la mesure où le contenu du processus historique est le progrès moral, qui conditionne en fin de compte le progrès social, ce dernier apparaît non comme une loi du développement historique, mais comme un problème moral. Pourtant, l'exigence d'un progrès moral indéfini rend impossible la pleine adéquation entre les principes de l'idéal absolu et ceux du réel effectif. Comme une telle adéquation est supposée intervenir dans le cadre de la dogmatique orthodoxe, l'incarnation de l'idéal absolu est rejeté hors des limites de l'histoire humaine dans la sphère du supra-historique. L'idéal absolu, cette image extra-temporelle et irrationnelle, existe déjà, mais il n'est pas encore réalisé, l'*universum* social est édifié sur ses principes, se développe selon ses lois vers la pleine réalisation de ses exigences. Ce qui donne son sens à l'histoire, c'est la réunion, dans la transcendance, de l'idéal absolu avec l'humanité, dans un élan égal de tous vers cet idéal. Dans le 2e chap., Novgorodtsev passe en revue les doctrines socialistes et une partie des doctrines anarchistes, les comptant parmi les plus anciennes et les plus séduisantes des constructions utopiques, les considérant comme les pôles de la pensée socio-philosophique, reflétant l'antagonisme réel de l'objectif et du subjectif, du tout et de la partie, de la société et de l'individu. Cependant, les systèmes considérés, se donnant pour mission de construire une société parfaite, s'érigent en une sorte de religion, en arrivent à l'extrême limite, et plongent ainsi la conscience de la société et la société elle-même dans une crise profonde. Novgorodtsev en arrive à l'idée que dans le socialisme révolutionnaire (le marxisme) la théorie de la lutte des classes s'oppose à l'idée d'une « cause commune au peuple tout entier », « d'une coopération et d'une solidarité de toutes les classes », c'est-à-dire à l'institution fondamentale de la société civilisée qu'est l'État de droit, et donc, est aussi en contradiction avec une société organisée selon les normes et les valeurs de ce dernier. La tendance réformiste dans le socialisme, de son point de vue, se rapproche objectivement du libéralisme*, complétant « la conception étroite, abstraite et formelle du principe de liberté » par l'exigence de garanties socio-économiques aptes à procurer une vie décente à tous les membres de la société et se prononçant pour des transformations progressives, conservant la morale et le droit, substance de l'organisation sociale, comme gage d'un progrès futur. Dans l'anarchisme, la liberté, posée comme un absolu, en rupture avec les autres composantes du principe moral de la personne (aspiration à l'égalité et à la solidarité de toute la société), la transforme en une idée rationnelle, abstraite, fermée sur elle-même, ce qui fait de l'anarchisme une utopie typique. Pourtant, par son contenu même, l'anarchisme est profondément irrationnel. L'idée d'une liberté absolue de la personne, qui se trouve à sa base, conduit à la négation d'une quelconque régulation des

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

rapports, des normes et des principes sociaux qui lient les gens entre eux, et en pratique signifie l'anéantissement des bases de l'édifice social, et par là même de ce que signifiait « œuvrer à la liberté ».

ÉTUDES : Zenkovsky B., *Histoire…*, IV, Chap. IV, 7 ; Losskij N. O., *Istoriâ russkoj filosofii*, M., 1991, p. 386-387 ; Isaev I. A., *Politiko-pravovaâ utopiâ v Rossii (kon. XIX-nač. XX v.)*, M., 1991.

V. N. Joukov / Trad. F. Lesourd

INTUITIONNISME – courant de pensée qui a pris naissance dans la philosophie russe au tout début du XXe s. et dont les représentants les plus marquants furent N. Losski* et Frank*. Cette doctrine se rapporte à la théorie de la connaissance* et se fonde sur le principe du savoir immédiat. Prenant sa source dans les traditions anciennes de la mystique où philosophie et religion sont étroitement associées, l'I. postule la possibilité d'une fusion étroite entre l'esprit humain et Dieu dans les conditions mêmes de l'existence terrestre. Parmi les disciplines philosophiques et les penseurs dont ils se reconnaissent proches, Losski et Frank se réfèrent nommément à la philosophie du « sens commun » de l'école écossaise du XVIIIe et du XIXe s., à la doctrine de Schelling, de Hegel, des slavophiles*, au philosophe autrichien Brentano, à Vl. Soloviov*, à la philosophie immanente, au bergsonisme, au néoréalisme anglais et américain (W. Montague : *The Ways of Knowing*, S. Alexander : *Space, Time and Deity*, J. Laird : *A Study in Realism*). Pour l'I., l'homme peut accéder à la saisie directe de la vérité au sujet du monde et des choses, ce qui lui permet d'échapper aux différentes formes secondaires de la connaissance sensible (sensations, perceptions, manifestations phénoménales des « choses en soi » dans la conscience du sujet connaissant selon la doctrine kantienne) tout comme aux spéculations incertaines d'un entendement coupé de la réalité vivante. Cet anti-sensualisme et cet irrationalisme étaient imposés par l'exigence de fonder en rigueur une « *Weltanschauung* réaliste », totalement dégagée de l'idéalisme subjectif, du psychologisme et de l'agnosticisme. Selon les termes mêmes de Losski, on se trouve exposé à un abîme infranchissable entre savoir et objet toutes les fois que le processus cognitif se ramène à un contact à distance provoqué par l'objet sur la conscience humaine. En conséquence, « ce n'est pas le monde extérieur que l'homme connaît », mais seulement les effets seconds induits par le monde sous forme de sensations, d'impressions, d'idées, etc., ce qui provoque, pour parler comme Frank, « un dédoublement artificiel du monde », une scission entre les objets, d'un côté, et, de l'autre, leur réplique dans la sphère du sujet connaissant. L'I. récuse la tendance largement répandue qui consiste à identifier le sujet cognitif à l'homme tout entier aussi bien qu'à sa conscience prise à l'état séparé. Pour Losski, le sujet connaissant est un point métaphysique, un centre pénétré d'esprit et de volonté. En vertu de sa nature supra-spatiale et supra-temporelle, le « moi » de l'homme peut s'élever au-dessus du flux de l'existence et l'embrasser du regard. Pour Frank, l'« extra-temporalité » est le trait originaire, qu'on ne peut logiquement exclure de la conscience, et dont l'absence nous plongerait intégralement dans l'instant présent. Les spécialistes de l'I. sont unanimes à estimer que Losski a élaboré à propos de l'objet de la connaissance une doctrine originale qui lui permet de résoudre le problème des sensations : il leur retire leur rôle de source unique et extrêmement peu fiable de la connaissance tout en confirmant leur caractère objectif. L'ensemble du monde extérieur, du « non-moi », est subdivisé par Losski, avec quelques réserves, en deux parts inégales : « le monde trans-subjectif extra-corporel » (les objets qui envi-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ronnent l'homme) et « le monde trans-subjectif intra-corporel » (le corps humain, en d'autres termes, le « macrosujet », distinct du « microsujet » d'ordre spirituel). En conséquence, les sensations (colorées, gustatives, auditives, etc.) sont, selon la définition qu'en donne Losski, des états des centres inférieurs du système nerveux qui sont provoqués par des influences reçues du dehors. Le sujet peut librement, directement et sans autre forme de procès, prendre connaissance aussi bien de ses sensations que des objets extérieurs qui les suscitent, évitant ainsi le rôle d'intermédiaire importun et encombrant attribué aux premières. C'est à une autre solution du problème de l'expérience sensible que recourt Frank et qui a rendu possible le caractère plus radical encore de son antisensualisme : « La sensation est, en règle générale, un terme dépourvu de caractère cognitif et exclusivement psychologique qui n'a pas de place dans la théorie du savoir » (*L'objet du savoir* [Predmet znaniâ], p. 31, cf. bibl.). Pour l'I., le sujet et l'objet conservent une entière autonomie. Pour Losski, il n'y a ni subordination du sujet à l'objet ni subordination de l'objet au sujet, l'un et l'autre demeurant dans une parfaite indépendance réciproque quant à leur être propre, sans qu'il y ait pour autant non seulement une « cloison étanche » insurmontable, susceptible de compromettre, voire de rendre impossible la connaissance de la vérité sur le monde, mais encore quoi que ce soit qui puisse ressembler à un quelconque écran, fût-ce en forme de voile transparent. Tous les éléments et tous les moments du monde sont dans un état de compénétration et d'action réciproque d'ordre mystique. « Tout est immanent à tout », tel est le postulat central de l'I. affirmé par Losski. Entre sujet et objet, la fonction de lien unificateur est remplie par la « coordination gnoséologique », relation originale « purement théorique » et « spirituelle » qui est antérieure à la connaissance entre le « moi » humain et les objets extérieurs et qui rend ces derniers « accessibles à la conscience » sans impliquer un savoir à leur sujet. Cette relation incarne dans la sphère du connaître l'immanence universelle qui règne dans le monde en vertu du principe unificateur de la Raison Suprême. Le but principal visé par l'I. consiste dans le rapprochement le plus étroit possible du savoir et de l'être « sans que pour autant il soit porté atteinte aux droits de l'être ». Ce qui suppose l'ontologisation maximale de l'expérience dont on pose les premiers linéaments en affirmant fortement le rôle des objets eux-mêmes reconnus comme source originaire de la connaissance et en refusant résolument d'introduire comme autre instance les phénomènes secondaires de la conscience. Le processus du connaître commence à proprement parler, pour l'I., par les « actes de savoir » que le sujet peut diriger sur tel fragment déterminé de la réalité selon ses intérêts et ses besoins, pratiques autant que théoriques (une telle position se rapproche de la théorie des « actes intentionnels » développée par le premier Husserl – *Recherches logiques,* 1900, et *Idées directrices pour une phénoménologie,* 1913). Losski énumère trois espèces principales d'« actes de savoir » : l'attention, la distinction et la comparaison qui provoquent des effets tels que « la vie » dans laquelle l'homme est plongé « se transforme, sans rien perdre de sa réalité, en vie susceptible de représentation, en représentation (ou en concept) ». Le savoir qui en résulte est justement l'intuition – appréhension immédiate de la réalité, pénétration immanente dans le contenu de l'objet. « La conscience illumine (réfléchit, connaît) l'être qui lui fait face immédiatement sans passer par la reproduction de cet être à l'intérieur d'elle-même (réalisme dualiste), sans passer par l'illusion qui lui fait prendre son contenu intérieur pour un contenu extérieur (phénoménalisme et idéalisme), mais en possédant en dehors d'elle, d'une connaissance pleinement accomplie, l'être qui se trouve

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

hors d'elle » (Frank S. L. *Introduction à la philosophie exposée sous une forme condensée* [Vvedenie v filosofiû v sžatom izloženii], p. 35, cf. bibl.). Losski soutient que, dans l'intuition, le monde entier « y compris l'ensemble des éléments et l'ensemble des liaisons qu'ils ont entre eux, est donné immédiatement au sujet connaissant ». Toutefois « une coïncidence complète de la conscience et de l'être » n'est réalisable, insiste Frank, « que pour ce qui regarde la conscience *divine* ». Alors que pour l'homme, note Losski, « la moindre parcelle de la vie en ce monde s'avère en vérité infinie », ce qui, au reste, ne fait pas obstacle à l'acquisition de la vérité plaçant le processus du connaître dans une progression constante. Dans sa version russe, l'I. a élaboré différentes approches du phénomène de l'intuition. Elle est, pour Frank, une manifestation qui se produit dans un laps de temps fort bref, « une illumination soudaine » rebelle à une organisation consciente et qui ne se laisse pas exprimer dans des symboles verbaux, à l'exception, peut-être, des figurations esthétiques mises en œuvre par l'art. Dans la vie ordinaire, mais également dans l'activité scientifique, l'homme fait appel de préférence à une connaissance « relevant d'une logique abstraite » qui, en se laissant guider par « le souvenir qu'elle garde de l'intuition disparue », s'efforce, « par étapes successives, maillon après maillon, de reconstituer, dans la cohérence de son mouvement, la multiplicité initiale de l'intuition », ce qui donne à la pensée qui opère par concepts un caractère inadéquat et schématique. Frank distingue deux genres d'intuition : la vision intuitionnante (savoir-pensée) et l'intuition vivante (savoir-vie). Fondée sur les opérations de pensée d'ordre logique, la première est inachevée, incomplète, voire « erronée », dans la mesure où elle ne fait communier l'homme qu'à une seule forme, « la forme extratemporelle », de l'être absolu (cf. Idéal-réalisme*). Dans l'intuition vivante, qui correspond à l'étape inaugurale du processus cognitif, se trouve conservée, de manière inexprimable, « le caractère d'intégralité ou de vivante plénitude inhérente à l'objet lui-même ». L'interprétation de Losski confère au concept d'intuition une extension bien plus ample, dans la mesure où il se donne pour tâche de récuser l'opposition entre rationnel et irrationnel en poussant jusqu'à son terme l'imprégnation intuitive du processus cognitif. C'est ainsi qu'il distingue trois espèces d'intuition capables de produire la vérité touchant aux objets qui relèvent du champ de leur compétence propre : l'intuition sensible, portant sur les états psychiques et corporels du sujet ; l'intuition intellectuelle, portant sur les fondements idéaux, les principes et les lois de l'être ; l'intuition mystique, portant sur les sphères « métalogiques » de l'être, sur Dieu. Pour autant, à partir du moment où il est garanti par l'intuition, un jugement ou un concept, quel qu'il soit, qu'il porte sur un élément singulier discret, ou qu'il ait un contenu formel et abstrait, n'en devient pas *ipso facto* inadéquat ou erroné. La pensée juste, dans la sphère de l'abstraction logique, est le rejeton légitime de l'intuition. Pour l'I., vérité et être sont équivalents ; la vérité n'est atteinte que pour autant que le savoir est constitué « seulement d'éléments provenant de l'objet lui-même ». Pour Losski les traits fondamentaux de la vérité sont : nécessité universelle, caractère absolu, identité et éternité, c'est-à-dire indépendance totale par rapport à « l'individu connaissant » et « au temps ». Losski a également élaboré une doctrine concernant le critère « psychologique » de la vérité ; il consiste dans le sentiment particulier d'« objectivité » et de « contrainte » émanant de l'objet et des liaisons qui le constituent, ce qui contribue à renforcer la thèse que les éléments de savoir pénétrés par ce sentiment sont pleinement objectifs par leur nature propre. Le sentiment inverse de « subjectivité » signifie que le sujet dévie vers une synthèse qu'il produit

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

lui-même de la vérité. Quant au critère « suprême » de la vérité, il implique « la présence de l'objet à connaître dans le savoir, l'attestation que celui-ci donne de lui-même ». En résumé, l'I., pour Losski, signifie une opposition résolue à tout naturalisme, physique ou psychologique, aussi bien qu'à tout idéalisme (y compris dans sa version kantienne). Il postule une présence immédiate de l'être dans la conscience ; l'objet est saisi par intuition immédiate « dans l'original » [v podlinnike], et non médiatement en passant par la machinerie psycho-physique des processus représentatifs (copie, symbole, construction, etc.). Ce qui implique une conception révisée de la vérité (adéquation du sujet à l'objet) qui se fonde elle-même sur un ontologisme* radical : unité et consistance foncières de l'univers, totalité supra-individuelle dont tous les éléments sont tenus ensemble par une stricte corrélation. Losski en propose un résumé où se lit le retournement point par point du kantisme : « Les formes idéales (principes *a priori*) sont, non pas anthropologiques, mais cosmiques, données par le *Logos* du Monde [Mirovoj Logos] ; les objets de la connaissance, soumis à ces formes, sont, non pas des phénomènes, mais l'être véritable (les choses en soi) ; les conditions de possibilité des choses, i.e. du système du monde, sont en même temps les conditions du savoir » (*Questions fondamentales de la gnoséologie* [Osnovnye voprosy gnoseologii], p. 56, cf. bibl.). Les idées défendues par l'I. ont été développées en Russie par Boldyrev*, Lévitski*, Kojèvnikov*. On peut y adjoindre la doctrine de Lossev* qui, aux yeux de Losski, représente une variante de l'I. En 1926 est paru, à M., un recueil de textes philosophiques intitulé *Les voies du réalisme* [Puti realizma] dont les auteurs (B. N. Babynin, F. F. Berejkov, A. I. Ognev et P. S. Popov**) ont élaboré une théorie du « réalisme intuitif ».

ÉTUDES : Losskij N. O., *Obosnovanie intuitivizma*, SPb., 1906 ; *Vvdenie v fiolosofiû*, SPb., 1911 ; *Osnovnye voprosy gnoseologii*, Pg., 1919 ; *Handbuch der Logik*, tr. W. Sesemann, Leipzig, 1927 ; *Čuvstvennaâ, intellektual'naâ i mističeskaâ intuiciâ*, P., 1938 ; *Obĉedostupnoe vvedenie v filosofiû*, Frankfurt a. M., 1956 ; Frank S. L., *Predmet znaniâ. Ob osnovah i predelah otvlečennogo znaniâ*, Pg., 1915 ; *Vvedenie v filosofiû v sžatom izloženii*, Pg., 1922.

N. N. Startchenko / P. Caussat

IOURKIÉVITCH Pamphile (1827 Lipliavoe, région de Poltava-1874, M.) – principal philosophe de l'école théiste propre à l'Acad. de théologie* de Kiev, où il fit ses études de 1847 à 1851 et fut professeur associé à partir de 1858. À partir de 1861, il fut professeur à l'Univ. de M., où il eut pour élève Vl. Soloviov*. La chaire de philosophie venait d'y être rouverte après une longue interruption. Il y donna des cours de logique, de psychologie, d'histoire de la philosophie et de pédagogie. Il dirigea un groupe d'étudiants qui traduisaient différentes œuvres de la philosophie occidentale, et supervisa l'édition du *Cours d'histoire de la philosophie* de Schwegler. Ses propres cours ont été appréciés diversement. Parmi ceux, peu nombreux, à avoir décelé sa finesse d'analyse, on compte Vl. Soloviov, Tchitchérine*, Klioutchevski*. Mais dans l'ensemble ils suscitèrent plutôt la froideur et les critiques. Ce qui le rendit célèbre, ce fut la polémique autour *Principe anthropologique en philosophie* [Antropologičeskij princip v filosofii], de Tchernychevski*, auquel il s'opposa dans un article plein d'humour, « Aperçus d'une science de l'esprit humain » [Iz nauki o čelovečeskom duhe] (1860), auquel Tchernychevski répondit par un nouvel article, « Beautés polémiques » [Polemičeskie krasoty]. Mais l'opinion publique était hostile à ce philosophe issu des acad. de théol., qui critiquait le matérialisme alors en vogue, et de plus, était soutenu par la revue conservatrice de Katkov**, le *Rousski vestnik*. De 1869 à 1873, il est doyen de la faculté

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

de philosophie de M., presque obligé d'abandonner la philosophie pour se consacrer à la théorie pédagogique (*Cours de pédagogie générale* [Kurs obĉej pedagogiki], *Lectures sur l'éducation* [Čteniâ o vospitanii], etc.). On ne peut passer sous silence son intérêt, pendant ces années-là, pour le spiritisme et la *naturphilosophie* organologique de Swedenborg, ce qui pouvait s'expliquer en partie par le rôle qu'il accordait à l'élément mystique dans les facultés cognitives de l'homme. Plus d'une fois il a fait observer que sur le plan du sens aussi bien que de l'essence le savoir absolu ne coïncidait pas avec le savoir sur l'Absolu. Le savoir absolu, d'après lui, est impossible dans son principe même, alors que le savoir sur l'Absolu peut être atteint par trois voies différentes : le sentiment du cœur*, une méditation philosophique assidue, et la connaissance mystique. Pour apprécier exactement ce que I. a donné à la philosophie, il convient de rappeler qu'il était aussi théologien. Dans certains passages critiques « Sur les articles à contenu théologique qui figurent dans le Lexique philosophique » [Po povodu statej bogoslovskogo soderžaniâ, pomeĉennyh v Folosofskom leksikone], I. distinguait nettement l'objet des sciences philosophiques et celui des sciences théologiques, mais si l'on étudie ses propres travaux il est souvent difficile de définir la limite à partir de laquelle les réflexions philosophiques générales se muent en considérations métaphysico-théologiques. L'une des premières œuvres de I., *Le cœur et sa signification dans la vie spirituelle de l'homme, selon l'enseignement de la parole de Dieu* [Serdce i ego značenie v duhovnoj žizni čeloveka, po učeniû slova Bož'â], suivait le schéma traditionnel du traité religieux médiéval, avec une nette orientation sur les modèles byzantins. Elle commençait par une série d'arguments tirés de l'Écriture, suivis de références aux Pères et docteurs de l'Église, et c'est seulement à la fin que venaient les réflexions « selon la raison », celles de l'auteur lui-même, avec sa conception anthropologique du « cœur » comme élément déterminant, au fondement de la vie physique, morale et spirituelle. L'idéalisme téléologique chrétien de I. tendait à un idéalisme « concret », fondé sur un « empirisme large », libre de limitations arbitraires et préconçues, qui englobait à la fois tout ce qui était authentiquement rationnel et tout ce qui était authentiquement supra-rationnel dans la mesure où l'un et l'autre existent aussi d'abord empiriquement dans l'expérience universelle de l'humanité comme également tout le visible et le tangible. Ce qui est typique de I., comme de toute la philosophie des acad. de théol. dans la 2e moitié du XIXe s., c'est un intérêt en profondeur pour un platonisme christianisé. Dans presque toutes ses œuvres, il a cherché à montrer « ce qui est caractéristique de la pensée platonicienne ». Dans son discours « La raison selon Platon et l'expérience selon Kant » [Razum po učeniû Platona i opyt po učeniû Kanta], prononcé le 12 janv. 1866 lors d'une séance solennelle à l'Univ. de M., I. a établi que toute l'histoire de la philosophie se divise en deux époques d'importance inégale, dont la première est inaugurée par Platon, l'autre par Kant. Leur enseignement à tous deux, d'après lui, était à la base de toute la pensée philosophique européenne, déterminant sa situation présente et son évolution future. En outre, c'est la vérité [istina] de ce que Platon enseigne sur la raison qui seule rend possible la vérité de ce que Kant enseigne sur l'expérience. I. illustre bien une vision spécifiquement russe du platonisme, dont on retrouvera l'écho dans la philosophie religieuse du XXe s. Il refusait de définir l'idée platonicienne comme l'éternel et le permanent dans la succession des phénomènes, comme l'unique, toujours égal à soi-même dans la diversité de l'existence, en arguant du fait que satisfont à cette exigence divers systèmes de l'atomisme matérialiste et du réalisme. Pour lui, la définition de l'idée comme l'étant selon la vérité, grâce à quoi la

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

vérité de la raison apparaît aussi comme le critère pouvant indiquer l'existence « pseudo-éternelle » des choses, correspond plus à l'enseignement authentique de Platon. En même temps, lui qui était philosophe et théologien à la fois estimait que l'exercice de la pensée à lui seul n'épuise pas toute la plénitude de la vie spirituelle de l'humanité, et, réinterprétant le platonisme dans l'optique d'une compréhension théiste et personnelle de l'Absolu, il aspirait à un rapprochement de la foi et du savoir. Toute pratique authentique de la philosophie, selon I., devait commencer par le concept de « l'idée », car elle est bien, cette pratique, une recherche de ce qui constitue le savoir authentique. L'une des conclusions de son traité *L'idée* [Ideâ] (1859) était que la philosophie, contemplation du monde comme totalité, est l'affaire de l'humanité toute entière, non d'un individu en particulier. L'humanité ne vit pas de contemplations logiques et abstraites. Ce qui est propre à sa vie spirituelle, c'est de révéler l'ensemble de ce qui la constitue à travers la plénitude même de ses composantes, dans leur intégralité. Il n'y a aucune nécessité à ce que telle ou telle conviction bonne en elle-même démontre sa justification à partir de fondements logiques généraux. Critiquant le matérialisme, I. remarquait que le principe spirituel ne peut être dérivé du matériel, puisque ce dernier n'acquiert les formes qui nous sont connues par l'expérience que par l'effet d'une interaction avec le principe spirituel. Dans certaines conditions à vrai dire, le matérialisme peut devenir une philosophie authentique, pourvue d'une métaphysique développée, cependant, ce qui contredit ses visées quant à l'expérience, c'est l'idée d'appréhension sensible comme ayant une existence en soi, indépendante du sujet, et pour cette raison susceptible de l'expliquer, lui et sa conscience. Le matérialisme considère l'expérience en termes de mécanisme, lui-même inconditionné, et de liens de causalité stricts. Une philosophie authentique doit penser le mécanisme comme un principe second, puisque l'existence et l'essence ne relèvent pas de principes physiques : que ce soit le mécanique ou la causalité, ils ne font que fixer les transformations, dans le système des phénomènes, d'un monde déjà existant. Le recours au platonisme généra encore un autre thème qui devait devenir caractéristique de la pensée russe : la métaphysique de l'amour et la philosophie du « cœur ». C'étaient des emprunts directs à Skovoroda*, auxquels il revenait sans cesse. « L'homme ne doit le début de son développement moral qu'aux mouvements du cœur… qui voudrait en tous lieux rencontrer des êtres remplis de joie, se réchauffant au feu d'un amour mutuel, liés par l'amitié et la sympathie réciproques. Seule cette forme de bonheur universel effectivement réalisé lui montre le monde comme digne d'existence » (« Aperçus… », *op. cit.*, in : *Œuvres philos.* [Filosof. proizv.], p. 181, cf. bibl.). Les orientations gnoséologiques et axiologiques de I. le rapprochent de « certaines intuitions qui ont donné naissance à des courants philosophiques nettement plus tardifs tels que la philosophie de la vie, l'existentialisme* et le personnalisme*. Le fait d'opposer le savoir sur le concret – ses formes donnant à l'homme le moyen d'exister –, à la pensée abstraite, est devenu un *leitmotiv* de la pensée religieuse et existentialiste en Russie à la fin du XIXe s. et au début du XXe » (*Encyclopédie philosophique* [Filosofskaâ ènciklopediâ], M., 1970, V, p. 603). Si on cherche la place de I. dans la tradition philosophique russe, le plus évident est sa communauté d'idées avec le personnalisme, à cause de leur intérêt pour l'anthropologie, de leur conception de la personne comme sujet gnoséologique actif. L'influence directe de I. sur la pensée philosophique fut peu visible au moment. Elle est surtout passée par la médiation de Vl. Soloviov, mais par lui elle s'est exercée sur la renaissance russe du début du XXe s.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Œuvres : *Kurs obĉej pedagogiki s priloženiâmi*, M., 1869 ; « Igra podspudnyh sil, po povodu disputa professora Struve », in : *Russkij vestnik*, 1870, N° 4 ; *Filosofskie proizv.*, M., 1990.

Études : Aksakov A. N., « Mediumizm i filosofiâ. Vospominanie o professore Moskovskogo universiteta Ûrkeviče », in : *Russkij vestnik*, 1876, N° 1 ; Solov'ev V. S., « O filosofskih trudah P. D. Ûrkeviča », in : Ûrkevič P. D., *Filosofskie proizv.*, M. 1990 ; Špet G. G., « Filosofskoe nasledie P. D. Ûrkeviča », *Ibid.* ; Zenkovsky, *Histoire…*, II, Chap. VII, 10 ; Abramov A. I., « Černyševskij v bor'be s religiozno-idealističeskoj filosofiej P. D. Ûrkeviča i Or. Novickogo », in : *Diskussionnye problemy issledovaniâ nasledià N. G. Černyševskogo*, M., 1989 ; du même auteur : « Filosofskoe tvorčestvo P. D. Ûrkeviča i ego vliânie na razvitie russkoj filosofskoj mysli konca XIX-načala XX veka », in : *Iz istorii religoznoj filosofii v Rossii XIX-nač XX v.*, M., 1990.

A. I. Abramov / F. Lesourd

IRANISME ET KOUSHITISME – notions centrales ayant valeur de symbole dans la philosophie de la religion* et dans la conception de l'évolution historique de Khomiakov*, qui les expose dans son *Mémoire sur l'histoire universelle* [Zapiski o vsemirnoj istorii]*. Khomiakov part de l'idée qu'à la base de la pensée propre à telle ou telle époque se trouve la foi, et qu'à la base de la foi comme catégorie de la volonté se trouve la liberté et la nécessité. Les religions iraniennes (auxquelles il rattache les croyances de l'Iran ancien, le judaïsme et le christianisme) reposent sur la notion de liberté morale, alors que dans les religions koushites (du nom ancien de la Nubie, Koush) domine l'esprit de nécessité, de non-liberté (shivaïsme, bouddhisme, zoroastrisme, baalisme, paganisme gréco-romain, etc.). Le principe fondamental qui distingue l'I. du K. est le rapport de la divinité au monde : dans les religions iraniennes, ce rapport est exprimé par la création libre du monde *ex nihilo*, alors que dans les religions koushitiques, le monde est engendré par la nécessité qui découle d'un enchaînement rigoureux de causes et de conséquences. L'essence de l'I. est le culte de l'esprit comme force créatrice, ayant pour corrélat la reconnaissance de la liberté morale de la personne humaine, alors que le K. repose sur le culte de la vie comme fait éternellement nécessaire. Le K. se divise en deux branches : le shivaïsme, culte de la matière majestueuse triomphante, et le bouddhisme, culte de l'esprit esclave qui ne trouve sa liberté que dans l'autodestruction. Dans la philosophie, l'expression du K. est le rationalisme, qui prend l'arbitraire pour l'absolu, le partiel pour le tout, l'extérieur pour l'intérieur. En dominant la foi, il vise à la transformer en « physique transcendantale » : l'homme, tout comme il agit sur la nature matérielle, « peut, grâce à des instruments matériels ou tout au moins extérieurs, déplacer le centre de l'univers et, par des lois qu'il a remarquées ou devinées, s'emparer de la divinité » (*Œuvres*, [Soč.], IV, p. 30, cf. bibl.). « La foi primitive de la presque totalité du monde, note Khomiakov, était un pur culte de l'Esprit qui s'est peu à peu dégradé sous l'influence de la perversion du matérialisme koushitique pour gagner toutes les formes du polythéisme anthropomorphique, lié aux étoiles ou aux éléments naturels » (*Ibid.*). Ainsi, la religion iranienne fut évincée par le K. et ne survécut qu'en Israël, avec l'apparition du christianisme. Avec la venue du Messie, le principe iranien ancien, fondé sur la tradition, non seulement triompha dans le christianisme, mais s'épanouit définitivement. On revint à l'intégrité originelle, mais sur une autre base. Critiquant la philosophie hégélienne de l'histoire et sa téléologie, qui dédaignaient la synthèse et partaient de ce qui existe actuellement pour remonter à ses causes anciennes, Khomiakov proposait son interprétation de l'Histoire comme lutte entre l'I. et le K., tout en se rapprochant de Hegel sur le fond : le sens de l'Histoire réside dans la prise de conscience progressive

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

de la liberté par l'humanité, ainsi que dans la réalisation de l'esprit absolu dans l'Histoire, entendant par cela le triomphe définitif de l'I.

ÉTUDES : Homâkov A. S., « Semiramida. I<ssledovanie> i<stiny> i<storičeskih> i<dej> », in : *Soč.* v 2 t., I, Raboty po istoriosofii, M., 1994 ; du même auteur : *Zapiski o vsemirnoj istorii*, in : *Sobr. soč.*, M., 1872, IV ; Berdâev N. A., *A. S. Homâkov*, M., 1912, M., 2005.

A. P. Kozyrev / Trad. St. Viellard

IVANOV Viatcheslav (1866, M.-1949, Rome) – poète, penseur. Études à la faculté de lettres et histoire de l'Univ. de M. En 1886, part à Berlin pour y poursuivre ses études. Sous la direction de Mommsen, écrit une thèse très remarquée sur le système de l'affermage public dans la Rome antique. Revenu en Russie au printemps 1905, il vit d'abord à SPb. (organisant chez lui, dans sa « tour », des « symposions », qui rassemblaient l'élite culturelle, à la manière des banquets philosophiques dans les acad. antiques). À partir de l'automne 1913, il est à M. De 1921 à 1924, il est professeur à l'Univ. de Bakou. En août 1924 il émigre, et vivra désormais en Italie, sans prendre part à la vie culturelle de l'émigration (gardant très longtemps son passeport soviétique), ayant une attitude de loyalisme à l'égard du pouvoir soviétique, mais entretenant des liens étroits avec le monde culturel occidental. En 1926 il adopte le catholicisme sans renier l'orthodoxie, de 1936 à 1949 il est professeur de langue et littérature russe à l'Institut Pontifical Oriental. La plupart des contemporains ont gardé l'impression d'une personnalité extrêmement brillante, aux multiples facettes, capable de parler pratiquement avec chacun de ses interlocuteurs la langue de sa spécialité. « Viatcheslav le Magnifique » (comme l'appelait Léon Chestov*) était véritablement une encyclopédie des divers engouements culturels de l'Âge d'argent. Ses vers lui ont fait la réputation d'un pilier du symbolisme* russe – d'un poète-philosophe, dont les poèmes sont « éclatants, lourds de sens, et revêtus d'habits somptueux » (B. Zaïtsev). La philosophie poétique d'I. révèle sa stature de « sage » considérant la poésie comme l'une des voies les plus hautes vers la connaissance, et constitue une sorte de commentaire d'auteur sur son œuvre personnelle. Dès le début des années 1890, il éprouva fortement l'influence de Nietzsche, et de la pensée allemande en général : Maître Eckart, Goethe et sa philosophie du devenir et de la « forme organique », Novalis et son « idéalisme magique », la métaphysique de l'unitotalité* du romantisme à ses débuts, « l'opéra synthétique » de Wagner. À la fin du siècle, il se montra particulièrement réceptif aux idées de Vl. Soloviov* (dont il fit la connaissance en 1896). Il était aussi l'un des plus grands connaisseurs, en Russie, des cultes et des mystères de l'Antiquité (*La religion hellénique du dieu souffrant* [Èllinskaâ religiâ stradaûĉego boga], 1904-1905 ; *Dionysos et les cultes prédionysiaques* [Dionis i pradionijstvo], 1923). Dans la 2e moitié des années 1900, il se passionne pour l'occultisme et la théosophie*, le gnosticisme et le manichéisme, et tente également de réaliser son idée de communauté érotico-mystique. Son installation à M. marque le début de son intérêt pour Skriabine* et Dostoïevski*, pour les travaux des philosophes orthodoxes de M., et sous leur influence indirecte, il en arrive vers la fin de la décennie à des réflexions sur l'idée russe*. Dans l'émigration, il n'a rien ajouté de fondamentalement nouveau à ce qu'il avait dit auparavant, mais il a précisé ses observations sur la culture, il a fait siennes certaines idées du néothomisme et de penseurs catholiques comme l'abbé Brémond, T. Hecker… Son dialogue continu avec la pensée de son temps donna des livres d'essais tels que *À travers les étoiles* [Po zvezdam] (1909), *Sillons et limites* [Borozdy i meži] (1916), *L'intime et l'universel* [Rodnoe i vselenskoe], et la *Correspondance d'un coin à l'autre* [Perepiska iz dvuh

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

uglov]* (1921, un échange de lettres avec Gerschenson*). Il est l'un des auteurs du recueil *De profundis* [Iz glubiny]* (1918). Il définit son époque comme celle d'une domination du principe « critique » sur le principe « organique », et d'un démembrement de l'intégrité de la culture telle que le Moyen Âge l'avait connue. Dans le système de coordonnées propres à la vision romantique du monde (qu'I. étend à tout le XIXe s.) l'idéalisme athée et phénoménologique qui avait fait son apparition témoignait de ce que la culture s'était coupée de sa racine religieuse et qu'elle se tenait désormais « à part soi ». Une attitude nihiliste à l'égard de la culture d'un côté, un relativisme illusionniste de l'autre, les réunissent dans une même négation de l'instinct créateur comme principe de vie, et de la nature ontologique de l'acte créateur. Au nom d'une liberté de création comprise de façon mécanique, le mouvement de la vie a été scindé en connaissance pure et refus de connaître « ce qui est en vérité », ce qui a conduit paradoxalement à un asservissement complet : au triomphe des forces « obscures » de la nature et aux errements de la pensée, perdue dans les miroirs qui lui renvoient une image arbitraire d'elle-même. L'artiste d'aujourd'hui est confronté à la tâche de retrouver l'intégrité* de la culture, sur la base d'un collectivisme spirituel compris de façon mystique, ce qui amènera à une nouvelle époque organique, où l'individualité se révèlera en termes de *sobornost**. Influencé par Wagner, et surtout essayant de concilier l'éthique de Nietzsche avec celle de Soloviov, I. rapproche l'auto-affirmation propre au libre-arbitre avec le principe de « réunion dans la collégialité ». I. prête à l'art une fonction religieuse. À la rêverie romantique propre au XIXe s., il veut opposer le « oui » résolu de l'âme du poète qui ne connaît pas de séparation entre le « ciel » et la « terre » dans l'acte créateur vital. Sa philosophie de la création, I. l'appelait symbolique, découvrant dans tous les phénomènes un lien entre tout ce qui est et les « signes d'une réalité autre ». Montrer la beauté que recèle le sens des choses elles-mêmes (ou voir « le sens des formes et la raison des phénomènes »), I. considère cela comme une « théurgie »*, qui entraîne la conscience de l'artiste à incarner de façon « terrestre, réelle », l'idée religieuse. I. distingue symbolisme idéaliste et symbolisme réaliste. Le premier, en la personne de poètes français comme Baudelaire, Verlaine, Mallarmé, se livre à des expériences psychologiques, il joue à connaître des dispositions intérieures encore inédites et, en leur trouvant des correspondants « musicaux », associatifs (« le rêve », « la chimère ») ou symboliques, à susciter par la magie du mot une disposition analogue dans la conscience du lecteur. Le symbolisme réaliste exprime le mystère de l'existence réelle, il prend sa source chez Goethe, qui proclame le caractère objectivement connaissable du symbole et élève la « chose » jusqu'au « mythe », dans un mouvement qui le porte de la réalité visible des choses vers leur réalité interne plus secrète. Le réaliste symboliste est un mystique, héritier des efforts créateurs de l'Âme du monde, qui découvre la beauté de la Révélation divine, et voit, tel « l'initié aux mystères », « ce que disent les choses ». L'artiste qui communie à la réalité originelle doit renoncer audacieusement au monologue romantique pour se joindre au « chœur » de la conciliarité, à la « ronde » – son « moi » se sacrifiant volontairement au « tu », au nom d'un amour exigeant, d'un complet anéantissement du sujet. Le poète qui célèbre la théurgie participe au mystère d'un collectif mystique, il est le prêtre, médiateur entre Dieu et les hommes, officiant sur « l'autel de l'art ». La figure de Dionysos est centrale pour lui : il apparaît comme une métaphore religieuse de la liberté de l'acte créateur. C'est d'une certaine façon la mémoire originelle de la culture, dans laquelle il n'est pas un seul « élan créateur » qui ne soit pris en considération. I. voit dans l'Antiquité un « second »

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Ancien Testament, et dans le dieu du vin le précurseur du Christ. Le dionysisme, c'est l'ascension de l'homme-créateur vers Dieu, en réponse à Sa descente vers l'homme. En cela, I. voit un moyen de surmonter l'individualisme, de susciter une expérience personnelle dont la signification dépasse la personne, mais surtout un « délire sacré », une « énergie », une « méthode » d'expérience intérieure, qui précède « l'acte de prophétiser » et passe à travers « toute vie religieuse authentique ». Le vrai génie participe à une sorte de communion des saints : Dante n'aurait jamais pu apparaître sans saint François d'Assise. En même temps, le rapport d'I. à la *sobornost* n'est pas religieux, mais mystique ; comme la plupart des représentants de la « nouvelle conscience religieuse »* il ne voit dans les formes « extérieures » de la religiosité que « déformations » historiques et « paganisme ». À la fin des années 1910, dans les idées d'I. sur le dionysisme, les aspects christologiques s'intensifièrent, il se trouva plus étroitement mis en rapport avec les destinées de l'idée russe, cette forme de sensibilité portée à une imitation naturelle et ineffable du Christ, sans rien à voir avec des « règles » imposées. L'idée nationale n'est définissable que dans l'optique de servir à l'universel (c'est pourquoi il ne considérait pas son adhésion au catholicisme comme une trahison de l'orthodoxie), elle est incompatible avec des intérêts aussi bien politiques que nationalistes. L'histoire de la Russie, dans la « circulation sanguine » universelle, se présente comme une énigme tragique : « Nous souffrons de toute la souffrance de l'humanité – et c'est en nous que l'humanité traverse une crise grandiose ». Jusqu'à ses derniers jours, I. a cru en un avenir mystique de l'humanité, transfiguré par la lumière de la sainteté russe.

ŒUVRES : *Sobr. soč.* v 4 t., Bruxelles, 1971-1987 ; *Rodnoe i vselenskoe*, M., 1994 ; *Čelovek*, I, *Čelovek* (reprint), II, *Priloženie (stat'i i materâly)*, M., 2006 ; *Dostoevsky*, Tübingen, 1932.

ÉTUDES : Berdâev N., « Očarovanie otražennyh kul'tur (V. I. Ivanov) », in : *Sobr. soč.* v 4 t., P., 1989, III, p. 516-528 ; Malcovati F., *Vâčeslav Ivanov. Estetika e filosofia*, Florence, 1983 (ital.) ; Ivanova L., *Kniga ob otce*, M., 1992 ; Tolmačev V. M., « Salamandra v ogne : o tvorčestve Vâč. Ivanova », in : Ivanov Vâč., *Rodnoe i vselenskoe*, M., 1994 ; *Vâčeslav Ivanov. Materialy i issledovaniâ*, M., 1996 ; Tiziana Mayer M., « Fra Teologia ed Estetica : itinerario del pensiero ivanoviano », in : Vâceslav Ivanov, *L'uomo*, Milano, 1999 (ital.) ; Vâčeslav Ivanov meždu svâtym pisaniem i poèziej, in : *Europa Orientalis*, XXI, 1 et 2, Salerno, 2002 ; *Vâčeslav Ivanov – tvorčestvo i sud'ba. K 135-letiû so dnâ roždeniâ*, M., 2002 ; *Vâčeslav Ivanov – Peterburg – mirovaâ kul'tura*, Tomsk-M., 2003 ; *Vyacheslav Ivanov : Poet, Critic and Philosopher*, Ed. by N. Lowry Jr. New Haven (Conn.), 1986 ; les numéros 53-54 de la revue *Simvol*, 2009, sont entièrement consacrés à Viatcheslav Ivanov ; voir également : *Histoire de la littérature russe*. Le XXe siècle. L'Âge d'argent, P., 1987, p. 165-180.

V. M. Tolmatchev / Trad. F. Lesourd

IVANOV-RAZOUMNIK (de son vrai nom Razoumnik Ivanov) (1878, Tiflis-1946, Munich) – historien des idées, sociologue, critique littéraire. Études à la faculté de mathématiques de l'Univ. de SPb., tout en suivant les cours à la faculté de lettres et histoire. Sans appartenir à aucun parti, il prend cependant une part active au mouvement étudiant révolutionnaire, est arrêté plusieurs fois. À partir de 1904, année où paraît son article sur Mikhaïlovski* dans la revue *Rousskaïa mysl* (N° 3), il publie régulièrement dans la presse à orientation sociale ou politique, prépare son ouvrage, *Histoire des courants d'idées dans la société russe* [Istoriâ russkoj obĉestvennoj mysli] (cf. bibl.), qui fut réédité plus de six fois. Avant la révolution, I.R. défendait les idées du « Scythisme »**, un courant d'idées préconisant une transformation révolutionnaire de la culture et des fondements spirituels de la vie. Elles trouvèrent leur expression dans deux recueils, *Les Scythes* [Skify], publiés en collaboration avec A. Biély*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

en 1917-1918. En 1919, il participe à l'organisation de la « Volfila » (Association philosophique libre [Vol'naâ filosofskaâ associaciâ]), y dirigeant la section « culture et philosophie » jusqu'à la dissolution de la « Volfila », en 1924. Ses principaux travaux philosophiques des années 20 (*Qu'est-ce que l'intelligentsia* [Čto takoe intelligenciâ] (1920) ; *Un visage à soi* [Svoe lico], etc.), il les publie aux éditions berlinoises « Skify », créées avec la participation des S.R. Ensuite, il ne publiera plus que des études littéraires. En 1919, de 1933 à 1939, il connut les arrestations, la prison et l'exil intérieur (cf. bibl.). En 1942, la ville de Pouchkine (Tsarskoïé Sélo), où il résidait, étant occupée par les Allemands, il fut envoyé en Allemagne avec sa femme dans un camp pour personnes déplacées, où il résida jusqu'en 1943. Le journal berlinois *Novoe Slovo* publia des extraits de ses souvenirs, qui furent ensuite rassemblés en un livre, *Prisons et exils* [Tûrmy i ssylki], paru à New York en 1953. Ses conceptions philosophiques, I.R. les a définies comme un « subjectivisme de l'immanence ». C'est à partir d'elles qu'il a proposé un éclairage de la pensée russe (celle de Herzen*, Lavrov*, Mikhaïlovski*), qui prenait un sens nouveau à la lumière du nouveau contexte historique et social. Elle apparaît comme la confrontation de deux couches de la société : l'intelligentsia* « extérieure aux classes sociales traditionnelles », et la petite bourgeoisie, « élément présent dans toutes les classes ». D'après I. R., « l'intelligentsia est un groupe hostile à la petite-bourgeoisie par son éthique, sociologiquement en dehors des couches sociales traditionnelles, en dehors des classes sociales, héréditaire, caractérisée par l'élaboration créatrice de formes et d'idéaux nouveaux, et occupée à les faire entrer dans la vie pour contribuer à une libération à la fois physique et morale, à la fois personnelle et collective, de l'individu » (*Histoire des courants d'idées dans la société russe*, éd. de 1914, t. I, p. 12, cf. bibl.). Il affirmait que l'histoire des idées en Russie était celle de l'intelligentsia, et que sa philosophie de l'histoire s'était exprimée essentiellement dans la littérature. Tout cela est déterminé par sa lutte contre la petite-bourgeoisie, ce « front uni de la médiocrité moyenne » qui dans son principe même suppose la disparition de la personne. Au cours de cette lutte, elle a formulé différentes théories : dans les années 1820-30, une théorie mystique du progrès, dans les années 1840, une théorie positive du progrès, dans les années 1850, la théorie du « subjectivisme de l'immanence » (attachée au nom de Herzen*, que I.R. considère comme la figure-clef des idées sur la société russe), dans les années 60 sa vulgarisation donne des courants tels que l'utilitarisme (cf. Pissarev*) et le nihilisme*, dans les années 70 on constate un retour au « subjectivisme de l'immanence » (Lavrov et Mikhaïlovski), dans les années 80-90 apparaît de nouveau une théorie positive du progrès (les « marxistes légaux »*), au début des années 1900 une théorie mystique du progrès que doivent selon lui remplacer de nouvelles formes de « subjectivisme de l'immanence ». Dans la 5e éd., post-révolutionnaire, I.R. a corrigé ce schéma : introduisant un nouveau chapitre, sur les révolutions, et laissant ouverte la question du destin de l'intelligentsia, approfondissant son interprétation du « subjectivisme de l'immanence », qui revient d'après lui à nier que la vie ait une finalité et un sens objectifs, et à affirmer comme finalité subjective – et donc but en soi –, l'homme, par qui advient la plénitude de l'existence, parce qu'à travers lui la sensation, la beauté, la justice, le vrai deviennent des vérités légitimes [pravda] (pour ce mot, on consultera l'article « Pravda », dans le *Vocabulaire européen des philosophies,* P., 2004 – N. du. T.). Même si nous devons comprendre et accepter qu'il n'y ait pas de but objectif, que le but en soi, de nature subjective, soit l'individu, « le sens de la socialité, dans l'univers intérieur de l'homme, est équivalent

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

à la vue dans le domaine des sens : elle nous permet de communiquer non seulement avec ce qui nous entoure immédiatement, mais avec ce que des distances énormes éloignent de nous » (*Sur le sens de la vie* [O smysle žizni], p. 21-27, cf. bibl.). D'où l'appel de l'intelligentsia, insoucieuse des inconvénients personnels et des persécutions qu'elle subit, à élever et éclairer la vie. Ainsi, le « subjectivisme de l'immanence » était pensé comme un service rendu à la société dans ses dispositions idéales, c'est-à-dire sublimées par la *pravda*. Pour donner une assise philosophique à ses conceptions, I.R. se référait à l'idéalisme transcendantal de Kant, à l'empiriocriticisme d'Avenarius, à l'immanentisme d'un Schuppe. Beaucoup de ses positions philosophiques deviennent plus compréhensibles à la lumière de ses travaux d'histoire littéraire consacrés aux différents épisodes de la lutte entre l'intelligentsia et la petite-bourgeoisie. I.R. a critiqué les marxistes (Plékhanov*, Lounatcharski*, Trotski*), leur reprochant leur idéalisme et leur manière d'interpréter la position de l'intelligentsia comme extérieure aux classes sociales. Frank* remarquait le caractère artificiel de certaines de ses constructions, mais ce qui lui semblait digne d'attention, c'est d'avoir présenté la lutte entre ces différentes orientations non dans un sens « socio-politique », mais « éthique, et appartenant à l'histoire de la culture » (*Krititcheskoe obozrénie*, 1907, I, p. 41).

Œuvres : « A. I. Gercen i N. K. Mihajlovskij », in : *Voprosy žizni*, 1905, N° 8 ; *Istoriâ russkoj obĉestvennoj mysli* (I et II), SPb., 1907, M., 1918, Berlin, 1923, M., 1997 ; *Tûr'my i ssylki*, N.Y., 1953 ; *O smysle žizni. Fedor Sologub, Leonid Andreev, Lev Šestov*, SPb., 1908, 1910, Berlin, 1920 ; *Literatura i obĉestvennost'*, SPb., 1910 ; « Čelovek i kul'tura (Dorožnye mysli i vpečatleniâ) », in : *Zavety*, 1912, N° 6 ; *Zavetnoe. O kul'turnoj tradicii*, Pg., 1922, I ; Belyj A., Ivanov-Razumnik P. V., *Perepiska*, SPb., 1998.

Études : Plehanov G. V., « Ideologiâ meĉanina našego vremeni », in : Plehanov G. V., *Ot oborony k napadeniû*, SPb., 1910 ; Petrova M. G., « Èstetika pozdnego narodničestva », in : *Literaturno-èstetičeskaâ koncepciâ v Rossii kon. XIX-nač. XX v.*, M., 1975 ; Hoffman S., Scythian theory and literature, in : *Art, Society and Revolution. Russia, 1917-1921*, Stockholm, 1979, p. 138-164.

I. E. Zadorojniouk / Trad. F. Lesourd

IVANTSOV-PLATONOV Alexandre (1835, Chtchigry, région de Koursk-1894, M.) – théologien et prédicateur, l'un des principaux philosophes des acad. de théol.*. Il poursuit des études, commencées au séminaire de Koursk, à l'Acad. de théol. de M., où il se lie d'amitié avec les slavophiles*, sans pour autant partager leur vision critique de la culture occidentale. Ayant obtenu le magistère** en théologie, il entre au séminaire de SPb. comme *docent*** au département d'histoire de l'Église moderne (ce qui lui valut un début aussi modeste dans la carrière, c'est l'avis négatif donné sur sa thèse de magistère (« Sur l'orthodoxie ») par le métropolite Philarète* (Drozdov). Il enseigna à SPb. jusqu'en 1863, puis partit à M., où il reçut l'ordination et fut nommé aumônier de l'école militaire Alexandre et abbé de l'église qui en dépendait. Il enseigna également l'histoire sainte au lycée classique Polivanov. À M., il collabore à la revue *Pravoslavnoe obozrénie,* dont il devint co-rédacteur en 1869. À cette date, il publia le premier *Essai d'histoire du christianisme chez les slaves* [Očerk istorii hristianstva u slavân]. En 1872 il est élu professeur extraordinaire (ordinaire à partir de 1879) à la chaire d'histoire de l'Église de l'Univ. de M. ; la même année, il publie ses *Premiers cours d'histoire de l'Église à l'Univ. de M.* [Pervye lekcii po cerkovnoj istorii v Moskovskom universitete]. Sa thèse de doctorat, « Hérésies et schismes au cours des trois premiers siècles du christianisme » [Eresi i raskoly treh pervyh vekov hristianstva] (M., 1876-77, I, les parties suivantes n'ont pas été publiées) passaient en revue, pour la première fois en

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Russie, les textes sur l'histoire du gnosticisme, y compris les *Philosophumena* (notices consacrées à certains groupes gnostiques) d'Hippolyte de Rome, découverts au milieu du XIXe s. Elle fut reçue favorablement en Occident (particulièrement par Harnack, le principal spécialiste protestant de l'histoire des dogmes, professeur à l'Univ. de Berlin). I. P. a contribué à la formation des conceptions de Vl. Soloviov*, il a publié les lettres de Khomiakov* à Palmer, ainsi que toute une série de traités de vulgarisation sur les questions de la spiritualité moderne, et des articles critiques sur les œuvres nouvelles de la théologie occidentale et russe. La majeure partie de ces articles a été publiée dans *Pravoslavnoe obozrénie*. Selon Vl. Soloviov, c'était « un homme d'une rare sensibilité à tous les sujets d'ordre moral, avec un sen aigu de sa dignité personnelle, alliée à une exceptionnelle disponibilité à l'égard d'autrui ».

Œuvres : *Religiâ i nauka*, M., 1879 ; *Religioznye dviženiâ na Vostoke v IV i V vv.*, M., 1882 ; *Dvadcat' let svâĉenstva* (2e éd., M., 1884) ; *K issledovaniâm o Fotii, patriarhe konstantinopol'skom, po povodu soveršivšegosâ tysâĉeletiâ so vremeni končiny ego*, SPb., 1892 ; *Slova, reči i nekotorye stat'i*, Serg. Posad, 1894 ; *Istinnoe ponâtie o česti i fal'šivye predstavleniâ o nej*, M., 1894 ; *O zapadnyh veroispovedaniâh* (3e éd., M., 1894) ; *O naših nravstvennyh otnošeniâh i obâzannostâh k sem'e, škole, obĉestvu*, M., 1894.

Études : Korelin M., « Protoierej A. M. Ivancov-Platonov (Nekrolog) », in : *Otčet o sostoânii i dejstviâh... za 1894 g.*, M., 1895, p. 295-316 (liste des travaux) ; du même auteur : « Otnošenie A. M. Ivancova-Platonova k istoričeskoj nauke », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, N° 27 ; Korsunskij I., « Protoierej A. M. Ivancov-Platonov », in : *Bogoslovskij vestnik*, 1894, N° 12 ; Solov'ev V. S., « Protoierej A. M. Ivancov-Platonov (Nekrolog) », in : *Sobr. soč.* v 10 t., IX, p. 414-415 ; Trubeckoj S. N., « Naučnaâ deâtel'nost' Protoierej A. M. Ivancova-Platonova », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, N° 27 ; Luk'ânov S. M., *O Vladimire Solov'eve i ego molodye gody. Materialy k biografii*, M., 1990, I, p. 202-208.

A. P. Kozyrev / Trad. F. Lesourd

IVASK Iouri (1907. M.-1986, Amherst, Mass.) – poète, critique littéraire, biographe de Léontiev*. Sa mère était issue d'une famille de marchands moscovites. Après la révolution, les Ivask émigrèrent en Estonie, patrie du père. I. fit ses études de droit à l'Univ. de Tartu, puis, à l'Univ. de Hambourg, fit des études de philosophie. En 1949, il s'installa aux États-Unis et soutint sa thèse de doctorat à Harvard, sur Viazemski (1954). Il enseigna la littérature russe dans les univ. du Kansas, de Washington et de Vanderbilt, fit des cours à Fribourg. En 1973, il publia dans le journal *Vozrojdiénie* (N° 240-242) le poème narratif « L'homme qui joue » [Igraûĉij čelovek], dans lequel les motifs autobiographiques se mêlent à une philosophie de la culture, avec une référence évidente à Huizinga (*Homo ludens)*. D'après I., ce qui génère la culture, ce n'est pas la nécessité, mais le besoin enfantin de jouer ; l'existence terrestre de l'humanité a vocation à être transfigurée par l'intermédiaire de la culture et de l'acte créateur, le paradis se présente à la pensée comme une continuation de notre existence sur terre, portée au plus haut degré de perfection, l'activité créatrice de l'homme devient un acte religieux menant à la *theosis* (déification**). I. était à l'unisson d'Origène et son *Apocatastase* – restauration de toutes les âmes, purification et rachat universel –, qui rejoignait, dans son esprit, l'enseignement des Pères de l'Église d'Orient sur la déification. Il fut l'ami de Florovski*, avec qui il entretint une correspondance. Il s'intéressa à Rozanov*, dont il réédita un volume d'œuvres, qu'il préfaça (Éd. Tchékhov, N.Y., 1954). Dans les dernières années de sa vie, il s'intéressa aux sectes russes, aux *khlysty***. Il avait une vénération particulière pour la bienheureuse Xénia de SPb., et quelque temps avant de mourir il fit un séjour à Leningrad. Dans son « Dernier mot »

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

[Poslednee Slovo] il écrivait : « Je suis resté à tout jamais privé de l'espace russe, privé de le sentir sous mes pieds, mais ma terre nourricière a été la langue russe, et la substance de mon âme, c'est la langue russe, la culture russe et l'orthodoxie russe ». Son livre *Constantin Léontiev. Vie et œuvre* [Konstantin Leont'ev. Žizn' i tvorčestvo] (1961-1964) est à ce jour l'étude la plus complète qui existe sur ce penseur. D'après lui, Léontiev est « une figure éminente de la grande contre-révolution du XIXe s., qui tentait de défendre la qualité contre la quantité, l'élite contre le grand nombre privé de talent, l'éclat de la pensée contre la masse grisâtre… »

Œuvres : « Apologiâ pessimizma. K. Leont'ev i Nicše », in : *Novyj grad*, 1939, N° 14 ; « Rozanov i o. P. Florenskij », in : *Vestnik R.S.H.D.*, 1956, N° 42 ; *Konstantin Leont'ev. Žizn' i tvorčestvo*, Bern-Francfort, 1974 ; « Čto Leont'ev čtil, cenil, lûbil », in : *Vestnik R.H.D.*, 1974, N° 123.

A. P. Kozyrev / Trad. F. Lesourd

JAKOBSON Roman (1896, M.-1982, Boston) – philologue, linguiste, sémioticien, théoricien de la littérature et spécialiste de la culture. Il est l'un des fondateurs des cercles linguistiques de M., de Pr. et de New York, ainsi que de la Société pour l'Étude de la Langue Poétique (OPOIAZ). Diplômé de la faculté de lettres et histoire de l'Univ. de M. Il quitte la Russie en 1921 et vit successivement à Pr. (1921-1938), au Danemark, en Norvège et en Suède (1939-1941), puis aux États Unis (1941-1982), où il enseigne à l'Univ. de Harvard et au M. I. T. Durant toutes ces années, il entretient des relations étroites avec les savants russes. La pensée de J. s'est formée sous l'influence de la phénoménologie de Husserl, de la poésie française (Mallarmé), de la culture russe, en particulier de l'avant-garde russe (Khlebnikov). En collaboration avec N. Troubetskoï*, il fonde sa théorie de la langue sur l'examen critique des idées de Saussure, dialoguant avec Hjemslev et d'autres linguistes. Il place au centre de sa recherche la double unité du son et du sens dans le discours et dans la langue. L'apport de J. à la phonologie est important : en proposant comme objet de la phonologie non pas les phonèmes, mais les traits distinctifs, il renforce considérablement le rôle de la diachronie en phonologie, ce qui lui permet d'approfondir la théorie de l'évolution de la langue. À partir d'une approche typologique, il trouve une explication aux sauts et aux modifications profondes qui se produisent dans la langue. À la différence de Saussure, J. ne considère pas comme arbitraire, non motivé, le lien entre le signifiant (le son) et le signifié (le sens). L'apport de J. dans d'autres domaines de la linguistique est tout aussi important. Ses travaux sur le système général des significations du verbe ont contribué au développement de la sémantique contemporaine. Son travail original sur l'unité linguistique eurasienne (cf. Eurasianisme*) a considérablement enrichi la linguistique générale. J. a beaucoup œuvré pour définir la place de la linguistique parmi les autres sciences, pour la rapprocher des mathématiques et de la théorie de la communication, contribuant ainsi à renouveler son appareil conceptuel. Il fut le premier à appliquer les méthodes linguistiques à la mythologie comparée, à l'ethnologie et à l'anthropologie, suivi par de nombreux chercheurs, engendrant ainsi de nouveaux courants scientifiques. Au début des années 1950, il montra l'intérêt que représente la sémiotique, qui connut alors un développement fulgurant pour devenir l'une des disciplines phares. Les idées de J. sont à l'origine du structuralisme comme courant philosophique. Il fut l'un des premiers à étudier les points de contact entre linguistique et biologie, les correspondances entre les codes linguistique et génétique. Dans l'un de ses derniers travaux, il se penche sur la question du rôle de l'inconscient dans le fonctionnement de la langue. S'appuyant

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

sur ses propres travaux et sur ceux d'autres chercheurs, il a avancé l'hypothèse philosophique du caractère prédéterminé, à travers la langue, de nos représentations et de notre vision du monde. En créant une nouvelle conception de la poétique, caractérisée par une approche linguistique de la prose, de la poésie et du folklore, J. liait étroitement l'étude de la langue aux recherches dans le domaine de la littérature. Durant l'entre-deux guerres, sa pensée se meut essentiellement dans le courant de l'école formaliste et de l'avant garde russe, avec son radicalisme, ses excès, son mépris de l'aspect esthétique de l'art, sa recherche d'une langue « transmentale » ou d'une langue sans objet. J. avance la notion désormais célèbre de « littérarité », qui sous-entend l'aspect grammatical, linguistique, de la littérature et dont il fait l'objet des études littéraires. Il fait également du principe formel, technique, le « héros unique » de la science littéraire. Par la suite, les idées de J. seront plus modérées, bien que le problème de l'unité de la linguistique et de la littérature, de la grammaire et de la poésie, reste pour lui un problème essentiel. Dans sa théorie de la communication verbale, il délimite six fonctions fondamentales, parmi lesquelles la fonction poétique, inhérente à toutes les formes linguistiques, mais dominante dans la poésie. D'où l'idée que la poésie est « la langue dans sa fonction esthétique », et la poétique, « l'étude linguistique de la fonction poétique des communications verbales en général, et de la poésie en particulier ». J. souligne que l'étude des particularités de la langue dans la poésie permet de mieux expliquer aussi bien son fonctionnement que son évolution historique, dans la mesure où la poésie n'est pas un écart par rapport à la langue habituelle, mais la réalisation de ses possibilités cachées. Aussi la poétique et la linguistique se complètent-elles pour permettre de connaître aussi bien la langue courante que la langue poétique. À la différence des études littéraires traditionnelles, qui se concentrent sur le caractère imagé des mots, leur sens caché et les associations d'idées et de sentiments qu'ils provoquent, J. étudie la place et le rôle des figures grammaticales dans la symbolique globale de l'œuvre. Cette démarche se trouve résumée dans le titre de son étude sur « Poésie de la grammaire et grammaire de la poésie ». On doit à J. une poétique du folklore, en particulier des proverbes et des dictons, auxquels il s'intéressait depuis ses années de lycée. Il fut l'un des créateurs de la linguistique textuelle, dont l'objet est non plus la phrase ou l'énoncé, mais le texte lui-même. L'étude comparative des structures anciennes du vers slave et indoeuropéen a permis d'approfondir nos connaissances sur la culture indoeuropéenne. Dans les travaux de J., la théorie est étroitement liée à la pratique. Il a signé des études intéressantes sur les œuvres de Khlebnikov, Maïakovski, Pasternak. S'appuyant sur les deux types de construction de l'œuvre qu'il avait mis en évidence en fonction de la prédominance de la métaphore ou, au contraire, de la métonymie, il proposa un critère original permettant de distinguer aussi bien les écrivains que les genres littéraires ou autres et exerça une influence déterminante sur la science et la philosophie contemporaines. Ses théories dépassent le cadre de la linguistique et des études littéraires pour s'appliquer à toutes les formes d'art et à la culture en général.

Œuvres en russe : *Izbr. raboty*, M., 1985 ; *Raboty po poetike*, M., 1987. (Il est sans doute inutile de chercher à donner une bibliographie des œuvres de Jakobson – ou sur elles – dans les langues occidentales).

ÉTUDES : Ivanov V. V., « Lingvističeskij put' Romana Âkobsona », in : Âkobson R. O., *Izbrannye raboty*, M., 1985, p. 5-29 ; du même auteur : « Poètika Âkobsona », in : Âkobson R. O., *Raboty po poetike*, M., 1987, p. 5-22 ; *Âkobson – budetlânin*, Stockholm, 1992.

D. A. Silitchev / Trad. St. Viellard.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

JAKOV Kallistrat (1866, Davpon, district d'Oust-Sysolsk, région de Vologda-1926, Riga) – ethnographe des Komi-Zyrianes, philosophe, écrivain. Sorti de l'école pratique de Vologda en 1889, il entre à l'École des Eaux et forêts de SPb. Il ne tarde pas cependant à la quitter et pense devenir moine au Désert** Zaonikiéva. Il en est chassé sur des accusations de libre-pensée, et se trouvera pendant plusieurs années sous surveillance policière. En 1896, il entre à la faculté de physique-mathématiques, puis un an après se transfère à la faculté de lettres et histoire de Kiev, après quoi il revient à l'Univ. de SPb., dont il est diplômé en 1901 ; après avoir soutenu sa thèse de magistère**, il reste enseigner à la faculté de lettres et histoire, et enseigne également la philosophie à l'Institut de neuro-psychiatrie (1908-1917), et dans de nombreux lycées pétersbourgeois. Le futur sociologue Sorokine**, un homme de la même région que J., lui doit d'avoir pu entrer à l'Institut de neuro-psychiatrie. Dans ses souvenirs, ce dernier parle de J. comme d'une personnalité extrêmement riche, originale, et intellectuellement indépendante par rapport aux courants de pensée et de création artistique qui étaient à la mode à cette époque (Sorokine P., *Un long chemin* [Dolgij put'], Syktyvkar, 1991, p. 47). J. était un penseur aux multiples facettes, son évolution l'avait mené du matérialisme et de l'athéisme au mysticisme religieux. Il est le créateur d'une théorie philosophique, le « limitisme »** – philosophie de la limite – dont il avait jeté les bases dans son premier travail philosophique, *Théorie du variable et de la limite en gnoséologie et en histoire de la connaissance* [Teoriâ peremennogo i predela v gnoseologii i v istorii poznaniâ] (SPb., 1904). Pour lui, la connaissance humaine a une limite dans tous les domaines du savoir – sciences de la nature, philosophie, histoire – et la cause en est l'impossibilité de pénétrer les lois suprêmes (divines) de l'édifice du monde. Les plus grands succès que l'homme peut remporter dans la connaissance, c'est en réalisant une synthèse de la science, de l'art, de la religion, et de la philosophie, à condition que cette dernière soit fondée sur des propositions mathématiques dûment vérifiées. Il accordait beaucoup de place à la critique philosophico-artistique. C'est le genre de ses travaux sur *Léonide Andreïev et ses œuvres (Essai de critique philosophique)* [Leonid Andreev i ego proizvedeniâ (Opyt filosofskoj kritiki)] (1909), Ivan Karamazov. *Essai d'interprétation philosophique du roman de Dostoïevski, Les Frères Karamazov* [Opyt filosofskogo istolkovaniâ romana Dostoevskogo Brat'â Karamazovy] (1909), etc.

Œuvres : *Ponâtie predela v matematike (s točki zreniâ logiki)*, SPb., 1905 ; *Princip èvolûcii v gnoseologii, metafizike i morali*, SPb., 1906 ; *O prepodavanii ètiki v srednih učebnyh zavedeniâh*, SPb., 1908 ; *Logika. S èvolûcionnoj točki zreniâ*, SPb., 1912 ; *Osnovy èvolûcionnoj teorii poznaniâ (Limitizm)*, SPb., 1912 ; *Skvoz' stroj žizni*, SPb., 1912-1914, I-IV ; *Gipoteza, ee priroda i rol' v nauke i filosofii*, Pg., 1915 ; *Limitizm. Lekciâ I* [Valk], 1917 ; *Učenie o duše*, Iourev [Ûr'ev], 1917 ; *Limitizm. Edinstvo nauk, filosofii i religii*, Riga, 1929.

Études : Kanev S., Kallistrat Žakov. Žizn' i sud'ba, Syktyvkar, 1990.

B. V. Emelianov / Trad. F. Lesourd

JALONS (Les). Recueil d'articles sur l'intelligentsia russe [*Vehi. Sbornik statej o russkoj intelligencii*] – ouvrage consacré à l'étude de ce qui fait l'originalité des conceptions propres à l'intelligentsia* russe, à son approche de la religion, de la philosophie, de la politique, de la culture, du droit et de l'éthique. L'ouvrage parut en 1909. Les auteurs en étaient Berdiaev*, Boulgakov*, Gerschenson*, A. Izgoïev**, Kistiakovski**, P. Struve* et Frank*. L'initiative en revient à Gerschenson, qui en assura la rédaction et en écrivit la préface. Au début du mois d'octobre 1908, il envoya des lettres d'invi-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tation à y participer (c'est en novembre 1908 que l'équipe de rédacteurs fut définitivement constituée). C'est lui aussi qui se chargea de correspondre avec les auteurs sur les questions théoriques et les problèmes d'organisation. En un an, l'ouvrage connut quatre rééditions. Entre mars 1909 et février 1910, 219 critiques parurent dans la presse (selon la bibliographie fournie dans la quatrième édition). En 1909-1910 cinq recueils furent consacrés à la problématique des *J.* : « En défense de l'intelligentsia », « Les *Jalons* comme signe des temps », « L'Intelligentsia en Russie », « Lecture des *J.* Recueil d'articles sur l'intelligentsia et le "visage national" », « Un chapitre de l'histoire de la littérature russe contemporaine ». L'ouvrage donna lieu à des débats en Russie et à l'étranger, et Milioukov* entreprit une tournée de conférences dirigées contre les *J.* Ceux-ci furent compris comme une contestation des concepts principaux sur lesquels s'appuyait la société instruite en Russie. D'où toutes sortes de réactions émanant de toutes les strates politiques, qu'il s'agisse des conservateurs (Rozanov*, l'archevêque Antoine), des démocrates de gauche (M. Antonovitch**, N. Valentinov*), des libéraux (Milioukov, Ivanov-Razoumnik*) ou des révolutionnaires (Lénine*, Plékhanov*, Tchernov**). Réagirent également les écrivains et poètes (Tolstoï*, A. Biély*, Mérejkovski*, P. Boborykine), les philosophes et sociologues (M. Kovalevski*, E. Troubetskoï*), les journalistes et critiques littéraires. Les réactions furent diverses, depuis les attaques vives et franches (Mérejkovski) jusqu'aux marques de sympathie et avis favorables (E. Troubetskoï). Ce furent néanmoins les avis négatifs qui l'emportèrent. Les idées contenues dans les *J.* furent assimilées à la devise réactionnaire « orthodoxie, autocratie, esprit national », furent qualifiées de « blasphème », de « mémoires d'une veuve de sous-officier », on y vit « défaitisme littéraire, affairisme et pharisaïsme » et on les assimila tantôt à la réaction la plus noire tantôt à la « trahison nationale ». Les *J.* ont été essentiellement compris comme ouvrage politique et non philosophique. Lénine y décela un fond essentiellement réactionnaire et contre-révolutionnaire et n'en analysa pas les idées philosophiques (« Sur les "Jalons" » [O vehah], in : *Œuvres complètes* [Poln. sobr. soč.], XIX). Milioukov en traita même les auteurs de réactionnaires. À ses yeux, se plonger dans le monde des valeurs philosophico-religieuses et refuser le jeu politique libéral en un temps de réaction, c'était trahir l'idéal libéral. En opposition à l'optimisme libéral de Milioukov, fondé sur la croyance dans le progrès et dans le triomphe des réformes, Struve retint surtout des *J.* l'idée d'un réexamen de la politique libérale traditionnelle. Craignant les excès de l'ochlocratie et les conséquences destructrices imprévisibles d'une révolution sociale dans un régime d'autocratie, les *J.* préconisaient une politique qui serait fondée « non pas sur l'idée d'organisation extérieure de la vie sociale mais sur l'idée de perfectionnement interne de l'homme ». Nombre des problèmes soulevés dans le recueil ont une signification philosophique propre et doivent être examinés dans le contexte d'ensemble de la philosophie russe du XXe s. Les *J.* s'inscrivent dans le prolongement du premier manifeste collectif de l'idéalisme russe qu'avaient été les *Problèmes de l'idéalisme* [Problemy idealizma]* (1902), auquel avaient participé quatre des auteurs des *J.* (Boulgakov, Berdiaev, Struve, Frank). Ce n'est pas non plus un hasard si une tentative fut faite pour reprendre les *J.* sous une forme nouvelle avec le recueil *De Profundis* [Iz glubiny]* (1918-1921). Dès les *Problèmes de l'idéalisme* apparaissait l'idée qu'une transformation de la société qui ne toucherait pas le domaine de la morale et des autres valeurs spirituelles ne déboucherait sur rien. Les *J.* mettent eux aussi l'accent sur l'analyse de la structure spiri-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tuelle interne de la personne et ses repères moraux et religieux. Cependant, ce qui faisait la spécificité des *J.*, c'était qu'ils marquaient un éloignement par rapport à la synthèse esquissée dans les *Problèmes de l'idéalisme* entre les valeurs individuelles et les valeurs socialement significatives, estimant que ces dernières étaient secondaires et temporaires. Ce qui était retenu comme idéaux éternels, c'étaient les catégories de beauté, de sainteté, de vérité et de bien, comprises au sens métaphysique et religieux. Plutôt que de donner une interprétation à teinture sociale de ces notions, les auteurs des *J.* se sont surtout employés à les aborder du point de vue de la personne, et au lieu de présenter l'intelligentsia sous l'angle de son attachement à la cause sociale, ils ont montré la valeur propre de ses plus hautes réalisations intellectuelles. Comme il était souligné dans la préface, les auteurs partaient tous de l'idée « de la priorité théorique et pratique de la vie spirituelle sur les formes extérieures de la vie en société ». Dans le livre, le concept de culture est opposé à celui de civilisation. La culture est avant tout comprise comme un ensemble de valeurs spirituelles supérieures (religieuses, philosophiques, esthétiques, morales) qui ne peuvent être assimilées aux valeurs de la civilisation industrielle, au confort et au bien-être matériel. Sans nier l'importance et l'utilité pour la Russie d'une culture juridique (Kistiakovski) ou « d'une meilleure productivité matérielle et spirituelle » (Frank), les *J.* insistaient sur l'importance primordiale pour la nation et pour l'État de repères spirituels fondamentaux et de valeurs impérissables. C'est de ce point de vue qu'ils critiquèrent la conception utilitaire de la culture, que l'on entende par là « les chemins de fer, les canalisations et les chaussées pavées ou le développement de l'instruction ou encore l'amélioration des mécanismes politiques » (Frank). C'est de ces mêmes points de vue qu'étaient condamnés l'état d'esprit révolutionnaire et le nihilisme*, profondément enracinés en Russie, « pour leur soif de transformations » et leur prétendu désintérêt pour la culture spirituelle nationale. C'est dans la religion chrétienne que les *J.* voyaient l'élément fondamental de la culture. Ils en avaient cependant une conception qui dépassait le cadre étroitement confessionnel dans la mesure où son domaine d'action embrassait la philosophie, l'art, la morale, le droit et la politique. Berdiaev, Boulgakov, Struve, Frank ont illustré à l'aide de nombreux exemples le phénomène de sécularisation de la religion et ont montré comment fonctionnaient, dans les idées et les actions des socialistes russes, des formes perverties de religion. Sur le plan de la religion, des différences existaient cependant entre les auteurs des *J.* Chez Boulgakov, par exemple, « l'héroïsme » (comme trait négatif de l'intelligentsia) est opposé au renoncement chrétien, (qui, lui, est digne d'être imité et développé) à la notion de « prouesse »** spirituelle [podvižničestvo]. Chez Gerchenzon, en revanche, c'est seulement dans les rangs des révolutionnaires actifs que l'on pouvait rencontrer en Russie un véritable renoncement ascétique. Si pour Boulgakov l'Église et les vertus chrétiennes apparaissent comme éducatrices de ce qu'il y a de meilleur dans l'intelligentsia, Frank, qui a une attitude plus libre vis-à-vis de l'orthodoxie puisqu'il confronte l'intelligentsia dans son ensemble au clergé comme partie de celle-ci, estime que les traits les plus déplaisants de l'intelligentsia ont précisément un relent de monachisme car en Russie l'intelligentsia a vécu dans une atmosphère de « couvent national ». C'est aux auteurs des *J.* que revient l'initiative d'une nouvelle conception de l'histoire de la philosophie russe. Ils ont été les annonciateurs de la renaissance religieuse du XXe siècle en s'appuyant sur une orientation de l'intelligentsia dans le sens d'une orthodoxie renouvelée, dans laquelle ils voyaient le fondement du développe-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ment social et culturel à venir de la Russie. Critiques des doctrines matérialistes et positivistes du XIXe siècle qui, selon eux, ne répondaient pas aux besoins et aux réalités spirituels du XXe siècle, ils ont appelé l'attention sur la valeur particulière des idées des slavophiles*, de Tchaadaïev*, Tiouttchev*, Vl. Soloviov*, Dostoïevski* ou S. Troubetskoï* et de tout ce que Gerschenson appelait « éléments constitutifs de l'unicité nationale » dans la philosophie russe. C'est Boulgakov qui met le plus en lumière le thème de l'originalité nationale de la pensée russe. Il estime que, en gros, l'intelligentsia est passée à côté des exemples de compréhension profonde de la vie historique qu'avaient donnés Pouchkine*, Lermontov ou Tolstoï. C'est ainsi que la « palette de l'intelligentsia » n'a plus conservé que deux couleurs : « le noir pour le passé et le rose pour l'avenir ». Si l'on s'intéresse à l'histoire, c'est le plus souvent comme « matériau pour l'application de schémas historiques » ou à des fins « d'articles de presse ou d'agitation ». À la suite de Dostoïevski et de Soloviov, Boulgakov donnait au concept d'idée nationale un contenu non seulement religieux et historique mais aussi moral et civique. Selon lui, c'est une idée très approfondie de la fraternité de peuples conscients de leur dignité nationale et morale qui doit constituer le socle de la civilisation moderne, et non pas une somme de « citoyens sans patrie ni nation ». La raison secrète du choc que constitua pour la société la parution des *J.* fut en partie dans l'effort entrepris pour pénétrer dans la psychologie de « l'intellectuel moyen ». Cette couche de la société avait donné à la Russie un grand nombre de personnalités qui avaient joué un rôle dans la vie de la culture, mais elle avait aussi produit des vaniteux, des ambitieux à la mentalité corporatiste, des hommes sans racines ni nation qui nourrissaient leur propre persécutrice, à savoir la bureaucratie, laquelle n'était rien d'autre que « la chair de la chair de l'intelligentsia russe » (Gerschenson). Les *J.* appelaient la société instruite à s'employer tout particulièrement à préserver et développer la culture spirituelle et, à cette fin, à vaincre l'esprit de parti et le fanatisme idéologique secrétés dans les milieux de l'intelligentsia. À cette occasion, le recueil relevait les nuances du mode de pensée de l'intelligentsia, avec son amour des extrêmes, son intolérance, sa passion niveleuse, sa soif d'une conception du monde totalitaire et intégrale, etc. Cependant, en appelant à condamner l'esprit contestataire et sectaire de l'intelligentsia, les auteurs des *J.* se sont plus concentrés sur la critique que sur les réalisations positives, c'est pourquoi leur appel portait la marque d'une certaine inconséquence. En se prononçant pour une réflexion en profondeur sur la philosophie russe tout en condamnant son renfermement national, ils sont objectivement apparus comme partisans d'une « exception russe » dans la mesure où ils ne considéraient pas la pensée russe dans le contexte européen d'ensemble. De manière générale, ils n'ont corrélé les idéaux de la philosophie russe et ceux de la philosophie occidentale qu'à des fins polémiques, s'employant à faire ressortir non la ressemblance mais les différences entre les voies historiques de la Russie et de l'Occident. L'importance du recueil est avant tout dans le fait que ses auteurs ont été les premiers penseurs russes à prévoir la situation effroyable de combat d'idées total qu'entraînerait inévitablement une division, une décomposition interne de l'intelligentsia. Le destin historique difficile des *J.* a confirmé l'importance de leurs avertissements, dont certains ont conservé toute leur actualité de nos jours encore.

ÉTUDES : *Vehi. Iz glubiny*, M., 1991 ; « Vokrug *Veh.* Polemika 1909-1910 », dir. V. V. Sapov, in : *Voprosy literatury*, 1994, N° 4-6 ; Poltoratskij N. P., *Lev Tolstoj i « Vehi »*, N.Y., 1965 ; Kuvakin V. A., *Religioznaâ filosofiâ v Rossii. Načalo XX veka*, M., 1980 ; Gajdenko P.P., *Vladimir Solov'ev*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

i filosofiâ Serebrânnogo veka, M., 2001 ; *« Vehi » : pro et contra*, M., 1998 ; Shapiro L., « The "Vekhi" Group and the Mystique of Revolution », in : *Slavonic and East European Review*, 1995, XXXIV, N° 82 ; Oberlander G., *Die Vechi-Diskussion 1909-1912*, Cologne, 1965 ; Levin A., « M. O. Gershenzon and "Vekhi" », in : *Canadian Slavic Studies*, V, N° 1, 1970 ; *Sbornik « Vehi » v kontekste russkoj kul'tury*, E. A. Taho-Godi (dir.), Nauka, M., 2007 ; *Les Jalons* (à paraître, Editions du Cerf, P., 2010).

M. A. Masline / Trad. B. Marchadier

JEAN DE SAN FRANCISCO (prince Dmitri Chakhovskoï) (1902, M.-1989, San Francisco) – poète, écrivain, critique littéraire, philosophe et théologien. Entré au Lycée Alexandre** en 1915, il n'y achève pas ses études à cause de la révolution De 1918 à 1920, participe à la guerre civile au sud de la Russie ; émigre en 1920. En 1922, entre à l'Univ. de Louvain, d'abord en économie, puis au département d'histoire. Dans les années 1925-1926, il publie une revue, le *Blagonamerenni* à laquelle collaborent Bounine, Khodassévitch, Rémizov, Tsvétaïéva, Adamovitch, etc. En 1926, au Mont Athos, il fait sa profession monastique et reçoit le nom de Jean, puis s'inscrit à l'Acad. de théologie de P. Sous la direction de Boulgakov* il prépare une conférence sur « Les Noms divins » (cf. Onomatodoxes*). En 1932 le métropolite Euloge** le nomme recteur de l'église Saint-Vladimir à Berlin ; il y reste jusqu'au printemps 1945. En janvier 1946, après un bref séjour à P., il part pour les États-Unis, où il est d'abord prêtre à Los Angeles, puis évêque de San Francisco. Tous les travaux théoriques (critique philosophique) de J. sont consacrés aux écrivains russes, le plus souvent Tolstoï* et Dostoïevski*. Son livre *Contribution à l'histoire de l'intelligentsia russe* [K istorii russkoj intelligentsii] comporte des sections intitulées « La révolution tolstoïenne », « Le Grand inquisiteur de Dostoïevski ». Pour J., Tolstoï et Dostoïevski incarnent en quelque sorte les deux pôles de l'intelligentsia* russe dans ses rapports avec Jésus Christ et l'Église orthodoxe. « Les idées socio-philosophiques et morales de Tolstoï, écrit-il, découlent d'une vision du monde qui s'est constituée pour lui à la fin des années 1870. Dans ces réflexions, sur n'importe quel sujet, Tolstoï exprime presque toujours la vérité en même temps que l'erreur. L'erreur dans la vérité et la vérité dans l'erreur. Son erreur religieuse enserre la vérité religieuse comme le lierre étouffe l'arbre. La vérité chrétienne, comme un lierre toujours vert, enserre l'arbre mort des idées tolstoïennes et donne à l'arbre un aspect fleuri » (p. 267). « L'effort idéologique » de Tolstoï pour désintégrer l'État russe et saper la foi orthodoxe, fut plus destructeur que « tout le fulmicoton et toute la dynamite de la révolution ». Dostoïevski, lui, n'a pas engendré de mots en -isme, il est libre de tout esprit partisan, libre à l'égard de tous et ouvert à tous. « Au fond, écrit J., le monde entier se trouve déjà dans la "société de Dostoïevski" » (p. 523). Quelque fût le sujet abordé, c'est toujours le destin de la Russie et du peuple russe au XXe siècle qui est au cœur de sa réflexion. « Le maximalisme athée, – écrit Jean – n'est pas seulement sorti des entrailles de l'étranger : tel un vol de criquets, il a pris naissance dans le péché et le matérialisme russes eux-mêmes. Et nous, pasteurs de l'Église russe, sommes peut-être les plus coupables de tous pour n'avoir pas su défendre notre troupeau contre les loups de l'athéisme militant » (p. 404). Pour J., comme pour Tchaadaïev* avant lui, le symbole tragique de la Russie, c'est le « Tsar Kolokol », la cloche géante, mais muette et brisée, du Kremlin. « La chute du *Tsar Kolokol*, c'est le désastre annoncé de la Russie orthodoxe qui a résonné par tout le pays…, – écrit-il. Cette cloche royale gisant dans la poussière demeure jusqu'à nos jours le symbole de l'idéal – resté hors d'atteinte – du peuple russe ».

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Œuvres : *Sobr. izbran. trudov*, N.Y.-P., 1965-1977, I-V ; *Izbrannoe*, Petrozavodsk, 1992 (toutes les citations se réfèrent à cette édition).

Études : Berdâev N. A., « O gordosti smirennyh. Otvet ieromonahu Ioannu », in : *Put'*, 1931, N° 31; Zenkovskij V. V., « Recenziâ na knigu Zapiski o lûbvi k Bogu i čeloveku », in : *Vestnik RSHD*, 1959. N° 53.

V. V. Sapov / Trad. R. Marichal

« JEUNES DES ARCHIVES » [Arhivnye ûnošy] – c'est ainsi qu'on appelait, au début des années 1820, les jeunes fonctionnaires des Archives moscovites dépendant du Collège (ministère) des affaires étrangères. C'était une institution qui jouissait d'un statut privilégié, avec un rythme de travail très libre. Ce qui intéressait les jeunes moscovites cultivés qui travaillaient dans ces archives, ce n'était pas seulement le déchiffrement, la lecture et la description des documents anciens. Les archives avaient la réputation d'être le rendez-vous de ce que la jeunesse comptait de plus brillant, et l'appellation de J. d. A. devint vite prestigieuse. Ils formèrent bientôt deux sociétés distinctes : l'une littéraire, ouverte, se réunissant sous la présidence de Raïtch, l'autre philosophique, dont les réunions étaient tenues secrètes. Parmi les membres de la société littéraire on comptait Tiouttchev*, Odoïevski*, Chevyriov*, Pogodine**, etc. On y discutait essentiellement de belles lettres ; les questions de philosophie, d'histoire et des autres sciences n'étaient abordées qu'en passant. Faisaient partie de la société philosophique Odoïevski, Kiréievski*, Vénévitinov*, Kochelev**. Certains comme Chevyriov participaient occasionnellement aux réunions. On y lisait les œuvres de Kant, Fichte, Schelling, Oken ; les membres de la société lisaient également leurs propres œuvres, et les lectures étaient suivies de discussions. La société avait reçu le nom de « Société des amants de la sagesse ». En règle générale, les « amants de la sagesse » [lûbomudry]* se réunissaient chez le prince Odoïevski. D'après les souvenirs de Kochelev, Odoïevski présidait, mais « c'était Vénévitinov qui parlait le plus et nous mettait souvent en extase avec ses discours ». Après le 14 décembre 1825 (le putsch manqué des décembristes*), Odoïevski réunit ses amis et brûla solennellement les statuts de la société et les comptes rendus des réunions. L'époque des J. d. A. était finie. Bientôt, tous les membres de ce cercle allèrent à SPb. poursuivre leur carrière.

Études : Košelev A. I., *Zapiski*, M., 1991 ; Kolûpanov N. P., *Biografiâ Aleksandra Ivanoviča Košeleva*, M., 1889, I ; Barsukov N. P., *Žizn' i trudy M. P. Pogodina*, SPb., 1888, I ; Bobrov E. A., *Filosofiâ v Rossii. Materialy, issledovaniâ i zametki*, Kazan, 1899, 2 ; Sakulin P. N., *Iz istorii russkogo idealizma. Knâz' Odoevskij mysliteľ, pisateľ*, M., 1913, I ; Kamenskij Z. A., *Moskovskij kružok lûbomudrov*, M., 1980.

B. V. Emelianov / Trad. F. Lesourd

JEUNES-RUSSES [Mladorossy] – l'un des mouvements politico-idéologiques de l'émigration russe, formé en 1923 à Munich, dissout en 1939 à P. Il réunissait certains éléments des Changements de jalons* (le national-bolchevisme) et de l'Eurasianisme*, sur la base d'une reconnaissance de la révolution comme un fait accompli. Les centres du mouvement étaient ceux de l'émigration russe : Berlin, Pr., P., où furent publiés leur revue mensuelle, *Mladoross* (1931-1932), leur journal *Mladorosskaïa iskra* (1931-1939), et une série de recueils. Sur le plan organisationnel, « l'Union des Jeunes Russes » comptait plutôt des représentants de la jeune génération de l'émigration, entre autres A. Kazem-Bek (le *leader* de l'organisation). Un survol de leurs publications montre que la plupart de leurs idées étaient d'emprunt, mais elles contiennent aussi un certain nombre d'affirmations originales, qui leur donnent un visage singulier. Le noyau de cette philosophie

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

politique était l'idée d'une monarchie sociale, une néo-monarchie vue comme une union des Soviets et du tsar dans la perspective d'un État de type organique (dans l'esprit de Spengler ou Spann), capable soi-disant d'instaurer la justice sociale. Pour Kazem-Bek, un régime monarchique qui succéderait à la révolution était parfaitement dans l'ordre naturel pour la Russie, sans remettre en question les organes de pouvoir déjà constitués (*Mladoross*, 1931, N° 1). Il définissait la révolution socialiste comme nationale par son caractère et, vu la tendance du peuple russe au gouvernement autocratique, comme une néo-monarchie (*Ibid.,* N° 4). Les sujets qui reviennent constamment au fil des numéros suivants, ce sont : l'agonie de la démocratie libérale et du parlementarisme qui l'accompagne en Occident, la dénonciation de la ploutocratie stalinienne, et l'esquisse d'un État organique sous la forme d'une monarchie sociale. La plate-forme socio-économique des J.R. comportait une apologie de l'industrialisation, considérée comme le chemin de la renaissance nationale ; il était dit en particulier que « seule la monarchie pourrait amener à l'autonomie financière, non le socialisme » (*Mladoross*, 1932, N° 1, p. 13). Les soviets, organe de gouvernement situé au-dessus des classes, étaient considérés comme les plus appropriés pour remplir les tâches que devait assumer la nation. « Tout le pays, maintenant, ne représente plus qu'une seule classe… La victoire de la réalité nationale sur la mystique de classe sera la victoire décisive de la Révolution nationale russe » (*Mladoross*, 1931, N° 14). La nature même de l'État stalinien est d'être une ploutocratie, elle dévoie l'idée du pouvoir des soviets, que seule une monarchie peut exprimer pleinement. Kazem-Bek démontrait que la paysannerie était le fondement du mouvement néomonarchique, et que pour cette raison c'est vers le village qu'il fallait se tourner, mais non comme cela se passait au début des années 30. Les idées des J. R. subirent la critique de pratiquement toutes les tendances de l'émigration. De leur côté, les J. R. critiquaient non seulement les socialistes, mais également les partis bourgeois modérés (et férocement les cadets), ainsi que les monarchistes. En ce qui concerne l'Eurasianisme, ils faisaient remarquer que ce courant avait pris naissance dans l'amour-propre blessé de l'*intelligent* (cf. intelligentsia*) russe, accoutré d'oripeaux orientaux sans pouvoir cacher leur doublure rouge. Ce qui les apparentait au mouvement du Changement de jalons, c'était la reconnaissance que la révolution était un fait objectif, que l'industrialisation était indispensable, mais si ces derniers mettaient l'accent sur un « embourgeoisement » progressif du pays, phénomène dans une certaine mesure international – selon la logique de son développement économique d'alors –, les J. R., eux, considérant la prédominance de la paysannerie, et en elle, du principe monarchique, étaient plutôt pour une collaboration de toutes les classes dans le cadre des fondements nationaux et sous l'égide des principes néo-monarchistes. On reprocha aux J. R. d'être proches du fascisme, et de faire l'apologie du soviétisme. Après la guerre, leur *leader*, Kazem-Bek, rentra en URSS, où il travailla pour la revue du patriarcat de M. Il avait renoncé aux principes monarchiques, publiait des articles dans la *Pravda,* prenait la parole à la radio. On trouve parfois un reflet de ses idées dans certaines discussions actuelles sur le destin du monarchisme en Russie.

ÉTUDES : *K novoj Rossii. Sb. statej*, P., 1934 ; Kazem-Bek A. L., *Rossiâ, mladorossy i èmigraciâ*, P., 1935 ; Massip M., *La vérité est fille du temps. Alexandre Kazem-Bek et l'émigration russe en Occident (1902-1977)*, Georg éd., 1999.

È. G. Lavrik / Trad. F. Lesourd

JOSEPH DE VOLOK (Ivan Sanine) (1439, Iazvichtche, près de Volokolamsk-1515, monastère Joseph à Volokolamsk) – chef de file d'un courant politique dans l'Église russe, dont les sympathisants furent appelés *joséphiens* [iosiflâne]**, qui seront les

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

idéologues de l'Église orthodoxe russe et de son alliance avec le pouvoir princier, tenants d'une mission sociale de la religion, contre les exigences d'un perfectionnement spirituel intérieur. J. V. est entré dans l'histoire de l'Église russe comme l'adversaire irréductible des judaïsants* (hérétiques) et de tous ceux qui refusaient à l'Église le droit d'acquérir des biens [nestâžateli] (cf. Nil de la Sora*). En 1591, il a été canonisé par l'Église orthodoxe. J. V. était d'une extraction sociale assez haute. Dès l'enfance, il avait été assidu aux services religieux et à l'âge de vingt ans il était venu au monastère de Borovsk auprès de l'higoumène Paphnuce, qui lui avait appris à « obéir sans raisonner ». À sa mort, Paphnuce l'avait désigné comme son héritier spirituel. Mais, ayant finalement compris que ce monastère était impossible à réformer, il l'avait quitté avec une partie de ses sympathisants pour fonder à 20 verstes de Volokolamsk un nouveau monastère qui devint vite célèbre par sa règle stricte et la rigueur ascétique de sa vie monastique. Les moines n'avaient pas le droit de posséder en propre la moindre chose, pas même une icône*, et tous étaient dans l'obligation de travailler, car l'oisiveté était considérée comme le vaisseau du démon. Tous les novices n'étaient pas capables de soutenir un mode de vie aussi rigoureux, mais ceux qui restaient étaient tous dévoués à J. V. Ce qui avait le plus de prix à ses yeux, c'était l'ordre extérieur et l'obéissance, c'est-à-dire la crainte de Dieu, et non la conviction intime, car pour lui, le chemin de l'extériorité vers l'intériorité était le seul chemin possible vers Dieu. « Soucions-nous d'abord des apparences corporelles et des convenances, et ensuite nous pourrons nous inquiéter de l'intérieur », disait-il. Il considérait l'état monastique comme une sorte de service social. Son monastère était en quelque sorte le centre de toute la vie dans la région environnante, une source permanente de justice et de miséricorde. Toutes les richesses du monastère, ses villages et ses terres, devaient servir à faire la charité. Pour la population environnante, le monastère fondé par J. V. était un soutien économique. Pendant les famines, les ressources du monastère étaient distribuées aux affamés, et ses murs offraient un refuge aux orphelins. Ce service rendu à la société nécessitait des ressources considérables, c'est pourquoi J. V. était farouchement opposé à ceux qui refusaient à l'Église le droit de posséder des biens, il tenait à conserver aux monastères leur droit de posséder des terres. Seule son intervention agissante, au Concile de 1503, permit de neutraliser les exigences des *starets*** Nil de la Sora et Païssi Iaroslavov qui voulaient leur ôter ce droit. Cette idée du rôle social de l'Église conduisit J. V. à prendre une part active aux affaires de l'État. En 1507 il vient se placer sous la protection du « souverain de toutes les Russies », le prince de M., considérant son pouvoir comme la garantie la plus solide pour les propriétés terriennes des monastères. L'idée d'une prééminence du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel compliquait pourtant sa politique à l'égard du pouvoir temporel. Il estimait que ce dernier était soumis aux lois divines et que seule l'obéissance du souverain aux commandements de Dieu rendait son pouvoir légitime. Un souverain inique n'en était tout simplement pas un, « non un serviteur de Dieu, mais une créature diabolique et un tourmenteur ». Cependant, surtout après être passé sous la protection du prince de M., J. V. se mit à voir dans le pouvoir autocratique une source de discipline sociale et d'ordre. La vocation du pouvoir temporel lui semblait être de prendre soin des monastères et de l'Église, et c'est pourquoi dans le renforcement de l'autocratie il trouvait l'assurance que l'Église serait florissante. Donnant la priorité à l'ordre extérieur, à la stricte observance de la règle monastique, il encourageait la construction d'églises, il accordait une grande attention à la décoration des églises, à la peinture d'icônes.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Partisan d'une discipline sévère, il ne tolérait aucune entorse à l'ordre établi par l'Église et se prononça en faveur d'une répression féroce contre les hérétiques. Même ceux qui s'étaient repentis ne méritaient d'après lui aucune indulgence, la prison était la seule issue pour eux. Quant à ceux qui persévéraient dans leurs errements, ils ne méritaient que la mort. Pour les renégats, même la charité chrétienne n'était pas de mise. Après la mort de J. V., les *joséphiens* continuèrent sa lutte contre ceux qui refusaient à l'Église le droit d'acquérir des biens. C'est également à leur instigation que Maxime le Grec*, au Concile de 1525, fut condamné, soi-disant pour les inexactitudes de ses traductions, mais en réalité pour avoir dénoncé cette tendance purement extérieure, ritualiste, de la piété russe. La caractéristique des *joséphiens*, ce sont leurs liens avec le pouvoir, qu'ils voient comme le garant des droits de propriété des monastères, contre les atteintes des princes apanagés. Parmi les *joséphiens*, on peut citer Philothée**, celui à qui on doit la formule « Moscou troisième Rome »*. Leur victoire sur les partisans de Nil de la Sora n'a pas été un succès moral pour les *joséphiens*. On leur a fait grief de leurs compromissions à l'égard du pouvoir temporel, des persécutions qu'ils ont fait subir à Maxime le Grec et aux *starets*, qui eux, incarnaient la force spirituelle face à l'oppression.

Œuvres : *Prosvetitel', ili okončanie eresi židovstvuûĉih*, 4e éd., Kazan, 1903 ; *Poslaniâ Iosifa Volockogo*, M.-L., 1959.

Études : Kazakova N. A., Lur'e Â. S., *Antifeodal'nye eretičeskie dviženiâ na Rusi XIV-načala XVI veka*, M.-L., 1955 ; Lur'e Â. S., « Iosif Volockij kak publicist i obĉestvennyj deâtel' », in : *Poslaniâ Iosifa Volockogo*, M.-L., 1959 ; du même auteur : *Ideologičeskaâ bor'ba v russkoj publicistike konca XV-načala XVI v.*, M.-L., 1960 ; Klibanov A. I., *Reformacionnye dviženiâ v Rossii XIV-pervoj poloviny XVI v.*, M., 1960 ; du même auteur : *Duhovnaâ kul'tura srednevekovoj Rusi*, M., 1996 ; Kazakova N. A., *Očerki po istorii russkoj obĉestvennoj mysli. Pervaâ tret' XVI v.*, L., 1970 ; Zamaleev A. F., *Filosofskaâ mysl' v srednevekovoj Rusi (XI-XVI vv.)*, L., 1987 ; Gromov M. N., Kozlov N. S., *Russkaâ filosofskaâ mysl' X-XVII vekov*, M., 1990 ; Fedotov G. P., *Svâtye Drevnej Rusi*, M., 1990 ; Gromov M. N., Mil'kov V. V., *Idejnye tečeniâ drevnerusskoj mysli*, SPb., 2001.

Joseph de Volok [Iosif Volockij] : A. T. Pavlov / Trad. F. Lesourd
Les joséphiens [Iosiflâne] : A. T. Pavlov / Trad. F. Lesourd
Synthèse : F. Lesourd

JOUKOVSKI Vassili (1783, Michenskoïé, gouv. de Toula-1852, Baden-Baden) – poète et traducteur, critique littéraire, l'un des fondateurs du romantisme en Russie. Il fut élevé à la pension noble de l'Univ. de M. Il s'adonna à la littérature dès ses jeunes années. En 1808-1809, rédacteur en chef de la revue *Vestnik Evropy* précédemment publié par Karamzine*. À partir de 1815, secrétaire perpétuel de la société littéraire « Arzamas » dont faisaient partie Ouvarov*, Pouchkine*, P. A. Viazemski, K. N. Batiouchkov, etc. En 1815, il fut introduit à la Cour, et enseigna le russe à la Grande Duchesse Alexandra Fiodorovna. En 1826-1841, il fut précepteur du futur empereur Alexandre II. J. intervint en faveur des décembristes envoyés en Sibérie, de Herzen*, appuya les démarches pour que T. Chevtchenko soit affranchi de son statut de serf. C'est à sa plume que l'on doit la traduction de l'*Odyssée*, d'œuvres de Goethe, Schiller, Byron. Les travaux proprement philosophiques de J. virent le jour principalement dans la période tardive de son œuvre (1840-1850) : *Fragments* [Otryvki], *Les événements de 1848* [O proissestviâh 1848 goda], sa Lettre à Gogol* : *Le poète et sa place aujourd'hui* [O poète i segodnâšnem ego značenii], *De la prière* [O molitve], *De la vie intérieure du chrétien* [O vnutrennej hristianskoj žizni], etc. Les prémisses de J. sont

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

une position théiste de principe : « Dieu existe, tel est l'axiome fondamental, l'idée première et principale, le point de départ originel, où tout chemin de réflexion doit commencer » (*Œuvres complètes en 3 vol.* [Poln. sobr. soč. v 3 t.], III p. 291). Dans ses représentations on trouve « le Dieu vivant », « trine », « à lui-même sa propre origine ». La nature trine de l'homme (union de l'esprit, de l'âme et du corps) est prise comme point de départ pour expliquer comment fonctionnent l'intelligence, la volonté et le dynamisme créateur. L'intelligence est rangée parmi les facultés inférieures de l'âme, qui agissent dans les limites du monde matériel. La volonté est plus élevée d'un degré que l'intelligence : elle est libre et s'exprime dans nos actes. Le dynamisme créateur est plus haut que l'intelligence et la volonté, car il ne dépend pas d'une quelconque incitation venue l'extérieur. Et la foi enfin occupe le degré supérieur dans la hiérarchie des facultés spirituelles de l'homme. La sphère de l'esthétique, pour J., procède d'une sorte d'« inquiétude romantique », d'une conjonction des forces intérieures de l'homme dans lesquelles domine le principe émotionnel. C'est le monde du merveilleux avec ses forces supranaturelles, ses sylphes, ses gnomes, ses esprits… J. a une manière très caractéristique de considérer que le beau n'appartient qu'à l'idéal. Il redit, à la suite de J. J. Rousseau, que n'est beau que ce qui n'existe pas. Cela ne signifie pas que le beau n'existe pas. Mais il ne nous est donné que pour éveiller notre âme à la vie et disparaître. Le retenir ou l'atteindre est impossible. La lettre de J. à Gogol *Le poète et sa place aujourd'hui* (1848) est en quelque sorte le manifeste esthétique du romantisme russe, tel qu'il avait été élaboré dans les œuvres d'Odoïevski*, de Viazemski, de Galitch**, de Nadièjdine*, et al. Ces idées trouveront une reprise ultérieure dans les *Fragments* (1845-1850), dans lesquels J. souligne que l'art, par diverses voies, reproduit les « actes créateurs » de Dieu. L'idéal de la beauté, c'est Dieu ouvertement et mystérieusement présent dans ses œuvres. Bien qu'il appartienne à la terre, au monde qu'appréhendent les sens, l'art nous rappelle en même temps qu'il se tient au-delà des limites du terrestre. Dans les productions de l'art le monde se dévoile dans son intégralité, dans la perfection de sa forme, dans son harmonie. Un des problèmes majeurs dans l'accession de son pays à la culture était pour J. l'élaboration d'une terminologie philosophique. Il notait : « notre langue philosophique » est pauvre et « imprécise », et il s'élevait contre l'emprunt irréfléchi des termes philosophiques étrangers. Le mot n'est pas une invention arbitraire, l'apparition d'une nouvelle terminologie est un processus préparé par un long cheminement de la pensée. J. avait mis au point un système pédagogique original, lié à sa vision du monde, à l'interprétation de concepts comme « existence », « conscience », « homme », « société ». Il se représentait le contenu du processus éducatif comme le développement de la personnalité dans l'esprit des idéaux moraux et la tâche pratique de l'éducation comme l'élaboration d'une habitude à agir au nom des plus hautes valeurs de l'esprit. Biélinski* sut voir dans l'œuvre de J. la source fondatrice du romantisme russe ; il le salua comme incarnant « une période entière du développement moral de la société ».

Œuvres : *Poln. sobr. soč.* v 3 t., SPb., 1906 ; *Poln. sobr. soč.* v 12 t. SPb., 1902, *Sobr. soč.* v 4 t., M., L., 1959-1960 ; *Èstetika i kritika*, M., 1985.

Études : Belinskij V. G,. *Literaturnye mečtaniâ. Očerki russkoj literatury* ; « Soč. Polevogo » ; « Russkaâ literatura v 1841 g » ; « Stihotvoreniâ E. Baratinskogo » ; « Soč. A. Puskina », in : *Poln. sobr. soč.*, M., 1953-1959, I, III, V-VII ; Veselovskij A. N., *V. A. Žukovskij*., M. (repr.), 1999 ; Gukovskij G. A., *Puškin i russkie romantiki*, M., 1965 ; Iezuitova R. V., *Žukovskij i ego vremâ*, L., 1989 ; Remorova N. B., *Žukovskij i nemeckie prosvetiteli*, Tomsk, 1989 ; Kanunova

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

F. Z., *Voprosy mirovozzreniâ i èstetiki Žukovskogo*, Tomsk, 1990 ; Ehrard M. V., *Joukovski et le préromantisme russe*, P., 1938.

A. V. Ivanova / Trad. R. Marichal

JUDAÏSANTS [Židovstvuûĉie] – hérésie antitrinitaire fortement anti-orthodoxe, répandue à Novgorod et M. à la fin du XVe-début du XVIe s. dans les milieux des gens de service, des marchands, parmi les proches du prince de M., à la cour, ainsi que chez certains chefs de faubourgs [posadniki] et représentants du clergé. Ce qui permet de connaître leur doctrine, ce sont les textes antihérétiques, par ex. l'*Illuminateur* [Prosvetitel'] de Joseph de Volok* et ceux de Guennadi, archevêque de Novgorod. Certaines œuvres originales des J. se sont conservées grâce à la cryptographie et à des allusions détournées, de même que certaines œuvres recopiées par des copistes qui faisaient partie des hérétiques (les commentaires d'Ivachka Tchorny dans les marges du manuscrit *La chronique hellène* (c'est-à-dire païenne – N. du. T.) [Elinskij letopisec], la rédaction tendancieuse, par Ivan-Volk Kouritsyne, de la *Mesure du Juste* [Merilo Pravednoe]). Dans ces manuscrits, il n'était plus fait mention du caractère trine de la divinité, la représentation du Christ faisait l'objet d'un interdit. Les hérétiques avaient une prédilection pour l'Ancien Testament et le Livre des Prophètes. Ils traduisirent de l'hébreu le *Shesh Kenafayim* [Šestokryl] – un livre d'astrologie, hérétique, dont l'auteur supposé est Emmanuel ben Jacob de Tarascon (XIVe), dans lequel une foule de connaissances mathématiques et astronomiques s'associait à la magie. Il était fondé sur le principe d'un calendrier perpétuel, grâce auquel les hérétiques tournaient en dérision les autorités religieuses, qui prévoyaient la fin du monde pour 1492, année du septième millénaire depuis la création du monde. Rejetant l'idée d'une fin du monde, les hérétiques n'acceptaient pas l'idée de résurrection des morts et de rétribution, c'est-à-dire l'eschatologie chrétienne. De telles dispositions d'esprit supposent un temps non clos, une durée éternelle. Leur prédilection pour l'astronomie et la divination reflétait un type de pensée auquel n'étaient pas étrangers des éléments de fatalisme et de panthéisme. Les hérétiques se représentaient la présence de la divinité dans le monde sur le mode de l'émanation, mêlant l'essence de la divinité à un principe matériel. Ils partaient de l'idée que l'univers est pénétré de part en part d'un principe unique, l'infini divin inconnaissable, fondement substantiel de l'être. C'étaient à peu près les principes qu'avait formulé Maïmonide (1135-1204). On peut indiquer d'autres sources juives utilisées par les hérétiques de l'ancienne Russie. Dans la mouvance de ces penseurs, Fiodor Kouritsyne, dans son *Épître de Laodicée* [Laodikijskom poslanii], où il énonce le *credo* des J., résout le problème du rapport foi-prophétie-sagesse. La base de la foi, c'est l'enseignement des prophètes, dont le sage est capable de percer le sens, alors que de son côté, la sagesse est accordée, comme un don miraculeux, précisément à ceux qui suivent les commandements des prophètes. Dans cette optique, la tradition des Pères de l'Église, sur laquelle repose la religiosité orthodoxe dominante, est considérée comme un obstacle à la liberté que confère la révélation des prophètes. Fiodor Kouritsyne était convaincu que la sagesse était d'origine divine. C'est l'instruction, envoyée dans le monde pour son salut, qui recelait la possibilité d'une rencontre entre les aspirations humaines et le divin. Ces idées sont développées dans l'*Écrit sur l'instruction* [Napisanie o gramote], proche de l'*Épître de Laodicée*, où la mission de racheter l'humanité n'incombe plus au Christ, mais à l'instruction. Dans cette forme de vision du monde, on percevait les échos lointains d'une philosophie de l'Antiquité tardive assimilant Dieu au verbe (*Logos*) créateur du monde. Celui qui pos-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

sède l'instruction s'identifie en quelque sorte au Créateur, il est le maître de l'univers. L'enseignement de Kouritsyne sur la sagesse, l'instruction et le pouvoir souverain de l'intelligence, tout comme ses analogies judéo-arabes, procède plus d'un élan mystique que d'une rationalisation des connaissances. Sur les J. les avis des chercheurs divergent. Les uns, dans cette idéologie anticléricale, sont enclins à voir exclusivement une religiosité biblique et monothéiste, les autres un rationalisme chrétien. Sur la relation des J. au judaïsme, les oppositions sont encore plus tranchées. La majorité des auteurs qui étudient ce problème ne met pas en doute la présence d'éléments juifs dans l'hérésie, mais ne les estime pas suffisants pour les accuser de judaïsme. Même les écrits antihérétiques ne faisaient pas l'amalgame complet avec le judaïsme, tout en indiquant certains parallèles possibles avec la dogmatique et le rituel juifs (le repos du samedi, la circoncision, l'utilisation du calendrier juif). Cette hérésie n'était pas homogène. Sous ce nom, les dénonciateurs rassemblaient plusieurs courants anticléricaux, ils soulignaient par ex. les différences entre les hérétiques de Novgorod et ceux de M., et également le fait que dans les hérésies de la Russie ancienne le judaïsme était mêlé à d'autres tendances hérétiques. Néanmoins, le principal signe distinctif des J., c'était le monothéisme compris selon l'Ancien Testament et la négation de la Trinité (l'antitrinitarisme). Les hérétiques subirent des persécutions féroces de la part de l'Église officielle. Au Concile de 1490 plusieurs d'entre eux furent condamnés : le pope Denis, le secrétaire Gridia, le moine Zakhar, etc. Sur décision du Concile de 1504, Ivan-Volk Kouritsyne, Mitia Konoplev, Ivan Maximov, le novgorodien Nekras Roukavov et plusieurs autres furent condamnés à la peine capitale. Des *leaders* qui nous sont connus par la littérature anti-hérétique comme le secrétaire Kouritsyne, le copiste Ivachko Tchorny, les marchands Zoubov, Semen Klionov et al. soit étaient soit morts avant de voir la répression s'abattre sur eux, soit avaient abandonné la lutte et s'étaient cachés. Une fois ce mouvement anticlérical éliminé, l'Église établit fermement son monopole sur la direction de la vie spirituelle de la société.

ÉTUDES : *O eresi židovstvuûĉih*, M., 1902 ; Sobolevskij A. I., *Perevodnaâ literatura Moskovskoj Rusi XIV-XVI vekov*, SPb., 1903 ; « Istočniki po istorii novgorodsko-moskovskoj eresi kon. XV-nač. XVI v. », in : Kazakova N. A., Lur'e Â. S., *Antifeodal'nye eretičeskie dviženiâ na Rusi XIV-načala XVI veka*, M.-L., 1955, p. 256-523 ; Mil'kov V. V., « Religiozno-filosofskie problemy v eretičestve konca XV-načala XVI v. », in : *Filsofskaâ mysl' na Rusi v pozdnee srednevekov'e*, M., 1985, p. 40-67 ; Irving H. Anellis, « Theology against logic : the origins of logic in old Russia », in : *History and Philosophy of Logic,* XIII, 1, 1992, p. 15-42 ; Grigorenko A., *Duhovnye iskaniâ na Rusi konca XV v.*, SPb., 1999 ; Gromov M. N., Mil'kov V. V., *Idejnye tečeniâ drevnerusskoj mysli*, SPb., 2001.

V. V. Milkov / Trad. F. Lesourd

JUSTIFICATION DU BIEN (La) [*Opravdanie dobra*] – œuvre majeure de Vl. Soloviov* dans le domaine de la philosophie morale. Elle fut d'abord publiée en chapitres séparés dans les revues *Voprosy filosofii i psikhologii, Knijki nédiéli, Vestnik Evropy* et *Niva*, à partir de 1894. Elle sortit en un volume en 1897. Soloviov pensait que la *J. du b.* constituerait un premier livre, donnant un exposé systématique de sa philosophie, qui serait suivi (mais ce plan ne se réalisa pas) d'un exposé de son ontologie*, de sa gnoséologie, se démarquant par le fait même du schéma traditionnel d'articulation de la philosophie (ontologie, gnoséologie, puis éthique, etc.), dans lequel la philosophie morale ne figurait que comme l'une des dernières touches à l'exposé d'ensemble de la philosophie. Pour lui, la morale, tout au long du pèlerinage qu'accomplissent en leur vie les individus et les peuples, devait être là pour leur indi-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

quer systématiquement la bonne route. Aussi, en l'élaborant, se détache-t-il de la métaphysique. La morale se définit pour lui comme « la connaissance totale du bien ». C'est précisément la solution apportée au problème du bien, estime Soloviov, qui donne à la morale son autonomie. L'analyse du bien donne la clef des autres problèmes de l'éthique : le sens de la vie et de la mort, de la conscience morale, de la liberté, du devoir, de la pitié*, de la honte* etc. Ainsi, par son contenu, la *J. du b.* contient-elle toute la philosophie morale, toute l'éthique*. Soloviov ne se proposait pas de faire une analyse du bien comme moment abstrait de l'idée ou de ses manifestations empiriques, mais comme une étude « des normes morales appliquées à toutes les relations pratiques essentielles dans la vie individuelle et collective » dans leur totalité (p. 97). De cette manière, le problème du bien dépasse les limites de l'éthique ; ce n'est pas la justification du seul bien, mais de tout l'être, de la vie dans toutes ses dimensions, de tout le plan de Dieu sur le monde, car « le bien vient de Dieu » et Sa création ne peut être un échec. Soloviov comprend le bien comme un sentiment incontestablement présent en l'homme, comme l'élément fondateur de la morale humaine, la catégorie morale la plus universelle et l'objet de la philosophie morale. Il s'ensuit que la justification du bien comme tel est la tâche principale de la philosophie morale ; quant à la justification du bien comme vérité, Soloviov l'inscrit au nombre des tâches de la philosophie spéculative. Il aborde la justification du bien par l'examen de la nature humaine (la première partie de l'œuvre s'intitule « Le bien dans la nature humaine » [Dobro v čelovečeskoj prirode]). Il y a beau temps que l'histoire de l'éthique a relevé dans la nature humaine la réalité de l'agressivité et de la méchanceté, de la paresse et de l'envie, de la fourberie et de la ruse et de tant d'autres vices. Mais déjà Darwin reconnaissait que la différence essentielle entre l'homme et les animaux était la présence en celui-là d'un sentiment moral, qu'il considérait comme inné. Pour confirmer cette opinion, Soloviov se réfère à cette faculté de l'homme – absente chez les animaux –, le sentiment de honte, marqué d'un caractère foncièrement moral : j'ai honte de mon animalité et par suite j'existe déjà comme homme et en outre non seulement physiquement, mais encore moralement (p. 124). À côté de ce sentiment moral fondamental, il y a dans la nature de l'homme un sentiment de pitié, compris comme perception de la souffrance d'autrui ou de son besoin, comme solidarité avec les autres, terrain sur lequel poussent la compassion, la miséricorde, la conscience morale, toute la complexité des liens sociaux intérieurs et extérieurs. Au nombre des qualités morales propres aux humains, Soloviov inscrit la piété [blagogovenie]*, l'aptitude à s'incliner devant une réalité supérieure, susceptible de faire apparaître des éléments de vie morale, comme la tension vers un idéal, la recherche d'un perfectionnement personnel. De nature simple, ces sentiments (honte, piété, pitié) contiennent à eux seuls toute la morale, ils constituent un contrepoids assez puissant à tous les vices, à l'égoïsme, aux passions sauvages. Soloviov consacre la seconde partie de son étude, « Le bien vient de Dieu » [Dobro ot Boga], au problème de l'origine du bien et à son caractère. Encore que la nature humaine soit ainsi organisée qu'elle possède toutes les bases nécessaires à l'affirmation du bien, on ne peut pas ne pas voir que le bien se trouve en perpétuel conflit avec le mal et que la vertu n'a pas définitivement imposé son empire aux péchés et aux vices. C'est-à-dire que le bien n'a qu'un caractère relatif et par conséquent la morale doit disposer d'un fondement inconditionnel, absolu. La plénitude du bien, d'après Soloviov, s'exprime sous trois aspects : dans celui qui est inconditionnellement, dans la perfection réelle – en

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Dieu ; dans celui qui est potentiellement – en la conscience et la volonté humaine, mais aussi dans la réalisation effective du bien au long du processus historique de marche vers la perfection, qui est le lent et difficile passage de « l'animalo-humanité » à la Divino-humanité*. Et là, on peut parler de progrès non seulement dans le domaine de la science et la culture, mais dans le domaine de la morale, dans la mesure où « le niveau moyen des exigences morales obligatoires pour tous et réalisables ne cesse de s'élever » (p. 245). Quand il parle de la liberté comme base de la morale et de la philosophie morale, Soloviov a en vue la liberté de la raison qu'il identifie à la nécessité morale, et non pas au libre arbitre, c'est-à-dire à un choix irrationnel et arbitraire. De ce point de vue la morale est « pleinement compatible avec le déterminisme et n'exige absolument pas ce que l'on appelle le libre arbitre » (p. 114). « Je ne dis pas, écrit-il plus loin, que ce libre arbitre n'existe pas, j'affirme seulement qu'il n'existe pas dans les actions morales » (p. 115). Tout le processus de l'histoire élabore les conditions dans lesquelles le bien peut effectivement devenir la propriété de tous. (3e partie – « Le bien à travers l'histoire de l'humanité » [Dobro čerez istoriû čelovečestva]). Dans le cours de l'histoire, Soloviov distingue trois étapes successives : le clan, l'État national, et le monde entier comme communauté (c'est l'idéal du futur). Son but est d'incarner la morale accomplie dans le tout collectif de l'humanité ; le sujet réel de l'accomplissement ou du progrès moral est l'homme individuel en même temps que l'homme collectif, ou la société. Dans son essence, la société, estime Soloviov, est l'accomplissement moral ou la réalisation de la personne dans un certain milieu de vie, en d'autres termes, la société est une personne achevée, ou élargie, et la personne est une société densifiée ou « à l'état concentré ». Il reconnaît que la morale publique a des formes contraignantes, mais elles ne concernent que l'ordre extérieur ; en revanche, pour ce qui touche au perfectionnement moral comme intériorité, aucune contrainte n'est souhaitable, ni possible. Dans la sphère morale, le bien existe pour lui-même, sans être lié à des normes juridiques ni requérir quelque intervention que ce soit de la part de l'État. Assurément, la morale, dans l'ensemble du mouvement de l'histoire ne peut être séparée du droit, ni de son incarnation dans l'État. Les rapports réciproques entre les sphères de la morale et du droit sont, aux yeux de Soloviov, l'une des questions fondamentales de la philosophie pratique. « Il s'agit au fond, écrit-il, de la question du lien entre la conscience morale idéale et la vie réelle. D'une juste compréhension de ce lien dépend la vigueur et la fécondité de la conscience morale elle-même » (p. 446). Sur ce plan, il définit le droit comme une forme d'équilibre entre une morale formelle qui conditionne la liberté personnelle et la morale mise en pratique qu'exige le bien commun, comme exigence catégorique de réaliser un certain minimum de bien, ou d'ordre ne tolérant pas certaines « manifestations du mal ». « L'objectif du droit, ce n'est pas que le monde en proie au mal devienne le Royaume de Dieu, c'est d'éviter qu'il ne devienne prématurément un enfer » (p. 454). Soloviov a également critiqué le nationalisme et le faux patriotisme. Sa conception des relations entre l'universel humain et le national est exprimé dans les termes suivants : « Les peuples… ne vivent pas seulement pour eux-mêmes, mais pour tous ». Au nationalisme, il oppose le cosmopolitisme qu'il entend comme l'exigence d'appliquer la loi morale, sans considération d'aucune différence nationale. Une telle approche correspond totalement à son idée de l'unitotalité* future de l'humanité.

Œuvres : *Opravdanie dobra*, in : Solov'ev V. S., *Soč.* v 2 t., M., 1988. I.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ÉTUDES : « Polemika Vl. Solov'eva i B. Čičerina », in : *Filosofskie nauki*, 1989. N° 9-12, 1990, N° 1-4. ; *Vladimir Solov'ev i filosofiâ Serebrânogo veka*, M., 2001, p. 64-68.

L. V. Konovalova, V. I. Prilenski / Trad. R. Marichal

KANDINSKY Vassili (1866, M.-1944, Neuilly-sur-Seine) – artiste et penseur, théoricien de la peinture, un des fondateurs de l'art abstrait. Appartient aux cultures russe, allemande et française. Diplômé de la Faculté de droit de l'Univ. de M., de bonnes perspectives universitaires s'ouvraient à lui mais, à l'âge de 30 ans (1897), il change résolument d'orientation, renonce à une carrière universitaire et part à Munich étudier la peinture, à laquelle il consacrera ensuite toute sa vie. Les conceptions de K. se sont formées sous l'influence des théories de Goethe sur la couleur, de la philosophie de Schelling, du romantisme et du symbolisme, de la peinture allemande et française, de l'art et de la culture russes. Son activité créatrice peut se diviser en quatre périodes. La première – les années 1900 – marque sa formation en tant qu'artiste sous l'influence des variantes russe et allemande de l'Art nouveau, ainsi que des artistes du « Monde de l'art » (Bilibine, N. Rœrich*, K. Somov, etc.). Dans son travail, K. privilégie le dessin et la gravure. Dès cette période, on voit nettement s'affirmer certains traits de sa conception de l'art : l'idée de « synthèse des arts », selon laquelle la peinture doit comporter le principe poétique et le principe musical, la poésie les principes musical et pictural, et la musique le principe pictural (cette idée a trouvé son expression dans le cycle de gravures « Poésies sans paroles » [Stihi bez slov], 1903-1904), le primat de la spiritualité, du principe spirituel dans l'art et, enfin, le choix de moyens expressifs, notamment le rôle tout particulier confié à la tache de couleur, à la ligne, à l'ornementation décorative. C'est au cours de la deuxième période (les années 1910) que K. atteint sa pleine maturité artistique. Il conçoit théoriquement et applique dans la pratique le concept tout nouveau d'une peinture abstraite, non figurative et sans objet, qu'il explique dans son ouvrage « Du spirituel dans l'art » [O duhvnom v iskusstve] (1911) (dont le titre indique que ce sont les problèmes de spiritualité qui restent à ses yeux les plus importants). Dans sa recherche de formes « nouvelles », « éternelles » et « pures », dans ses efforts pour dégager la « langue pure » de la peinture, K. ne se résout pas à en bannir totalement l'objet, estimant que cela entraînerait un appauvrissement de ses moyens d'expression et que « la beauté de la couleur et de la forme (…) n'est pas un but suffisant pour l'art ». C'est pourquoi, d'une façon ou d'une autre, le lien demeure, dans son œuvre, entre l'absence de l'objet et sa présence. Dans « Composition IV » (1911), la partie gauche de la toile est semi-figurative, les parties centrale et droite étant plus abstraites. Les « Compositions » VI et VII sont abstraites, alors que le tableau « Moscou. La Place Rouge » (1916) rétablit l'association entre le réel et l'absence d'objet. Les œuvres de l'artiste portent souvent sur le thème philosophico-religieux du Christ, sur l'Apocalypse, l'écroulement du monde ancien et la naissance du nouveau, la lutte des forces de l'obscurité contre les forces de la lumière, etc., où l'on voit le bien triompher du mal. Le savant et l'artiste représentent l'idéal de l'homme nouveau et de la vie nouvelle. L'idée d'une synthèse monumentale de la peinture, de la musique et de la poésie trouve son incarnation dans des tableaux comme « Clarté », « Le vague », « Crépusculaire » (1917), « Ovale blanc » (1919), « Ovale rouge » (1920). C'est à cette époque que K. révèle aussi tout son talent de pédagogue et d'organisateur. À Munich, il fonde avec le peintre allemand Franz Marc le groupe « Le Cavalier bleu » (*Der Blaue Reiter*) (1911-1914), qui exposera de nombreux artistes russes. En Russie, après son retour en 1914 et avant qu'il ne reparte pour l'Allemagne en 1921, K. participe à toute

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

sorte d'activités : il devient membre du Collège artistique du Commissariat du peuple à l'éducation, enseigne dans les Ateliers libres d'État et dans les Ateliers Supérieurs des Arts et Techniques [Vysšie Hudožestvenno-tehničeskie Masterskie] (*Vkhoutemas*), est nommé professeur *honoris causa* de l'Univ. de M. C'est en Allemagne que se déroule la troisième période de son œuvre (jusqu'en 1933), étroitement liée au « Bauhaus ». Il poursuit ses recherches en vue d'une synthèse monumentale des arts. Dans l'ensemble, son style demeure inchangé, mais se fait plus retenu, plus sévère et rationnel. On y sent davantage l'influence de la science moderne. K. est comme habité par l'aspiration à trouver un équivalent artistique plus exact de sa conception de la vie spirituelle, qui lui apparaît comme « un triangle pointu qui se déplace en avant et vers le haut ». D'où l'effort que représente le « géométrisme », avec des œuvres comme « Quelques cercles », « Sur pointes » (1928). K. expose sa conception de l'art dans son livre « Point et ligne sur plan » (1926), où il se livre à une analyse de la structure de la forme artistique et examine les problèmes de la perception visuelle. À la fin de 1933, après la prise du pouvoir par les nazis, K. part pour la France. C'est là que se déroulera la dernière phase de son œuvre. Il subit alors l'influence du surréalisme et, à côté des figures géométriques, l'on voit apparaître dans ses œuvres des figures zoomorphes (« Composition IX », 1936, « Autour du cercle », 1940). Sa dernière toile s'intitulera « Percée décisive » (1944). L'œuvre artistique de K. et ses idées théoriques ont exercé une influence considérable sur le développement de l'art russe et de l'art occidental. L'orientation qu'il a donnée a trouvé son prolongement direct dans des courants comme « l'abstraction géométrique », « l'expressionnisme abstrait », « l'abstraction lyrique », etc.

ŒUVRES : *Du Spirituel dans l'art et dans la peinture en particulier*, P., 1989 ; *Point et ligne sur plan. Contribution à l'analyse des éléments de la peinture*, P., 1991.

ÉTUDES : Sarab'anov D. V., Avtonomova N. B., *Vasilij Kandinskij : Put' hudožnika. Hudožnik i vremâ*, M., 1994 ; *Mnogogrannyj mir Kandinskogo*, M., 1998 ; Sers P., *Les renouvellements de la création artistique au vingtième siècle : Kandinsky et l'image métaphysique*, P., Université de P. I Panthéon Sorbonne, 1995 ; du même auteur : *Kandinsky philosophe de l'abstraction*, Genève, Skira, 1995.

D. A. Silitchev / Trad. B. Marchadier

KANT EN RUSSIE – Kant occupe une place à part dans le réseau complexe des relations qui se sont tissées entre les cultures philosophiques russe et allemande. Bien que ces relations n'aient pas donné lieu dans l'ensemble à une confrontation et à une acculturation telles qu'on puisse parler d'un kantisme russe, comparable par sa forme et par son contenu au schellingianisme russe (cf. Schelling en Russie*) des années 1810-1820 et à l'hégélianisme russe (cf. Hegel en Russie*) des années 1830-1840, et bien que l'historiographie de la philosophie russe* comporte une tradition qui affirme l'incompatibilité du système de K. avec la culture philosophique russe, réputée profondément allergique à la structure des idées kantiennes, des recherches un peu poussées permettent de soupçonner le caractère partial d'un tel jugement. L'histoire du kantisme russe commence avec l'élection de K., en 1794, à l'Acad. des Sciences de SPb. ainsi qu'avec la correspondance échangée entre ce dernier et Alexandre Belosselski-Belozerski (cf. Lumières*), un diplomate, qui lui avait soumis pour examen son traité philosophique : *Dianyologie, ou Tableaux philosophiques de la connaissance* [Dianiologiâ, ili Filosofičeskie kartiny poznaniâ]. Le brouillon de la lettre de K. à son correspondant témoigne de la haute estime où il le tient : « Le sort a voulu que Votre

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Excellence élaborât ce à quoi j'ai travaillé au cours de toutes ces années – à savoir la détermination métaphysique des limites des facultés cognitives de l'homme, mais seulement dans une autre perspective, c'est-à-dire dans la perspective anthropologique » (Goulyga A. *Kant*, p. 278, cf. bibl.). De son vivant déjà le nom de K. était à ce point connu en Russie que nombreux étaient les russes, diplomates ou voyageurs, qui tenaient à rencontrer le penseur de Königsberg. En 1791, le *Moskovski Journal* publie une des *Lettres d'un voyageur russe* [Pis'ma russkogo putešestvennika] de Karamzine*, lettre dans laquelle était rapportée sa rencontre avec K. La revue *Syn Otiétchestva* publie les souvenirs de l'ambassadeur russe à Hambourg, Mouraviov-Apostol, où il raconte ses échanges avec K. sur la langue et les lettres allemandes. L'Univ. de Göttingen avait la réputation d'être particulièrement accueillante à la doctrine philosophique de K. Dans le 1er tiers du XIXe s., le nombre des étudiants russes qui s'y trouvent s'élève à 250, des cours y sont donnés par des professeurs acquis à la doctrine kantienne, tels que Stäudlin, Sartorius, Hugo, Bouterwerk, Kästner, Blumenbach, Buhle, Kraus, Lichtenberg, Bürger, etc. Le premier contact avec les idées de K. correspond au séjour en Russie d'un professeur de Göttingen, L. Mellmann, qui enseigna à l'Univ. de M. et fut le propagandiste de la philosophie critique (1792/93-1793/94), mais se vit relever de sa charge pour des motifs d'ordre religieux. Au cours des années 1795-1797, la philosophie morale inspirée par le kantisme fut enseignée par le professeur Schaden à l'Univ. de M., puis, à partir de 1803, les professeurs Buhle et Reinhard ; ce dernier publie quelques ouvrages fondés sur les idées kantiennes (cf. bibl.) Le kantisme n'a cessé de s'imposer dans les différentes théories juridiques, ce qu'attestent les cours et les travaux théoriques des prof. Stoïkovitch et Schad de l'Univ. de Kharkov, ainsi que du prof. Finke de l'Univ. de Kazan (cf. bibl.). Les idées philosophiques de K. suscitèrent également de l'intérêt auprès des enseignants de philosophie en poste dans les acad. de théologie*, comme le montre l'utilisation dans ces acad. de traductions manuscrites de la *Critique de la raison pure* et d'autres œuvres de K. L'un des premiers à adhérer à ses idées philosophiques fut le prof. de logique et de métaphysique à l'Univ. de M., Briantsev**, qui avait reçu une formation théologique et philosophique à l'Acad. slavo-gréco-latine*. Au-delà du cercle de la philosophie enseignée à l'univ. et dans les acad. de théologie, un grand intérêt pour la personne et les idées de K. est attesté par les très nombreux articles et notices parus dans les revues *Ouleï*, *Mnémosina*, *Sévernaïa Minerva*, *Bibliotèka dlia tchténiia*, *Teleskop*, *Vestnik Evropy*, etc. Dès le début du XIXe s., on publie en Russie diverses traductions d'œuvres de K. : *Fondements de la métaphysique des mœurs* (Nikolaev, 1803), *Remarques sur le sentiment du beau et du sublime* (Leipzig, 1804*), Observations d'E. K. sur le sentiment du beau et du sublime* [I. Kanta nablûdeniâ ob oĉuĉenii prekrasnogo i vozvyšennogo] (1812) ; *La philosophie de Kant*, de Ch. F. de Villers, 1re p., est traduite du français par P. Pétrov (SPb., 1807). Sans doute, la réception des idées philosophiques de K. par les penseurs russes n'est pas partout aussi intense. Mais dans les notes jointes à sa traduction de l'ouvrage du kantien Meiners (*Les grandes lignes de la théorie et de l'histoire des Beaux Arts* [Glavnoe načertanie teorii i istorii izâĉnyh iskusstv], 1803), P. Sokhatski, prof. à l'Univ. de M., recommande instamment de lire « l'œuvre de K. sur le beau et le sublime » ; dans son *Histoire des systèmes philosophiques* (cf. bibl.) Galitch**, prof. à l'Univ. de SPb., consacre à l'exposé des thèses philosophiques de K. toute une section à laquelle il joint une large bibliographie d'ouvrages portant sur K. Mentionnons également *L'histoire de la philosophie* [Istoriâ filosofii] de l'archimandrite Gavriil

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

(cf. Historiographie de la philosophie russe*), dans laquelle le paragraphe 122, 4e p., est intitulé « L'idéalisme critique de K. » et atteste l'émergence de la terminologie kantienne dans la culture russe. Dans le *Lexique philosophique* [Filosofskij leksikon] de Gogotski* (Kiev, 1857-1873, t. 1-4), l'article « Kant » montre une intelligence pénétrante de ses idées. C'est d'ailleurs à lui que Gogotski consacre sa thèse de magistère** « Regard critique sur la philosophie de Kant » [Kritičeskij vzglâd na filosofiû Kanta] (Kiev, 1847), bien que ses options personnelles l'entraînent du côté de l'hégélianisme. Le défaut principal de K. consiste, à ses yeux, dans la limitation du champ de la connaissance au monde des phénomènes, ce qui aboutit à « laisser la raison dans l'incapacité de pénétrer l'essence des choses, et à laisser l'essence des choses dans l'impossibilité d'être connues ». Le grand mérite de K., pour Gogotski, consiste dans l'élaboration de la philosophie pratique. Tout ce qui, dans la *Critique de la raison pure*, est soustrait à la raison lui est rendu dans la *Critique de la raison pratique*, dans la mesure où se trouve affirmée la supériorité de l'esprit sur la nature et où sont mises en lumière la liberté et la rationalité entières de l'esprit au sein de l'homme lui-même. À un plus ou moins grand degré, les postulats kantiens transparaissent dans les projets sociaux et politiques de Spéranski*, dans l'enseignement dispensé par les schellingiens russes Davydov** et Pavlov**, dans le *Cours* en plusieurs tomes sur la philosophie du droit de Redkine**, dans les œuvres de Tchaadaïev*, Herzen*, Stankévitch* et M. Bakounine*. Au cours de la 1re moitié du XIXe s., l'idéologie officielle a vu dans la philosophie du penseur allemand un effort pour « rabaisser l'orgueil de l'intellect » qui a conduit les philosophes du XVIIIe s. à l'incroyance. Cependant l'ouvrage de K. *La religion dans les limites de la simple raison* et, d'une manière générale, ses thèses sur la religion ont été violemment critiquées par les prof. de philosophie des acad. de théologie. Dans la 2e moitié du XXe s. paraissent des traductions nouvelles dues à M. Vladislavlev** et à N. Sokolov, mais, dans l'ensemble, l'intérêt pour le kantisme au sein de la philosophie universitaire diminue à mesure que se répandent le matérialisme et le positivisme*. Seules les acad. de théologie conservent un intérêt critique pour la philosophie de K. : leur grand débat porte sur la question de savoir si sa doctrine peut être profitable à l'orthodoxie, ou si elle lui fait tort en entretenant les hérésies philosophiques propres à l'Europe occidentale. Ainsi Grinévitch et Mikhnévitch, formés à l'Acad. de théologie de Kiev, jugeaient-ils que la *Critique de la raison pure* contenait, sans le moindre doute, des pensées « hautement dangereuses pour la religion ». Prof. à l'Acad., Skvortsov** était plus mesuré et soutenait que le meilleur dans les thèses de K. relevait de l'Évangile, mais que sa philosophie elle-même était indéfendable. Iourkiévitch*, figure de l'école du théisme philosophique de Kiev, était convaincu que, s'agissant des principes et de l'essence du savoir, l'histoire de la philosophie tout entière se partageait en deux époques inégalement réparties, la première commençant avec Platon, et la seconde avec K., ce qui ne l'empêchait pas de chercher une synthèse originale des doctrines de Platon et de K. L'influence des idées philosophiques de Iourkiévitch a provoqué un intérêt persistant pour la philosophie de K. On lui doit l'apparition d'un kantisme ukrainien qui a su combiner la posture philosophique propre à l'acad. de théologie et la philosophie universitaire. Le détenteur de la chaire de philosophie à l'Acad. de théologie de M., Goloubinski*, s'est rallié à K., dont il a fortement mis en valeur les recherches visant à dégager les lois pures de toute connaissance. En ce qui concerne les preuves de l'existence de Dieu, en revanche, K., à ses yeux, est beaucoup moins constructif et se range dans le camp des sceptiques. « La

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

cause en était que (selon la doctrine de K.) la raison humaine ne pouvait rien connaître au-delà ou au-dessus de l'expérience et que, de ce fait, elle ne pouvait disposer de preuves solides de l'existence de Dieu » (Goloubinski F. A., *Leçons de philosophie* [Lekcii filosofii], 1er livr., p. 65, cf. bibl.). La rigidité des conclusions découlant de la *Critique de la raison pure* était atténuée, aux yeux de Goloubinski, par le fait que, à côté de la raison théorique, K. s'est résolu à admettre la raison pratique pour laquelle les choses inaccessibles à l'ordre théorique se trouvaient recevables par la foi. Ainsi la foi intervenait, non seulement dans la sphère des concepts tels que Dieu, la liberté, l'immortalité de l'âme (sphère de la raison pratique), mais aussi dans le domaine de la raison théorique : l'être de l'âme, l'être du monde. Une telle autorité de la foi, écrit Goloubinski, fondée sur l'effacement de tout savoir en général, paraît tout d'abord répondre favorablement aux exigences de la religion chrétienne, mais, à y regarder de plus près, on parvient vite à la conclusion qu'une foi philosophique de ce genre n'a plus grand'chose à voir avec le christianisme. Le successeur de Goloubinski à la chaire de philosophie, Koudriavtsev-Platonov*, créateur du monisme transcendantal* (*Principes fondamentaux de philosophie* [Načal'nye osnovaniâ filosofii], Serg. Posad, 1906), a critiqué la définition kantienne de la philosophie entendue comme généralisation et systématisation des résultats des sciences expérimentales. Toutefois, interprétant la philosophie à partir du théisme, il commence par examiner la question de la connaissance, de ses possibilités et de ses limites, et c'est au cours de cet examen qu'il confronte ses propres vues aux positions défendues par K. La part de la subjectivité dans notre connaissance sensible, tout en étant bien réelle, est loin d'être aussi importante que l'affirme K. qui a soutenu à tort le caractère subjectif, non seulement des sensations reçues par les organes des sens, mais encore des formes universelles et nécessaires de la réalité extérieure, telles qu'espace, temps, mouvement, qualité, quantité, etc. C'est chez A. Vvedenski*, prof. à l'Acad. de théologie de M., que se manifeste l'intérêt le plus soutenu pour l'héritage philosophique de K. On lui doit une contribution décisive au kantisme russe : « *La question de l'origine et des fondements de la foi en Dieu dans la philosophie rationnelle de Descartes à Kant,* in : *Codicilles aux œuvres des Saints Pères* » [Vopros o proishoždenii i osnovaniâh very v Boga v racional'noj filosofii ot Dekarta do Kanta, in : Pribavleniâ k tvoreniâm Sv. Otcov] ; « *La doctrine de K. sur l'espace. (Exposé et critique)* » [Učenie Kanta o prostranstve (Raz"âsnenie i kritika)], (cf. bibl.). On notera également la recension positive par Vvedenski (*Voprosy filosofii i psikhologii,* 1894, XXII (2)) de l'ouvrage de Karinski** : *Sur les vérités évidentes par elles-mêmes* [Ob istinah samoočevidnyh] dans lequel se trouve une critique de l'œuvre principale de K., la *Critique de la raison pure*. Karinski avait la conviction que la doctrine de K. sur les vérités spéculatives était pénétrée de dogmatisme et que, dès lors, les tenants d'une philosophie rationaliste devaient chercher de nouvelles fondations pour légitimer ces vérités (Radlov**, p. 10, cf. bibl.). À propos du kantisme russe, il convient de mentionner l'ouvrage de l'évêque Nikanor* (Brovkovitch) : *La philosophie positive et l'être suprasensible* [Positivnaâ filosofiâ i sverhčuvstvennoe bytie], qui porte en sous-titre : « Critique de la *Critique de la raison pure* de Kant ». Son auteur soutient que toutes les théories du réalisme subjectif, du positivisme, les doctrines pessimistes de Schopenhauer et de Hartmann, la philosophie du réel de Dühring, etc., découlent des positions fondamentales de K. concernant l'impossibilité d'un quelconque savoir de la « chose en soi ». Tendancieuse dans ses grandes lignes, la critique de Nikanor ne manquait pas d'une foule de remarques profondes qui attestent une ex-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ploration pénétrante des positions kantiennes sur la sensibilité et l'entendement, sur la raison et les idées. Moment-clef dans l'histoire du kantisme russe : la relation de Soloviov* à K. Une section lui est spécialement consacrée (« Vl. Soloviov et Kant ») dans l'ouvrage fondamental de Lossev* *Vladimir Soloviov et son temps* [Vladimir Solv'ev i ego vremâ]. La confrontation de ces deux penseurs conduit à conclure, de manière générale, qu'en dépit d'un nombre élevé de coïncidences entre leurs points de vue respectifs, il est impossible d'ignorer l'abîme qui les sépare, K. optant pour un dualisme métaphysique, et Soloviov pour un monisme dialectique. C'est cependant à définir ces « coïncidences » qu'est consacré l'article du « néokantien » russe A. Vvedenski *Sur le mysticisme et le criticisme dans la théorie de la connaissance de V. S. Soloviov* [O misticizme i kriticizme v teorii poznaniâ Vl. Solov'eva] ; pour lui, c'est précisément le philosophe de l'unitotalité* (Vl. Soloviov) qui est « le premier et le principal responsable de la diffusion du criticisme au cours de ces dernières années » (p. 17). Le jugement de Soloviov sur le penseur allemand se trouve condensé dans l'article « Kant » qu'il rédige pour le *Dictionnaire encyclopédique* de Brockhauz et Efron ; dans cet article, il soutient que toute l'histoire de la pensée philosophique se divise en deux périodes : « précritique (ou prékantienne) et postcritique (ou post-kantienne) » et que, si grandes soient-elle, les insuffisances, quant au contenu, de la philosophie de K. sont surpassées par ses grands mérites : « il a élevé le niveau général de la pensée philosophique… ; par l'examen dialectique auquel il a soumis l'ancienne métaphysique, il a libéré l'intellect humain des conceptions grossières et indignes sur l'âme, sur le monde et sur Dieu et, du même coup, il a suscité l'exigence de fondations plus satisfaisantes pour nos convictions » (Soloviov, V. S., *Œuvres en 2 t.,* [Soč. v 2 t.], II, p. 478). Impossible, dans ce contexte, de ne pas souligner le fait que la métaphysique concrète de Florenski*, s'appuyant sur la métaphysique soloviévienne de l'unitotalité, s'en est prise également aux principes centraux du kantisme. Le bilan final du système philosophique de Florenski, tel qu'il est exposé dans *La Colonne et le fondement de la vérité* [Stolp i utveržденie istiny]*, est étroitement lié à la question fondamentale posée par la *Critique de la raison pure* : « comment l'entendement est-il possible ? ». Une telle question doit son origine au caractère antinomique de la structure de l'entendement et elle est discutée en détail dans le travail qui a pour titre : « Les antinomies cosmologiques d'Emmanuel Kant » [Kosmologičeskie antinomii Immanuila Kanta] (*Bogoslovski Vestnik*, 1909, N° 4). En 1910-1911, Florenski donna une série de cours qui avaient pour intitulé : « La philosophie de Kant en relation à celle qui la précède et à celle qui la suit » [Filosofiâ Kanta v svâzi s filosofiej predšestvovavšej i s filosofiej posleduûĉej]. Lors de la soutenance de sa thèse de magistère** (« Sur la Vérité spirituelle » [O duhovnoj istine]), il eut parmi ses contradicteurs officiels S. S. Glagolev, docteur en théologie, auteur de plusieurs articles sur K. dans l'*Encyclopédie théologique orthodoxe* [Pravoslavnaâ bogoslovskaâ ènciklopediâ] et dans la revue *Vera i razoum*, pour qui le principe théologique fondamental de K. reposait sur le fait que l'homme était absolument coupé de Dieu et qu'il « n'agissait qu'à partir de lui-même et par ses propres moyens ». Or ce principe, pour Glagolev, K. le tenait de la philosophie du XVIIIe s. et il l'avait porté jusqu'à ses plus extrêmes conséquences logiques, mais, « si le grand penseur de Königsberg vivait de nos jours, il aurait envisagé autrement le principe qui est au faîte de ses constructions » (*Encycl. théol. orth.*, SPb., 1907, VIII, p. 477). L'article de Glagolev dans *Vera i razoum* était publié à l'occasion du centenaire de la mort de Kant. Cette commémoration a été

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

marquée par une session spéciale de la Société de Psychologie de M.* et cette cérémonie a donné lieu à diverses contributions de Lopatine*, Novgorodtsev* et Vernadski* publiées par la suite dans la revue *Voprosy filosofii i psikhologii* (1905, N° 76). À la fin du XIXe et au commencement du XXe s., les thèses de K. deviennent l'objet d'une critique philosophique systématique. Dans la préface de son ouvrage *Présupposés métaphysiques de la connaissance. Essai pour surmonter Kant et les kantiens* [Metafizičeskie predpoloženiâ poznaniâ. Opyt preodoleniâ Kanta i kantiancev], E. Troubetskoï* signale le phénomène étonnant des doctrines philosophiques du XIXe et du XXe s. qui, tout en critiquant, voire en réfutant K, font retour à lui périodiquement. Le mot d'ordre lancé en 1865 par O. Liebmann, prof. à l'Univ. d'Iéna : « Ainsi donc, il conviendrait de revenir à K. », fut entendu en Russie où il servit de réactif à la philosophie positiviste et redonna le goût des problèmes métaphysiques. Tchitchérine* et Grot* rédigent des ouvrages qui ont pour titre : « Qu'est-ce que la métaphysique ? ». Pour Tchitchérine, si toutes les catégories de pensée, « découlant d'une raison une », peuvent être déduites *a priori*, la métaphysique elle aussi devient possible comme science. Grot prolonge cette idée : K. ne s'est pas contenté de poser correctement le problème de la construction de la métaphysique comme science, il a démontré le caractère *a priori* de la mathématique, des catégories et de la loi morale, « à ce jour nul n'a réfuté ses arguments » (*Voprosy filosofii i psikhologii*, 1889, N° 1, p. 120). L'intérêt pour l'héritage philosophique de K. est également en liaison immédiate avec l'apparition du mouvement néokantien en Russie. On désigne par néokantisme un thème qui fédère divers courants philosophiques nés d'abord en Allemagne au XIXe s. et associés à K. ou au criticisme issu de K. dans lequel ils voient le type même de l'entreprise philosophique. Formellement, ce mouvement eut pour effet de stimuler la traduction d'œuvres de K. (on s'employa activement, au tournant du siècle, à publier des traductions nouvelles dues à Lioubomoudrov, Soloviov, Florenski, N. Losski*, Markov), ainsi que de penseurs relevant des différentes écoles du néokantisme européen. Quant au contenu, le résultat fut que pratiquement toutes les orientations prises par la philosophie russe se sont définies, positivement ou négativement, par rapport au kantisme. Des thèses propres à la philosophie kantienne qui avaient trouvé un terrain favorable à une implantation originale et féconde s'infiltrèrent jusque parmi des partisans de l'hégélianisme, tels que Tchitchérine, Debolski*, P. Bakounine. Nombreuses furent les affirmations fondamentales du criticisme kantien qui trouvèrent un large écho dans les constructions philosophiques des personnalistes* russes Kozlov*, Alexeïev* (Askoldov), Lopatine* et jusque chez des penseurs tels que Berdiaev* et Boulgakov*. Ce dernier écrit, par exemple, dans *La tragédie de la philosophie* [Tragediâ filosofii] : « …le véritable père de l'idéalisme philosophique qui représente l'hérésie philosophique la plus conséquente et la plus répandue est, bien évidemment, Kant » (*Œuvres* [Soč], I, p. 334). Les historiens de la philosophie russe rattachent au néokantisme des penseurs tels que A. Vvedenski, Lapchine*, Tchelpanov*, Hessen*, Gourvitch, Iakovenko*, Stépoune*, mais il importe de souligner le double sens de ce terme. On peut qualifier de néokantisme, d'une part, les doctrines philosophiques qui, au XIXe et au XXe s., font référence au système du penseur allemand ; de l'autre, les doctrines qui adhèrent aux principes de l'une ou l'autre des écoles allemandes qui s'en réclament (école de Bade, école de Marburg). À cette réserve près, nombreux furent, parmi les néokantiens russes, ceux qui peuvent être qualifiés simplement de kantiens, i. e. d'adeptes de la doctrine de K. Ainsi A. Vvedenski, prof. de l'Univ. de SPb., proclame

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

son adhésion à la doctrine de K. dès sa thèse de magistère « Essai de construction d'une théorie de la matière fondée sur les principes de la philosophie critique » [Opyt postroeniâ teorii materii na principax kritičeskoj filosofii] (SPb., 1888). Dans ses travaux ultérieurs, *La logique en tant que partie de la théorie de la connaissance* [Logika kak čast' teorii poznaniâ] et *La psychologie sans trace de métaphysique* [Psikhologiâ bez vsâkoj metafiziki], Vvedenski adopta, pour désigner sa doctrine, le terme de « logicisme » qui s'imposa à lui afin de conférer un supplément de fondation à la véracité des thèses de K. Menée jusqu'à son terme, la doctrine de Vvedenski conduit à soutenir qu'au-delà de la sphère étroite du savoir *a priori* s'étend le vaste domaine du savoir *a posteriori* qui n'est pas rationalisable, que la foi en l'immortalité et en l'existence de Dieu n'est pas exigible du point de vue du « criticisme », sans disparaître pour autant. Vvedenski fut le seul à demeurer jusqu'au bout adepte de K., alors que, dans l'œuvre de penseurs tels que Lapchine, Tchelpanov, A. Biély*, l'intérêt porté à K. et au néokantisme ne fut qu'une étape dans l'évolution de leurs vues philosophiques. Sous sa forme la plus générale, l'intérêt pour K. s'est exprimé de la manière suivante : K. a commencé par montrer que le caractère synthétique de notre connaissance, et singulièrement de la connaissance mathématique, avait pour condition la participation au processus du connaître, à côté des lois de la pensée, des formes de la connaissance, mais il n'a pas suffisamment mis en lumière leur relation réciproque. On a une analyse approfondie de l'épistémologie kantienne dans la thèse de doctorat de Tchelpanov : « Le problème de la perception de l'espace dans son lien avec la doctrine de l'*a priori* et de l'innéité » [Problema vospriâtiâ prostranstva v svâzi s učeniem apriornosti i vroždennosti] (Kiev, 1904) ; l'auteur est amené à introduire un aspect téléologique dans l'apriorisme kantien et à proposer une doctrine selon laquelle les postulats sont des éléments constitutifs de la structure de la connaissance, mais sans correspondance avec la réalité. Il est possible, jusqu'à un certain point, de rapporter au néokantisme des représentants de l'école juridique russe tels que P. Struve*, Novgorodtsev, Gourvitch**. Struve s'est servi de la doctrine épistémologique de K. comme d'un tremplin théorique pour surmonter le marxisme ; la thèse de doctorat de Novgorodtsev s'est donné pour tâche de définir et d'analyser les doctrines juridiques de K. et de Hegel ; les principes de la réflexion philosophique d'ordre transcendantal de Gourvitch se reflètent dans son essai « Éthique et religion » [Ètika i religiâ], publié dans les *Sovremmenye zapiski*, 1926, 18-19 ; dans cet essai, l'auteur s'efforce de fonder l'autonomie de l'éthique face à la métaphysique et à la religion : « Le Bien est une « qualité » singulière et il est la voie singulière qui permet de s'élever vers l'Absolu ». Des éléments néokantiens se rencontrent dans la théorie du symbolisme* russe élaborée par A. Biély qui, dans l'impossibilité de trancher entre les écoles du néokantisme (Bade ou Marburg), a placé sur un pied d'égalité Rickert et Cohen. Hessen, Stépoune et Iakovenko ont pris une part active à la fondation et au fonctionnement de la revue internationale *Logos* * qui s'est voulue avant tout l'organe théorique destiné à propager et à développer les idées du néokantisme. L'originalité des néokantiens russes est bien visible dans les doctrines du « transcendantalisme pluraliste » de Iakovenko, du « mysticisme métaphysique » de Hessen, de la « philosophie de l'Absolu » de Stépoune. On ne saurait porter au compte de la mouvance néokantienne les auteurs russes de la revue *Logos* (Kistiakovski**, Struve, V. Ivanov*, N. Losski, Alexeïev, Frank*, Lanz, Rubinstein, Radlov, I. A. Ilyine*, etc.), mais ils ont manifesté, dans leurs publications, directement ou indirectement, leur relation à K. et à la philosophie néokantienne. À partir de 1917 s'est ouverte pour

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

le kantisme russe une période nouvelle liée à la domination de l'idéologie marxiste. La publication de certaines œuvres de K. s'est poursuivie, des articles, voire des monographies, ont vu le jour (dus à Déborine*, Asmous* et al.), mais presque tous les jugements, historiques et philosophiques, sur le kantisme portent la marque du léninisme qui impose d'y voir un idéalisme et un agnosticisme subjectifs. Les années 60 virent croître de manière significative les éditions d'œuvres de K. ainsi que les recherches qui lui sont consacrées. Dans les années 70 et 80 virent le jour des ouvrages collectifs théoriques de grande ampleur sur K., parmi lesquels on retiendra : *La philosophie de K. et le monde contemporain* [Filosofiâ K. i sovremennost'] (M., 1974), *Essais critiques sur la philosophie de K.* [Kritičeskie očerki po filosofii K.] (Kiev, 1975), *Recherches étrangères contemporaines sur la philosophie de K.* [Sovremennye zarubežnye issledovaniâ filosofii K.] (M., 1975), *La critique de la raison pure de K. et le monde contemporain* [Kritika čistogo razuma' Kanta i sovremennost'] (Riga, 1984), *La philosophie de K. et l'idéalisme contemporain* [Filosofiâ K. i sovremennyj idealizm] (M., 1987), *L'éthique de K. et le monde contemporain* [Ètika K. i sovremennost'] (Riga, 1989). Un centre important d'études kantiennes s'est créé à l'Univ. de Kaliningrad (Königsberg) où s'est ouvert un musée consacré à K ; une *Société kantienne* [Kantovskoe obĉestvo] a vu le jour en 1990. Depuis 1975 paraissent des recueils interdisciplinaires : *Questions concernant l'héritage théorique d'E. K.* [Voprosy teoretičeskogo naslediâ I. K.] (désormais : *Mélanges kantiens* [Kantovskie sborniki]). Le dernier *Mélange kantien* (1994, XVIII) a ouvert une section nouvelle : « K. et la culture philosophique russe » [Kant i russkaâ filosofskaâ kul'tura].

ÉTUDES : Reinhard Š. F., *Sistema praktičeskoj filosofii*, M. 1807 ; du même auteur, *Estestvennoe pravo*, Kazan, 1816 ; Finke I. Š., *Estestvennoe častnoe, publičnoe i narodnoe pravo*, Kazan, 1816 ; Galič A. I., *Istoriâ filosofskih sistem*, SPb., 1818-1819, I-II ; Golubinski F. A., *Lekcii filososofii,* M. 1884 ; Solov'ev, V. S., *Soč.*, 2 t., M., 1988, II ; Nikanor (Brovkovič A. I.), *Positivnaâ filosofiâ i sverhčuvstvennoe bytie*, SPb., 1875-1888, I-III ; Vvedenskij A. I., Vopros o proishoždenii i osnovaniâh very v Boga v racional'noj filosofii ot Dekarta do Kanta, in : *Pribavleniâ k tvoreniâm Sv. Otcov*, Serg. Posad, 1890, 2 t. ; du même auteur : *Učenie Kanta o prostranstve (Raz"âsnenie i kritika),* Serg. Posad, 1895 ; du même auteur, « O misticisme i kriticisme v teorii poznaniâ V. S. Solov'eva », *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1901, N° 56 ; Glagolev S. S., « Religioznaâ filosofiâ Kanta », in : *Vera i razum* (1904) ; Lopatin L. M., « Učenie Kanta o poznanii », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1905, N° 76 ; Novgorodcev P. I., « Kant kak moralist », *Ibid.* ; Vernadskij V. I., « Kant i estestvoznanie XVIII stoletiâ », *Ibid.* ; Kudrâvcev-Platonov V. D., *Načal'nye osnovaniâ filosofii*, Serg. Posad, 1906 ; Lapšin I. I., *Zakony myšleniâ i formy poznaniâ*, SPb., 1906 ; Florenskij P. A., « Kosmologičeskie antinomii Immanuila Kanta », in : *Bogoslovskij vestnik*, 1909, N° 4 ; Vvedenskij A. I., *Logika kak čast' teorii poznaniâ*, SPb., 1912 ; du même auteur, *Psikhologiâ bez vsâkoj metafiziki*, Pg., 1914 ; Radlov E. L., *M. I. Karinskij. Tvorec russkoj kritičeskoj filosofii*, Pg., 1917 ; Trubeckoj E. N., *Metafizičeskie predpoloženiâ poznaniâ. Opyt preodoleniâ Kanta i kantiancev*, M., 1917 ; Kamenskij Z. A. « I. Kant v russkoj filosofii načala 19 veka », in : *Vestnik mirovoj kul'tury*, 1960. N° 1 ; Kamenskij Z. A., « Kant v Rossii », in : *Filosofiâ Kanta i sovremennost'*, M. 1974 ; Golosovker Â. E., *Dostoevskij i Kant. Razmyšleniâ čitatelâ nad romanom « Brat'â Karamazovy » i traktatom Kanta čistogo razuma'*, M., 1963; Cinûtin V. I., « O vliânii idej Kanta na filosofiju istorii v Rossii v pervoj polovine 19 veka », in : *Voprosy teoretičeskogo naslediâ I. Kanta*, Kaliningrad, 1975 ; Dmitrovskij A. Z., « Kant i russkaâ obĉestvennaâ mysl' v pervoj polovine 19 v. », *Ibid.*, 1978 ; Kapranov V. A., Čueva M. A., « Kant i russkaâ religioznaâ filosofiâ v konce 19-načale 20 v. », *Ibid.*, 1979 ; Gulyga A. A., *Kant*, M. 1981, en franç. : *E. Kant, une vie*, P., 1985 ; Dudenkov V. N., « Kant, neokantianstvo i russkij duhovnij renessans », in : *Kritika čistogo razuma' Kanta i sovremennost'*, Riga, 1984 ; Akulinin V. N.,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

« Russkoje "akademičeskoe" neokantianstvo i filosofiâ vseedinstva », in : *Kantovskij sbornik*, Kaliningrad, 1987 ; Smotrickij E. Ju., Šubin V. I., « Vernadskij i Kant : Poiski gumanističeskoj koncepcii nauki », in : *V. I. Vernadskij i otečestvennaâ nauka*, Kiev, 1988 ; Losev A. F., Vl. *Solov'ev i ego vremâ*, M., 1990 ; Ahutin A. V., « Sofiâ i čert (Kant pered licom russkoj religioznoj metafiziki) », in : *Rossiâ i Germaniâ. Opyt filosofskogo dialoga*, M. 1993 ; Bulgakov S. N., *Soč.*, M., 1993, I ; Ahutin A. V., *Kant i filosofiâ v Rossii*, M. 1994.

A. I. Abramov, L. A. Souslova / Trad. P. Caussat

KANTEMIR Antiochus (1708, Constantinople-1744, P.) – écrivain et philosophe. Fils d'un hospodar moldave, le prince Dimitri Konstantinovitch Kantemir qui, fuyant en 1711 le sultan turc, s'était réfugié en Russie, où il devint conseiller de Pierre Ier et rédigea plusieurs ouvrages d'histoire et de géographie, dont le plus célèbre fut l'*Histoire de l'ascension et du déclin de l'empire ottoman* [Istoriâ vozvyšeniâ i upadka ottomanskoj imperii]. Avant de s'installer à SPb. en 1719, Kantemir étudia à l'Acad. slavo-gréco-latine*. En 1722-1723, il accompagna son père lors de la campagne perse de l'armée russe puis étudia deux ans à l'Acad. des sciences. À partir de 1732, il travaille à Londres comme émissaire extraordinaire, et en 1738, il est envoyé à P. en qualité de ministre plénipotentiaire. En 1740, il devient conseiller secret**. Les satires qu'il écrit en 1729-1730 lui valent la célébrité dans le monde des lettres, mais les attaques violentes contenues dans la première contre les usages religieux de la Russie en rendirent la publication impossible : les satires ne furent publiées qu'en 1762, au début du règne de Catherine II. On doit à Kantemir la traduction russe de nombreux ouvrages philosophiques et historiques, notamment les *Entretiens sur la pluralité des mondes*, de Fontenelle, les *Lettres persanes*, de Montesquieu, avec qui K. entretenait des relations amicales. Les *Entretiens* de Fontenelle furent imprimés en Russie en 1740, mais seize ans après, les exemplaires restants furent saisis. Pour traduire l'ouvrage, K. a dû créer de nouveaux termes scientifiques dont la plupart sont entrés par la suite dans la langue russe : « compacité » [plotnost´], « corps transparent et opaque » [prozratchnoe i neprozratchnoe telo], « observation » [nablioudenie]. Le Saint-Synode qualifia la traduction de « grimoire sacrilège », plein de « la malignité de Satan ». Parmi les œuvres philosophiques de K. figurent des *Lettres sur la nature et sur l'homme*, [Pis'ma o prirode i čeloveke] dans lesquelles, entre autre, il définit la philosophie comme « connaissance fondamentale et claire des choses naturelles et surnaturelles ». Il divise la philosophie en logique, physique, éthique et métaphysique, ce qui n'est pas sans rappeler les cours dispensés à l'Acad. slavo-gréco-latine. À P., tout en défendant les intérêts de la Russie, K. prenait le temps de rencontrer les représentants des Lumières* les plus en vue. Ses opinions politiques étaient en parfaite harmonie avec celles des Encyclopédistes. Dans ses *Lettres sur la Russie*, F. Algarotti se souvient que K. appelait la liberté « la déesse céleste qui […] rend agréables et souriants les déserts et les rochers des pays où elle daigne résider. » (On doit à cet écrivain un *Dictionnaire russe-français* resté à l'état de manuscrit inachevé et publié en 2004 – N. du. T.).

Œuvres : *Soč., pis'ma i izbrannye perevody knâzâ Antioha Dmitrieviča Kantemira* (réd. P. A. Efremova), SPb., 1867-1868, I et II ; *Sobr. stihotvorenij*, L., 1956.

Études ; Bobynè G. E., *Filosofskie vozzreniâ Antioha Kantemira*, Kichinev, 1981 ; Radovskij M. I., *Antioh Kantemir i Peterburgskaâ Akademiâ nauk*, M.-L., 1959 ; Grasshoff H., A. D. *Kantemir und Westeuropa*, Berlin, 1966 ; Lemny St., *Les Cantemir. L'aventure européenne d'une famille princière au XVIIIe siècle*, éd. Complexe, 2009.

A. V. Panibratcev / Trad. St. Viellard

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

KARAMZINE Nikolaï (1766, Mikhaïlovka, région de Simbirsk-1826, SPb.) – historien, écrivain, penseur. Issu d'une riche famille noble. En 1789-1790 voyage en Europe occidentale et fait la connaissance d'un grand nombre des principaux représentants des Lumières* (Kant, Herder, Goethe…). Revenu en Russie, il publie les *Lettres d'un voyageur russe* [Pis'ma russkogo putešestvennika] (1791-1795). Il entreprend la publication de la revue *Vestnik Evropy* (dont la devise était « La Russie, c'est l'Europe »). Il invitait à explorer tout le patrimoine philosophique européen, dans toute sa diversité, de Descartes à Kant et de Bacon à d'Helvétius. En philosophie sociale il était le disciple de Locke et de Rousseau. Il était convaincu que la philosophie, une fois débarrassée du dogmatisme scolastique et de la métaphysique spéculative, pouvait devenir « la science de la nature et de l'homme ». Partisan de la connaissance par l'expérience (l'expérience étant « celle qui ouvre les portes de la sagesse »), il n'en croyait pas moins dans la force de la raison, dans le potentiel créateur du génie humain. Hostile au pessimisme philosophique et à l'agnosticisme, il estimait que la science pouvait faire des erreurs, mais qu'elles n'étaient que « des excroissances qui lui restaient étrangères ». Ce qui le caractérise, en général, c'est la tolérance philosophique et religieuse à l'égard des convictions d'autrui : « Le vrai philosophe, pour moi, c'est celui qui peut s'entendre avec tout un chacun ; qui aime également ceux qui n'ont pas son mode de pensée ». L'homme est un être social (« nous sommes nés pour vivre en société »), ouvert aux échanges (« notre *moi* ne se voit que dans l'autre *toi* ») et par là, à un perfectionnement intellectuel et moral. L'histoire, selon K., montre que « le genre humain ne cesse de s'élever vers la perfection de l'esprit ». L'âge d'or de l'humanité n'est pas derrière nous, comme l'affirmait Rousseau, qui se faisait un dieu du sauvageon inculte, mais devant nous. Thomas More, dans son *Utopie*, avait prévu beaucoup de choses, mais ce n'étaient que « rêveries d'un cœur généreux ». Dans ce qui pouvait amener la nature humaine vers la perfection, un grand rôle était attribué à l'art, qui montrait à l'homme comment acquérir le bonheur par des voies honnêtes et de jouir raisonnablement de la vie – en s'élevant l'âme (« Quelques mots sur les sciences, les arts, et les progrès des lumières » [Nečto o naukah, iskusstvah i prosveĉenii]). Témoin des événements de 1789 à P., ayant écouté les discours de Mirabeau à la Convention, conversé avec Condorcet et Lavoisier (il est possible qu'il ait rendu visite à Rosbespierre), plongé dans l'atmosphère de la révolution, il salua son arrivée comme une « victoire de la raison ». Mais les sans-culottes et la terreur jacobine lui apparurent ensuite comme la faillite des Lumières. Revenu d'Europe, il repensa son *credo* philosophique et historique. Dans la *Correspondance de Mélidore et Philarète* [Pis'ma Melodora i Filareta] (1795) il examine successivement deux conceptions de la philosophie de l'histoire* : celle des cycles historiques, qui vient de Vico, et celle d'une ascension continue de la société humaine vers un but suprême, humanisme qui prend sa source chez Herder – Herder qu'il appréciait particulièrement pour son intérêt pour la langue et l'histoire des slaves, et en arrive à la conclusion que son espoir dans un progrès continu de l'humanité était moins solide qu'il ne le pensait auparavant. Dans l'histoire, comme il la voit désormais « les vérités sont éternellement mêlées aux égarements et les vertus au vice », et « l'adoucissement des mœurs, le progrès de la raison et du sentiment », « le souci grandissant du bien public », ne sont plus qu'une lointaine perspective. Il incline de plus en plus vers un providentialisme rationaliste, essayant de l'accorder avec sa reconnaissance du libre arbitre. Au tout début du XIXe s. (1804), il entreprend l'œuvre de sa vie : une histoire de la Russie, pour laquelle il rassemble des matériaux, explore

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

les archives, compare les manuscrits. Sa méthodologie de la recherche historique, il l'avait élaborée dans ses ouvrages précédents, en particulier les *Réflexion d'un philosophe, d'un historien et d'un citoyen* [Rassuždenie filosofa, istorika i graždanina] (1795), et dans son *Mémoire sur l'ancienne et la nouvelle Russie* [Zapiska o drevnej i novoj Rossii] (1810-1811). Une interprétation raisonnable de l'histoire, pensait-il, était fondée sur le respect des sources (dans l'historiographie russe, cela signifiait d'abord une étude scrupuleuse des chroniques), mais ne se ramenait pas à leur simple paraphrase. « L'historien n'est pas un chroniqueur ». Il doit commencer par expliquer les actions et la psychologie des sujets de l'histoire, qui suivent leurs intérêts propres et ceux de leur caste. L'historien doit savoir dégager l'essentiel dans les événements. En les décrivant, il doit être capable de « vibrer d'allégresse et de s'affliger avec son peuple ». Il doit se garder, en se laissant aller à la partialité, de déformer les faits, d'amplifier ou de minimiser les malheurs ; il doit rechercher avant tout la véracité. Les principales conclusions de l'*Histoire de l'État russe* [Istoriâ gosudarstva Rossijskogo] (le livre est sorti en 11 vol. de 1816 à 1824, et le dernier volume (12e) en 1829, après la mort de l'auteur) sont conservatrices. L'autocratie, parce qu'elle est un pouvoir en dehors des classes, est le « palladium » de la Russie, le garant de son unité et du bien-être de son peuple. La force du gouvernement autocratique n'est pas dans le droit et la légalité formelle comme en Occident, mais dans la conscience, le « cœur » du monarque. C'est un gouvernement paternel. La mission historique de l'autocratie russe était de préserver les traditions, l'ordre social, la stabilité. Ces règles de gouvernement devaient être appliquées sans faille, elles étaient les suivantes : « Toute nouveauté dans l'ordre de l'État est un mal, et on ne doit y recourir qu'en cas d'extrême nécessité ». « La sagesse dont nous avons besoin est plus conservatrice, que créatrice du nouveau. Pour que le gouvernement soit plus fort, il est plus sûr de tenir les gens dans l'esclavage, que de leur accorder une liberté intempestive ». Le patriotisme authentique, d'après K., oblige le citoyen à aimer sa patrie sans considération de ses errements et de ses imperfections. Le cosmopolite est un « être métaphysique ». La conscience que la nation russe a d'elle-même doit beaucoup à K. C'est ce que voulait dire Pouchkine*, lorsqu'il remarquait que « la vieille Russie, pourrait-on dire, a été découverte par K. comme l'Amérique l'avait été par Colomb ».

Œuvres : *Istoriâ gosudarstva Rossijskogo*, M., 1993, I-IV ; *Zapiska o drevnej i novoj Rossii*, M., 1991 ; *Pis'ma russkogo putešestvennika*, L., 1987 ; *Nečto o naukah, iskusstvah i prosveĉenii*, Odessa, 1880.

Études : Platonov S. F., *N. M. Karamzin…*, SPb., 1912 ; Lotman Û. M., « Èvolûciâ mirovozzreniâ Karamzina (1789-1803) », in : *Učen. Zap. Tartuskogo universiteta*, 1957, N° 51 ; *Istoriâ filosofii v SSSR*, M., 1968, II, p. 154-157 ; Zenkovsky B., *Histoire…*, 2e partie, I, 10 ; Serman I. Z., *Literaturnoe delo Karamzina*, M., 2005.

V. A. Malinine / Trad. F. Lesourd

KARÉIEV Nikolaï (1850, M.-1931, Leningrad) – historien, sociologue, condisciple (au lycée) et biographe de Vl. Soloviov*. Il unissait les qualités d'un historien du concret et d'un théoricien, comme le démontrent ses travaux, qu'ils portent sur l'histoire ancienne, médiévale, moderne ou contemporaine. Sa thèse de magistère**, *Paysans et question paysanne en France durant le dernier quart du XVIIIe s.* [Krest'âne i krest'ânskij vopros vo Francii v poslednej četverti XVIII v.] (1879) lui valut les plus vifs éloges de K. Marx. Son *Histoire de l'Europe Occidentale aux Temps Modernes* [Istoriâ zapadnoj Evropy v novoe vremâ] en 7 volumes est considérée comme sans

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

précédent, à son époque, pour l'ampleur et la variété de l'éclairage porté sur ces questions. Son apport à la théorie de l'histoire est également considérable. C'est là qu'il faut mettre au premier plan ses *Questions fondamentales de la philosophie de l'histoire* [Osnovnye voprosy po filosofii istorii] (en 3 vol., 1883-1890, le 3e ayant été publié comme complément, sous le titre *Essence du processus historique et rôle de l'individu en histoire* [Sučnost' istoričeskogo processa i rol' ličnosti v istorii], ainsi qu'un recueil d'articles contre le marxisme, *Études anciennes et nouvelles sur le matérialisme économique* [Starye i novye ètûdy ob èkonomičeskom materializme] (1896). On lui doit un grand nombre d'articles sur les différentes tendances de la philosophie de l'histoire* et de la sociologie à son époque. En tant que théoricien de l'histoire, K. était un adepte du « premier positivisme » (Comte, Spencer, J. Stuart Mill, Littré), cette branche qui, en Russie, allait avec une sociologie de type populiste, subjective. La philosophie de l'histoire, pour lui, se subdivise en 2 parties, théorétique et concrète. Elle a pour objet le processus concret de l'histoire universelle. Ensuite vient la théorie générale de l'histoire, qui, à son tour, se subdivise en gnoséologie sociale (théorie de la connaissance historique) et sociologie, composée traditionnellement de statique sociale et de dynamique sociale. Cette dernière comprend la morphologie sociale, qui rend compte des résultats de l'évolution, et la théorie du processus historique (ou *historiologie*), qui enseigne comment fonctionne, par lui-même, le mécanisme selon lequel se développe la société. Contrairement à Auguste Comte qui dissolvait l'histoire concrète dans la sociologie, aux yeux de K. il s'agissait de deux sciences particulières, mais interdépendantes. Comme certains autres positivistes, K. refusait le « Système de politique positive » de Comte, qui établissait la nécessité du processus historique. K. refuse sa loi des trois états, posant qu'elle ne concerne que la sphère de la pensée. Il ne retient pas l'assimilation faite par Comte de toute abstraction avec la nécessité. Ce dernier ne fait pas la distinction entre évolution et progrès, ne voit pas leur différence de nature, chez K. au contraire, le progrès suppose un jugement de valeur, alors que l'évolution est un processus objectif. Comte ne fait pas la différence entre théorie et méthode, K. insiste sur leur distinction. La critique des théories sociales de son temps est indissociable, chez K., de l'idée qu'il faut les dépasser comme trop limitées. Ce qu'il cherche, c'est leur synthèse, une convergence entre aspect pragmatique et aspect socioculturel des théories, entre la philosophie de l'histoire et la sociologie, entre ce qui relève de la psychologie et ce qui relève de l'économie. Son but était également de dépasser les conceptions niant les lois du processus historique ou au contraire ramenant tout à elles, et il rejetait aussi bien les théories surévaluant le rôle des grands hommes dans l'histoire que celles qui voient dans les masses le facteur décisif. K. appartenait à cette première génération de positivistes dans le monde universitaire russe dont l'apparition avait été préparée par la polémique sociologique animée par des journalistes d'opinion comme Pissarev*, Mikhaïlovski*, Lavrov*… Il est passé par toutes les étapes au fil desquelles s'est constituée la sociologie en Russie, à la fois comme acteur de ce processus et comme son historiographe. Son grand travail, *Les bases de la sociologie russe* [Osnovy russkoj sociologii] n'a pas encore été publié à ce jour.

Œuvres : *Istoriko-filosofskie i sociologičeskie ètûdy*, M., 1895 ; *Vvedenie v izučenie sociologii*, M., 1897 ; Sobr. soč., SPb., 1912-1913, I : *Istoriâ s filofskoj točki zreniâ* ; II : *Filosofiâ istorii v russkoj literature* ; III : *Sučost' istoričeskogo processa i rol' ličnosti v istorii. Istorika (teoriâ istoričeskogo znaniâ)*, SPb., 1913 (2e éd., Pg., 1916) ; *Občie osnovy sociologii*, Pg., 1919.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ÉTUDES : Buzeskul V. P., *Vseobĉaâ istoriâ i ee predstaviteli v Rossii v XIX i načale XX v.*, I-II, L., 1929-1931 ; Mogil'nickij B. G., *Političeskie i metodologičeskie idei v russkoj medievistike*, Tomsk, 1960 ; Mâgkov G. P., *Russkaâ istoričeskaâ škola. Metodologičeskie i idejno-političeskie pozicii*, Kazan, 1988 ; Zolotarev V. P., *Istoričeskaâ koncepciâ N. I. Kareeva*, L., 1988 ; Safronov B. G., *N. I. Kareev o strukture istoričeskogo znaniâ*, M., 1994.

B. G. Sofronov / Trad. F. Lesourd

KARPOV Vassili (1798, région de Voronèje-1867, SPb.) – philosophe, l'un des représentants du théisme de l'école philosophique de Kiev (cf. Acad. de théologie*), traducteur de Platon. En 1833, il est invité à l'Acad. de théol. de SPb., dont il occupe quelque temps plus tard la chaire de philosophie. À côté de cours de philosophie et d'histoire de la philosophie, il enseigna la logique, la psychologie, et l'histoire de la philosophie moderne post-kantienne. L'œuvre de sa vie fut la traduction de Platon, dont il accompagne chaque dialogue d'une petite introduction, fondée sur les études de Friedrich Ast, de Schleiermacher, de Stahlbaum. Dans son *Introduction à la philosophie* [Vvedenie v filosofiû] (cf. bibl.), il tente de construire une synthèse philosophique, dans laquelle le savoir et l'être, l'idéal et le réel étaient vus dans leur existence originaire indissociable, et non pas déduits l'un de l'autre. Le fondement de la philosophie, pour K., est la conscience, fait de l'expérience intérieure, connu de façon immédiate, par lui-même clair et universel. La conscience, envisagée concrètement, comme quelque chose de réel, d'existant, est l'unique principe de tout ce que l'homme pense, sent, désire, et à quoi il aspire. Ainsi, dans l'esprit du platonisme, on peut éviter une étroitesse qui consiste à prendre un seul principe philosophique (parfois le sentiment, parfois l'intelligence) et à lui soumettre les autres. Un domaine particulier des recherches philosophiques est représenté par l'homme et le monde qui l'entoure dans la mesure où il est reflété par sa conscience, mais comme ces reflets sont parfois trompeurs, il est nécessaire d'établir un critère, que peuvent constituer les normes propres à la nature humaine. D'où le rôle nouveau conféré à la psychologie, qui doit devenir la base de toute l'encyclopédie des sciences philosophiques, prenant sa source dans une expérience intérieure dégagée des idées préconçues. En même temps une étude empirique totalement pure étant impossible, les recherches en psychologie doivent se laisser guider par ce que dit la Révélation sur la nature humaine. Le psychologisme de K. est indissociable d'un logicisme de caractère ontologique (*Exposé systématique de la logique* [Sistematičeskoe izloženie logiki], cf. bibl.). K. était très influencé par Skovoroda*, sa théorie des trois mondes et des deux natures. Il concevait le monde de trois façons différentes : sensible, métaphysique, et absolue (l'être absolu). En conséquence, l'homme avait lui aussi trois façons d'appréhender le monde : à travers les impressions extérieures qui le rattachent à la réalité sensible ; à travers les « idées » qui déterminent le lien avec la sphère métaphysique (« pensable » selon sa terminologie) de l'être ; à travers la contemplation spirituelle, qui établit un lien avec la Divinité. Seule la présence de cette triple harmonie dans l'âme humaine permet « à toutes choses de se constituer en une vision cohérente de l'univers, de se fondre en un seul accord, dans un seul hymne au Très-Haut » (*Introd. à la philosophie*, p. 133). Ainsi, ce qui était au fondement de ce synthétisme philosophique, c'était « une loi d'harmonie qui présidait à l'existence de l'univers ». La pensée de K. est significativement en coïncidence avec celle de Skovoroda sur encore un autre point : la nécessité de créer une philosophie russe, elle qui a toujours été sous la dépendance de circonstances extérieures : l'orthodoxie et l'autocratie. La mission d'ensemble de la philosophie russe est

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

pour lui de définir la place, la signification et les relations de l'homme dans le monde, car étant en lui-même partout et toujours le même, il est dans son évolution défini par K. comme un type créé par la vie authentiquement russe. D'où la mission suprême de la philosophie : éclairer l'homme sur ses obligations à l'égard de la religion et de la patrie. Au sein des acad. de théol., K. était considéré comme le « philosophe chrétien » par excellence, tourné vers l'idéal.

Œuvres : « Filosofskij racionalizm novejšego vremeni », in : *Hristianskoe čtenie*, 1859, N° 11, 1860, N° 3-6, 12 ; « Sistematičeskaâ forma filosofskogo racionalizma, ili Naukoučenie Fihte », in : *Raduga*, 1865, N° 1 ; 1866, N° 2 ; « O samopoznanii », in : *Strannik*, 1860, N° 1 ; « O bessmertii duši protiv naturalizma », *Ibid.*, 1861, N° 5 ; « Vzglâd na dviženie filosofii v mire hristianskom i na pričiny različnyh eë napravlenij », in : *Žurnal ministerstva narodnogo prosveĉeniâ*, 1856, N° 11 ; « Duša i dejstvuûĉie v prirode sily », in : *Hristianskoe čtenie*, 1867, N° 11 ; « Mysli iz urokov filosofii nravstvennogo mira », in : *Strannik*, 1868, N° 3 ; *Vvedenie v filosofiû*, SPb., 1840 ; *Sistematičeskoe izloženie logiki*, SPb., 1856.

Études : Čistovič I. A., *Sankt-Peterburgskaâ duhovnaâ akademiâ za poslednie 30 let (1858-1888)*, SPb., 1889 ; Kolubovskij Â. N., « Materialy dlâ istorii filosofii v Rossi », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1890, IV ; *Pamâti russkogo filosofa V. N. Karpova. Sb. statej*, SPb., 1898 ; Zenkovsky B., *Histoire*, II, Chap. VII, 7 ; Špet G. G., *Očerk razvitiâ russkoj filosofii*, in : *Soč.*, M., 1989, p. 175-183 ; Abramov A. I., « Kant v russkoj duhovno-akademičeskoj filosofii », in : *Kant v filosofii Rossii*, M., 1994 ; Fritzsche A., *Philosophieren als Christ. Zur russischen « geistlichen Philosophie » am Beispiel V. Karpov*, München, 1987.

A. I. Abramov / Trad. F. Lesourd

KARSAVINE Lev (1882, SPb.-1952, Abez, RSSA des Komi) – historien de la spiritualité médiévale, philosophe, l'un des idéologues du mouvement eurasien*. De 1901 à 1906, il fait ses études à la faculté des lettres et d'histoire de l'Univ. de SPb. sous la direction du prof. Grevs**. Après des recherches, de 1910 à 1912, dans les bibliothèques et les archives de France et d'Italie, il soutient ses deux thèses de doctorat – la première, de magistère** (1913), *Essais sur la vie religieuse en Italie aux XIIe-XIIIe s.* [Očerki religioznoj žizni v Italii XII-XIII vekov] (publ. en 1912), puis sa thèse de doctorat (1916), *Bases de la religiosité médiévale aux XIIe-XIIIe s., principalement en Italie* [Osnovy srednevekovoj religioznosti v XII-XIII vekax, preimuĉestvenno v Italii] (publiée en 1915). L'intérêt de K. se porte ensuite essentiellement vers la philosophie de l'histoire et la théologie : en témoignent ses ouvrages publiés après la révolution, *Le catholicisme* [Katolicizm] (1918), *Saligia, fort courte et édifiante méditation sur Dieu, le monde et l'homme* [Saligia ili ves'ma kratkoe i dušepoleznoe razmyšlenie o Boge, mire, čeloveke, zle i semi smertnyh grehah] (1919), *L'Orient, l'Occident et l'idée russe* [Vostok, Zapad i russkaâ ideâ], les articles « Sur la liberté », « Sur le bien et le mal », « Les abîmes de Satan », « La *Sophia* terrestre et céleste », « Dostoïevski et le catholicisme ». Les *Noctes Petropolitanae* (1922), inspirées par sa passion pour une autre élève du prof. Grevs, Elena Skržinskaja, sont un peu à part, mais cette « métaphysique de l'amour » est néanmoins nourrie, comme ses autres œuvres, d'une méditation théologico-philosophique. Après la révolution, il mena une intense activité d'édition et d'enseignement (depuis 1918, il était professeur à l'Univ. de Petrograd et fut recteur de la faculté des lettres), participa aux travaux de la Société de Philosophie de Petrograd et de l'Association Libre de philosophie (Volfila). En 1922 il fut exilé sur le « bateau des philosophes », avec l'élite des intellectuels russes. À Berlin en 1923 paraissent ses livres *Dialogues* [Dialogi], *Giordano Bruno* (sa référence essentielle) et la *Philosophie de l'histoire* [Filosofiâ istorii], et en 1925 *Sur les principes (Essai de méta-*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

physique chrétienne) [O načalah (Opyt hristianskoj metafiziki)]. Dès ce moment, les conceptions philosophiques de K. sont constituées. Elles empruntent leur orientation essentielle à la métaphysique de l'unitotalité [vseedinstvo]*. Mais cette catégorie de l'unitotalité, avant tout sous l'influence des Pères de l'Église (Grégoire de Nysse, Maxime le Confesseur et al.), est complétée par une réflexion très poussée sur le mystère de la Trinité. La création est présentée comme un reflet de la divinité trine (Dieu le Père, Dieu le Fils et Dieu le Saint-Esprit) et, conformément au mouvement de la vie divine dans la Trinité, comme un processus dialectique comprenant les étapes de « l'unité première », de « la séparation d'avec soi-même », et du « rétablissement de soi-même dans l'unité ». Mais cette dialectique s'inscrit dans une lecture du réel très particulière, qui renvoie à la représentation, célèbre à la Renaissance, du « cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part ». Émanation d'un centre contenant l'infini des potentialités, chaque « personne » actualise pour un temps l'une de ces potentialités (projection du centre vers la circonférence), pour revenir ensuite vers le centre, dans un mouvement de rétraction-concentration, et ainsi s'anéantir. On comprend par ce schéma que la mort « ontologiquement nécessaire » (le passage par un centre qui contient tout en puissance, gage de résurrection) est au cœur de sa philosophie. De plus, chaque « personne » étant soit « l'actualisation qualitative » [kačestvovanie] d'une autre « personne » qui se trouve à un niveau de généralisation supérieur, soit l'unité concentrée, « rétractée », d'une infinité de « personnes » potentielles, le monde apparaît comme une construction hiérarchique qui rassemble dans son unité des personnes de niveau (d'ordre) différent. Ainsi, un type de famille contient en potentialité un nombre infini de familles effectivement existantes ou pouvant exister, et en même temps il est l'une des nombreuses actualisations d'une certaine culture nationale, elle-même actualisation particulière d'un grand type culturel comme la culture européenne par ex. Le sens de la recherche historique, aux yeux de K., était de découvrir « l'évolution de l'humanité en tant que sujet *« uni-total »*, omni-spatial et omni-temporel » (*Philosophie de l'histoire* [Filosofiâ istorii], p. 85) et son rapport à l'absolu. Après sa *Philosophie de l'histoire*, K. envisageait d'écrire une *Métaphysique de l'histoire* – elle a été apparemment écrite, en lituanien, au moins en partie, mais n'a pas été publiée. Pendant l'été 1926, K. s'installe à P., où il a été appelé par les dirigeants eurasiens pour donner une armature idéologique au mouvement. Il participe au travail du « Séminaire eurasien », collabore aux publications eurasiennes et très activement à la revue *Evraziïa* [L'Eurasie]. C'est à P. que sont publiés ses ouvrages *Les Pères et les docteurs de l'Église. (L'orthodoxie découverte à travers leurs œuvres)* [Sv. otcy i učiteli cerkvi (raskrytie pravoslaviâ v ih tvoreniâh)] (1926) et *L'Église, la personne et l'État* [Cerkov', ličnost' i gosudarstvo] (1927). Ses écrits eurasiens portent la marque de sa philosophie de l'histoire. De plus, dans le domaine socio-politique, K. adopte la théorie organiciste héritée de Burke, de J. de Maistre et d'autres figures de la pensée conservatrice européenne du XVIIIe s. et du début du XIXe. Il critique l'idéologie de l'individualisme et la vision qui en découle, qui fait de la société une pure et simple somme d'individus « atomisés ». Sa critique était dirigée contre le libéralisme bourgeois et à travers lui contre l'ensemble de la culture politique occidentale (non contre la culture occidentale ; il était antispenglerien). K. affirmait la primauté de la « personne » supérieure, et donc du collectif, mais en gardant l'ambition de reconnaître la valeur absolue de la personne humaine : chaque personne est une « individuation », ou un aspect, de l'humanité, mais elle possède aussi justement une valeur absolue,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

étant un « moment » de l'humanité, par lequel celle-ci se découvre toute entière. D'après la doctrine eurasienne de K., la tâche à accomplir par le peuple et la culture russes était de « mettre en lumière » certaines des potentialités du christianisme, dont une « actualisation qualitative » était celle de l'Occident, que l'orthodoxie devait compléter par ses principes à elle. K. avait foi dans les grandes potentialités du peuple russe, dont les achèvements qui avaient déjà marqué l'histoire de la Russie étaient les garants : sa structure étatique, sa culture spirituelle, sa science, son art. Il affirmait que la révolution russe, elle aussi, comportait un caractère créateur et venu des profondeurs du peuple, et que les perspectives de développement historique qui s'offraient à la nation lui étaient liées. Son travail dans le mouvement eurasien (qu'il quittait dès 1929) tendait à élaborer une idéologie de rechange à l'idéologie soviétique, pour un après-communisme dont il ne doutait pas. K. n'avait jamais accepté l'émigration. Désireux d'être au plus près de la Russie, il accepta début 1928 la chaire d'histoire générale que lui proposait l'Univ. de Kaunas (capitale de la Lituanie indépendante depuis 1918), ce qui lui imposait, dans un délai de deux ans, de faire ses cours en lituanien, mais ne l'empêcha pas de poursuivre un moment son œuvre philosophique (les livres *Peri archon. Ideen zur christlisichen Metaphysik*, 1928 – 2e partie de *Sur les principes* ; *Sur la personne* [O ličnosti], 1929 ; *Le Poème de la mort* [Poèma o smerti], 1931). Le *Poème de la mort* fait écho aux *Noctes Petropolitanae* et les prolonge, dix ans après. À partir d'un double deuil, la perte de la Russie et le renoncement à la femme aimée, Karsavine élabore une philosophie de la dépossession : une invitation à « vouloir mourir » d'un désir aussi fort que celui qui nous attache à la vie. C'est-à-dire d'effectuer ce travail de retour au centre, vers la « personne » supérieure, le Christ, dont le sacrifice de soi est l'imitation. Tout en contribuant à la constitution de l'univ. lituanienne moderne, K. écrit en lituanien une monumentale *Histoire de la culture européenne* [Europos kultūros istorija], dont seul le premier tome a été traduit en russe. En 1945, il refuse de quitter la Lituanie devenue soviétique, malgré les menaces qui pesaient sur un ancien expulsé de 1922. Son travail d'enseignant et de philosophe s'interrompt à Vilnius en 1949, lorsqu'il est arrêté et envoyé au camp d'Abez, dans le grand nord sibérien, où il meurt de tuberculose. Avant de partir pour Abez, il avait passé un an à la prison de Vilnius, où il avait écrit une *Couronne de sonnets* et des *Tercets*, dans lesquels s'exprimait une fois encore, mais sous la forme d'une poésie hermétique et archaïsante, sa philosophie de la « Vie-à travers-la mort ». Cette dernière partie de son œuvre est marquée par une réflexion sur l'idée de perfection, c'est-à-dire d'accomplissement. Au camp d'Abez, il écrira en lituanien un traité *Sur la perfection* [Apie tobulybę]. Chaque personne a une tâche à remplir à l'égard de la « personne » supérieure, et la « personne » suprême en laquelle tout retourne et vient s'anéantir en s'accomplissant est la Divinité. L'imperfection de l'existence terrestre est surmontée par l'union avec la réalité Divine, porteuse de sens, la mort étant la limite qui à la fois anéantit et donne forme. Tel est le mouvement vers la perfection, où résident le sens et la vocation de la personne, et cela suppose qu'elle prenne conscience d'elle-même comme libre réalisation de la personne supérieure. Ce qui définit le mieux l'œuvre foisonnante de K., c'est une union étroite de la philosophie et de l'histoire, de l'existence et de la connaissance.

Œuvres : Vostok, Zapad i russkaâ ideâ, in : Âstrebickaâ A. L., *Istorik-medievist – Lev Platonovič Karsavin*, M. (INION), 1991 ; « Monašestvo v Srednie Veka », in : *Simvol*, N° 25, juin 1991 ; « Apie tobulybę », in : *Baltos Lankos*, N° 1, Vilnius, 1991 ; *Religiozno-filosofskie*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

sočineniâ, M., 1992, I ; *Fenomenologiâ revolûcii*, Tver, 1992 ; *Osnovy politiki*, Tver, 1992 ; *Filosofiâ istorii*, SPb., 1993 ; « Edinoe na potrebu. Cerkov' i patriarh », in : *Mera* (Literaturnyj, istoriko-hudožestvennyj, religiozno-filosofskij žurnal), N° 1, SPb., 1994 ; « Perepiska A. Vettera s L. Karsavinym », in : *Simvol*, N° 31, P., 1994 ; O načalah, *Ibid.* ; *Malye sočineniâ*, SPb., 1994 ; *Rossijskaâ istoričeskaâ mysl'. Iz èpistolârnogo naslediâ L. P. Karsavina. Pis'ma I. M. Grevsu*, M., AN SSSR, 1994 ; *Svâtye otcy i učiteli cerkvi*, Izd. Mosk. Univ., 1994 ; *O načalah*, SPb., 1994 ; *Kul'tura srednih vekov*, Kiev, 1995 ; *Osnovy srednevekovoj religioznosti v XII-XIII vekah*, SPb., 1997 ; en franç. : « L'Orient, l'Occident et l'Idée russe », in : *Istina*, N° 3-4, 1972 ; *Le poème de la mort*, P., 2003.

ÉTUDES : Horužij S. S., « Karsavin i de Mestr », in : *Voprosy filosofii*, 1989, N° 3 ; Zenkovsky B., *Histoire…*, 4e partie, V, 2, 3, 4 ; Losskij N. O., *Istoriâ russkoj filosofii*, chap. 18, M., 1991 ; Vaneev A. A., *Dva goda v Abezi*. V pamât' o L. P. Karsavine, Bruxelles, 1990 ; M.-J. Le Guillou, « La critique du Filioque de L. P. Karsavine », in : *Istina*, N° 3-4, 1972 ; Âstrebickaâ A. L., « Istorik kul'tury Lev Platonovič Karsavin : u istokov istoričeskoj antropologii v Rossii », in : *Dialog so vremenem : istoriki v menâûčemsâ mire*, M., 1996 ; *Lev Karsavin et la pensée russe du XXe s.*, Revue des Études Slaves, LXVIII, 3, P., 1996 ; « Lev Karsavin et l'expérience de la tout-unité temporelle chez Marcel Proust (Lev Karsavin sur Marcel Proust) », in : *Slavica Occitania*, N° 10, Toulouse, 2000 ; Melih Û., *Simfoničeskij personalizm L. P. Karsavina*, M., 2001 ; *Konteksty L'va Karsavina*, Vilniaus universiteto leidykla, 2002 ; Povilajtis V. I., *Filosofiâ Karsavina (istoričeskij aspekt)*, Kaliningrad, 2002 ; Siclari A. D., *L'Estetico e il Religioso in L. P. Karsavin*, Milano, 2003 ; Siclari A. D., *I sonetti di L. P. Karsavin*, Milano, 2006 ; Lesourd F., *Karsavin and the Eurasian Movement*, in : *Russia between East and West* (éd. D. Shlapentokh), Leiden-Boston, 2007 ; du même auteur : « Kénose et altérité », in : *L'altérité*, Univ. Jean Moulin Lyon 3, 2007.

V. P. Kocharny / F. Lesourd

KARTACHOV Anton (1875, région de Perm-1960, P.) – homme politique, historien de l'Église russe, théologien et philosophe. Il est né et a grandi dans l'Oural, dans la famille d'un maître de forges. Après des études au séminaire de Perm, puis à l'Acad. de théol. de SPb., de 1900 à 1905 il sera *docent*** dans cette même Acad. au département d'histoire de l'Église. À SPb., il se lie avec les chefs de file de la renaissance philosophico-religieuse, Mérejkovski*, Boulgakov*, Frank*, Ern*, Sventsitski**, participe aux réunions de la Société de philosophie religieuse*. En raison de ses différents avec le recteur, l'évêque Serge (Stragorodski, futur patriarche), il quitte l'Acad. pour enseigner aux Cours Supérieurs féminins** (1906-1919). Il est élu président de la Société de philosophie religieuse. Après la révolution de Février, il est nommé assistant du haut-procureur du Saint-Synode V. Lvov, poste qu'il occupera ensuite lui-même en juillet 1917, obtenant ainsi la possibilité de réaliser ses idées sur la transformation de l'Église russe et de ses rapports avec l'État. Le premier pas effectué dans cette direction est la réorganisation de cette instance elle-même, qui incarnait une époque où l'Église avait été paralysée et transformée en un organisme d'État. La principale réalisation de K., en tant que ministre des cultes du Gouvernement provisoire, c'est la tenue du Concile de 1917-1918. Après la révolution d'Octobre, K. subit plusieurs arrestations, et en 1919 il quitte la Russie pour P., où il participe activement à la vie sociale de l'émigration russe, et à partir de 1925 est professeur à l'Institut de théologie Saint-Serge. Ses idées dénotent un mélange original de conservatisme* et de libéralisme*. Le philosophème essentiel pour lui est le dogme orthodoxe de la Divino-humanité*. Adopté par le IVe Concile de Chalcédoine (451) pour répondre à l'hérésie monophysite, selon laquelle l'humain dans le Christ est absorbé par le divin, et au nestorianisme qui établit une division entre les deux natures du Christ, ce dogme affirmait « l'union sans

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

confusion », « la distinction sans séparation » des deux natures dans la personne du Christ. Étendant cette problématique à toute l'histoire du christianisme, K. invitait à avoir constamment ce dogme présent à l'esprit, « cette conjonction des principes divin et humain… non seulement dans la mystagogie du dépassement de soi à titre individuel, mais dans l'effort créateur de la société, de la culture, de l'histoire mondiale, de l'humanité tout entière, c'est-à-dire d'en faire un exploit véritablement universel » (*L'Église. L'histoire. La Russie. Articles et discours* [Cerkov'. Istoriâ. Rossiâ. Stat'i i vystupleniâ], p. 110). La funeste erreur des anciens systèmes de la métaphysique religieuse, d'après K., c'était de s'être concentrés sur les problèmes de Dieu et de l'homme en ignorant ceux de la société et du cosmos. En résultat, la pensée sociale moderne avait pris la place d'un idéal pour la société, et la science celle d'une *Weltanschauung*, reléguant l'Église à la périphérie, malgré sa vocation de sanctifier et de donner un sens religieux à tous les phénomènes de la vie, dans la nature et dans l'histoire. L'Église doit rejoindre les forces créatrices à l'œuvre dans l'histoire, car l'historicité est une part inamissible du christianisme, qui renvoie à la compréhension biblique de ce qui est rapporté dans l'Histoire Sainte. En correspondance avec le dogme de Chalcédoine, deux principes sont le propre de l'Église : un principe statique (« plérôme »), la foi, donnée absolue dont la tradition de l'Église est le garant, et un principe dynamique (« kénome »), qui exige la mise au jour, l'accomplissement, des manifestations variées que le premier peut prendre dans la vie. Sur cette base, K. défend l'idée d'une évolution possible du dogme, dans l'esprit de la synthèse néopatristique* : reconnaissant l'héritage des Pères de l'Église comme « l'enveloppe vivante des vérités absolues de la révélation chrétienne », il veut voir en lui la mesure de base à partir de laquelle il convient de « traduire dans la langue de la pensée moderne, slave et européenne, tout le contenu du christianisme, et l'interpréter dans les formes qui sont les nôtres, celles d'une problématique moderne » (*Ibid.*, p. 40-41). C'est précisément ainsi que K. interprète l'idéal byzantin d'une théocratique « symphonie des pouvoirs » – doctrine sur la mise en accord des pouvoirs spirituel et temporel dans l'unité d'un but commun à poursuivre. Répondant au dogme de Chalcédoine, la doctrine sociale de l'Église, la « symphonie », conserve son actualité en qualité d'impératif universel dont le respect ne consiste pas à restaurer les formes anciennes de l'État ou de l'Église, mais à chercher de manière dynamique de nouvelles solutions adéquates à l'époque. Ayant une vision optimiste de la notion de progrès, K pense que l'État de droit, dans sa forme actuelle, quand la vie de la société atteint à un niveau élevé de développement, fournit à l'Église ce qui est le plus important – la liberté, lui permettant d'être un facteur de développement réel pour la société, et ainsi de réaliser directement l'idéal de la « symphonie ». Hostile au cléricalisme, K. aspire à la formation d'une véritable opinion chrétienne, qui permettra de compenser dans l'Église le manque d'esprit « prophétique », évincé par le poids mort de l'élément « sacerdotal ». C'est par ce dernier que s'explique également la séparation des Églises, dans l'histoire desquelles le relatif a pris le pas sur l'absolu ; à la place des « unions »** qui conduisent à l'impasse, un autre modèle est proposé : le modèle confédératif d'une restauration de l'unité chrétienne qui mettrait en évidence « l'unité invisible de l'Église ». Dans sa philosophie de l'histoire*, K. est fidèle à la théorie des types historico-culturels*, voyant dans les peuples des types stables et indécomposables, pourvus d'un destin individuel qui dépend de leur fidélité à leur vocation nationale. D'après lui c'est dans l'idéal de la Sainte Russie que la Russie avait trouvé l'expression d'elle-même, occupée à construire l'empire de

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

la « pax sancto-russica », comme l'héritière de la grandeur romaine dans la culture mondiale ; ainsi, le destin de la Russie apparaît comme un processus complexe de réalisation de cet idéal. Dans les réformes de Pierre Ier et l'occidentalisation, ce que voit K., ce n'est pas un abandon de l'œuvre de la Sainte Russie, mais une sorte d'antithèse dialectique, qui a « synthétisé la vérité absolue de l'orthodoxie et les acquis humanistes des cultures antique et occidentale, de la Sainte Russie et de la Grande Russie pétrovienne » (*La recréation de la Sainte Russie* [Vossozdanie Svâtoj Rusi], p. 45-46). Le but que donnait K. à la Russie future, c'était de restaurer la « Sainte Russie », mais « sous l'armature d'une société et d'un État modernes ».

Œuvres : « Put' edineniâ », in : *Rossiâ i Latinstvo*, Berlin, 1923 ; Na *putâh k Vselenskomu Soboru*, P., 1932 ; *« Svâtaâ Rus' » na putâh Rossii* (Kurs k poznaniû Rossii), P., 1939 ; « Revolûciâ i Sobor 1917-1918 », in : *Bogoslovskaâ mysl'*, P., 1942 ; *Vethozavetnaâ biblejskaâ kritika*, P., 1947 ; « Ideologičeskij i cerkovnyj put' Franka », in : *Sb. pamâti S. L. Franka*, München, 1954 ; *Vossozdanie Svâtoj Rusi*, P., 1956 ; *Očerki po istorii russkoj cerkvi*, P., 1959, I-II, M., 1991 ; *Vselenskie sobory*, Madrid, 1963, M., 1994 ; *Cerkov'. Istoriâ. Rossiâ. Stat'i i vystupleniâ*, M., 1996.

Études : Zërnov N. M., « A. V. Kartašev », in : *Russkaâ religiozno-filosofskaâ mysl'* (réd. N. P. Poltarackij), Pittsburg, 1975, p. 262-268 ; Kassian (Bezobrazov) episkop, « Anton Vladimirovič Kartašev », in : *Pravoslavnaâ mysl'*, P., 1957, N° 11, p. 9-16 ; Saharov A. N., « Ot publikatora », in : A. V. Kartašev, *Očerki po istorii russkoj cerkvi*, M., 1991, I, chap. III-XVI ; Pašuto V. T., *Russkie istoriki-èmigranty v Evrope*, M., 1992.

A. V. Tcherniaev / Trad. F. Lesourd

KAVÉLINE Konstantin (1818, SPb.-1885, SPb.) – philosophe, historien, légiste, essayiste. K était issu de la noblesse cultivée. Biélinski*, l'un de ses maîtres dans la période précédant son entrée à l'Univ., est resté son ami jusqu'à la fin de sa vie. Diplômé en 1839 de la faculté de droit de l'Univ. de M. K. soutient en 1844 son mémoire de magistère**, consacré aux « Principes fondamentaux de l'organisation du système judiciaire russe : depuis l'*Oulojénie* (Code de lois) d'Alexis Mikhaïlovitch (1649) jusqu'à l'*Ordonnance sur les Gouvernorats* de Catherine II (1775) ». Jusqu'en 1848, K. enseigne à la chaire d'histoire de la législation de l'Univ. de M. Dans les années 1840-1850, il publie une série d'articles dédiés à l'histoire de la Russie, à l'ethnographie et à la jurisprudence, principalement dans les revues *Sovremennik* et *Otiétchestvennye zapiski*. Entre autres : « Un point de vue sur le droit au quotidien dans la Russie ancienne » ([Vzglâd na ûridičeskij byt drevnej Rossii], 1847) ; « Réponse à la revue *Moskvitianine* » ([Otvet Moskvitâninu], 1847) ; « Les ouvrages historiques de M. P. Pogodine » ([Istoričeskie trudy M.P. Pogodina], 1847) ; « Les recherches de S.M. Soloviov » ([Issledovaniâ S.M. Solov'eva], 1856). C'est à cette époque que se forge sa conception de l'histoire de la Russie. K. est l'un des grands représentants de ce qu'on appelle « l'école étatique » dans l'historiographie de la Russie, c'est-à-dire qu'il voit dans les caractéristiques de l'État russe et de sa politique le premier trait distinctif de l'histoire nationale. Même si, pour lui, la Russie ancienne (*Rous***) n'ignore pas le principe de la personne, celui-ci n'est pas compris dans un sens actif et positif (comme en Europe), mais dans un sens passif et négatif. Dans les conditions historiques de l'époque, cette particularité a pu être utile et favorable, vu qu'elle « a contribué à la formation du corps politique ». Finalement, le développement de la société européenne est entièrement parti d'« en bas », alors qu'il est venu « d'en haut » en Russie, c'est-à-dire par le biais des résolutions émises par le gouvernement. K. définit l'État constitué en Russie comme d'un type analogue à une « cour » ou une « maison », étant donné que le tsar,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

qui en est le maître absolu, exerce son pouvoir comme le ferait le maître d'un domaine privé, alors que tous ses sujets, du plus bas de l'échelle sociale jusqu'aux dignitaires les plus élevés, sont tenus d'assurer un service. Les sujets sont dès lors les « pupilles du tsar », ce qui fait qu'être un serviteur est le titre et la rétribution suprêmes. Désormais, ce dont la Russie a besoin, d'après K., c'est de respecter l'homme, de développer le sens de l'individu en assurant l'aisance matérielle et le développement moral de chacun et de tous à la fois. K. pense que « la personnalité individuelle est le terreau de toute liberté et de tout développement » : sans cela, le quotidien de l'homme est impensable ; or comme la Russie est malgré tout un pays européen, elle doit elle aussi progressivement « voir émerger » l'individu. Le principe de la personne lui paraît résulter du développement de l'élément germanique apparu sous l'influence du christianisme, et de celui du monde gréco-romain. C'est bien là que réside avant tout l'occidentalisme* de K. Sans nier que les destinées historiques de la Russie et de l'Occident soient à l'opposé les unes des autres, K. pensait que toutes ces sociétés poursuivaient les mêmes fins, et qu'un jour, ces manières différentes de rechercher un idéal universel devaient se retrouver sur un terrain commun. Entre 1857 et 1861, K. a travaillé à la chaire de droit civil de l'Univ. de SPb. À l'époque où se préparait la réforme de 1861 (qui abolira le servage en Russie), il intervient en libéral dans l'examen de la « question paysanne », signant des « Notes sur la libération des paysans de Russie » ([Zapiski ob osvobožděnii krest'ân v Rossii], 1855), un article dans lequel il fait du servage le mal majeur dont souffre la Russie et où il réclame son abolition par le biais de réformes administratives. Dans la mesure où le mouvement de la vie civile russe se produit d'après K. « du haut vers le bas », il pense que dans ce processus, le premier rôle échoit à la noblesse, qu'il rappelle à son devoir de raison et à ses responsabilités devant la société et devant l'histoire. Quand il analyse la situation politique de la Russie, K. qualifie celle-ci d'« anarchie autocratique ». Pour lui, la Russie doit se fixer le but d'établir une « république autocratique » capable de préserver l'unité des intérêts du souverain, des couches supérieures de la société, mais aussi de la grande masse de la population que représente la paysannerie. Au cours des années 1870, K. a écrit plusieurs ouvrages philosophiques, *Les Tâches qui incombent à la psychologie* ([Zadači psikhologii], 1872) ayant été le plus important : il y examine les moyens susceptibles de forger une « science positive », dont lui-même était un adepte. Tout influencé qu'il ait été par A. Comte, K. n'en fut cependant pas son disciple conséquent. Sa démarche se caractérise par sa volonté d'enrichir la théorie du positivisme* d'une analyse des faits de la vie psychique et de leur reconnaître une existence réelle. Cette approche peut être regardée comme une tentative pour fonder un « positivisme psychologique » original (Zenkovski* a qualifié K. de « semi-positiviste »). Toutes les sciences qui étudient l'homme se rejoignent d'après K. dans la sphère de la psychologie. K. pensait que l'essence des choses n'existe pas dans le monde réel, et que ce que nous appelons « essence » est un phénomène psychique résultant de la distinction que nous opérons entre les signes de l'objet et l'intégralité de sa représentation. Par conséquent, les catégories du temps et de l'espace, indépendamment des corps, n'existent que dans notre esprit : ils ne sont que des produits psychiques, sans existence réelle en tant qu'objet particulier et autonome. Pour K., le concept de vérité relevait aussi de ce type de formes. Il tenait pour une duperie de l'esprit l'idée que le processus de connaissance permette d'accéder à une vérité inconditionnelle. Atteindre une harmonie optimale entre nos états psychiques et les faits est la condition *sine qua non* d'une activité

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

humaine libre, volontaire. L'action consciente de l'homme sur le monde s'explique par un ensemble de facteurs psychiques, parmi lesquels les facultés spécifiques de l'âme occupent une place essentielle. La tentative de K. pour fonder l'égalité en droit de l'existence du monde réel et de celle du monde de l'idéal a reçu, du vivant de l'auteur, un accueil polémique tant de la part des penseurs idéalistes que des tenants de la pensée matérialiste : son livre *Les Tâches qui incombent à la psychologie* a été critiqué par Samarine* et par Sétchénov*. Chacun de ses adversaires avait ses arguments propres : le premier faisait grief à K. de ses concessions au matérialisme, le second de celles faites à l'idéalisme. Le deuxième ouvrage philosophique majeur de K., *Les tâches qui incombent à l'éthique* [Zadači ètiki] (1886), constituait la suite logique du premier. Il y analysait le concept de libre arbitre, et étudiait les liens entre morale, science et religion. Outre la psychologie, l'éthique* est selon K. ce qui conduit au plus profond des mystères de la vie psychique et de l'activité de l'homme : c'est elle qui s'approche au plus près des sources de celles-ci. Chez K., la volonté libre comme catégorie morale fondamentale exprime la capacité d'agir en vertu de motifs ou d'incitations intimes, sans se borner aux seuls impressions ou impacts venus de l'extérieur. La motivation naît à l'intérieur de nous : elle découle de notre nature individuelle, grâce à l'intégration par la conscience d'une image qui s'est constituée en suivant une voie bien précise, sachant que cette image est basée sur le matériau qui a atteint la conscience, qui lui est devenu accessible. K. ne remettait pas en cause le heurt des motivations entre elles, mais cette lutte lui paraissait « trouver sa résolution en vertu des lois de la mécanique » : la motivation la plus puissante, prenant le dessus sur les autres, devait finir par s'exprimer à travers les actions et les actes. En étudiant la corrélation entre religion et morale, K. en vient à supposer que toutes deux ont la même fin : le développement moral et le perfectionnement de l'homme. Il insiste sur la distinction fondamentale entre les visions scientifique et religieuse du monde, en montrant que toutes leurs divergences se situent en dehors de la sphère de la morale. *Les Tâches qui incombent à l'éthique* sont la dernière étude théorique d'envergure produite par K. Le dernier poste qu'il a occupé (à partir de 1883) dans l'administration civile a été celui de président de la Société impériale libre d'économie.

ŒUVRES : K. D. Kavelin et I. Tourguénev, *Lettres à Al. Herzen*, Genève, 1892 ; *Sobr. soč.* v 4 t., SPb., 1897-1900 ; *Naš umstvennyj stroj : stat'i po filosofii russkoj istorii i kul'tury*, M., 1989 ; *Izbrannye proizvedeniâ po graždanskomu pravu*, M., 2003.

ÉTUDES : Bestužev-Rûmin K., « O sočineniâh Kavelina », in : *Otečestvennye zapiski*, 1860, N° 4, 6, 8 ; Spasovič V. D., « Pamâti Kavelina » et « Razbor poslednego truda Kavelina », in : *Vestnik Evropy*, 1885, VI, X ; Pypin A.N., « Kavelin i narodničeskie teorii », in : Kavelin, *Iz pervyh vospominanij o pokojnom*, Spb., 1885 ; Troickij M., « K. D. Kavelin : Stranica iz istorii filosofii v Rossii », in : *Russkaâ mysl'*, 1885, XI ; Korsakov D.A., « Kavelin », in : *Vestnik Evropy*, 1886, N° 1 et « Materialy dlâ biografii Kavelina », *Ibid.*, 1886, V, XI ; *Ibid.*, 1887, II, IV, V, VIII ; *Ibid.* 1888, V ; Milûkov P.N., « Ûridičeskaâ škola v russkoj istoriografii », in : *Russkaâ mysl'*, 1886, VI ; Gol'cev V., « Nravstvennye idei Kavelina », *Ibid.*, 1892, VI ; Korsakov D.A., *K. D. Kavelin : očerk žizni i deâtel'nosti*, SPb., 1896 ; Mâkotin V.A., « K. D. Kavelin i ego vzglâdy na russkuû istoriû », in : *Russkoe bogatstvo*, 1898, N° 2 ; Mâkotin V.A., « Publicističeskaâ deâtel'nost' Kavelina », *Ibid.*, 1902, N° 9 ; Borozdin A.K., *Literaturnye harakteristiki XIX v.*, II, 1, SPb., 1905 (gl. « Kavelin v otnošenii k kret'ânskomu voprosu ») ; Mâkotin V.A., « K. D. Kavelin, kak istorik i publicist », in : Mâkotin V. A, *Istoriâ russkogo obĉestva*, SPb., 1906 ; Syromâtnikov B., « K. D. Kavelin », in : Kizevetter A. et al., *Osvoboždenie kresťân. Deâteli reformy*, M. 1911 ; Radlov È.L., « Kavelin K. D. », in : *Filosofskij slovar'*, M., 1913 ; Rubinštejn N.L., « Tak nazyvaemoe gosudarstvennoe napravlenie v russkoj istoriografii », in : *Očerki istorii istoričeskoj nauki*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

v SSSR, M., 1955, I; Rozental' V.N., « Peterburgskij kružok Kavelina v konce 40-h-načale 50-h gg. XIX v. », in: *Učenye zapiski Râzanskogo pedagogičeskogo instituta*, 1957, XVI; Cagolov N.A., « Teoriâ i programma dvorânskogo liberalizma v rabotah K. D. Kavelina », in: *Istoriâ russkoj èkonomičeskoj mysli*, I, 2, M., 1958; Field D., « Kavelin and Russian liberalism », in: *Slavic Review*, 1973, N° 32, N° 1; Offord D., *Portraits of early Russian Liberals: a Study of the Thought of T. N. Granovsky*, V. P.; Botkin, P. V. Annenkov, A. V. Druzhinin, and K. D. Kavelin, N.Y., 1985; Iskra L.M., « K. D. Kavelin o putâh gosudarstvenno-pravovogo razvitiâ Rossii », in: *Gosudarstvennyj stroj i politko-pravovye idei Rossii vtoroj poloviny XIX stoletiâ*, Voron., 1987; Réd. Fedosov I. A., *Russkoe obĉestvo 30-h gg. XIX v. Lûdi i idei. Memuary sovremennikov* (Žiharev M. I., Kavelin K .D., Pečerin V. S., Aksakov U. S., Neverov Â. M.), M., 1989; Losskij N., *Istoriâ russkoj filosofii* (ch. « Russkie pozivisty »), M., 1991; Zenkovsky B., *Histoire…*, II, Chap. IX, 1-2; Šapiro A. L., *Russkaâ istoriografiâ s drevnih vremen do 1917*, M., 1993; Kitaev V.A., « K. D. Kavelin v polemike s F. M. Dostoevskim », in: *Problemy otečestvennoj istorii. Materialy naučnoj konferencii*, Volgograd, 1994; Prilenskij V. I., *Opyt issledovaniâ mirovozzreniâ rannih russkih liberalov*, M., 1995; Kitaev V.A., « "Kto ne byl togda optimistom, tot ošibal'sâ" (K. D. Kavelin) », in: *MIG*, 03/03/1995 et « K. D. Kavelin: meždu slavânofil'stvom i zapadničestvom », in: Réd. Rudnickaâ E.L., *V razdum'âh o Rossii (XIX vek)*, M., 1996; Sakowicz I., *Między autokracją a rewolucją. Liberalizm Konstantego Kawielina w epoce wielkich reform*, Gdansk, 1999; Velitčenko N.S., « Problema korennogo reformirovaniâ central'nyh i mestnyh organov vlasti Rossii v tvorčeskom nasledii K. D. Kavelina », in: *Vek nynešnij, vek minuvšij*, Iaroslavl', 1999; Arslanov R.A., *K. D. Kavelin: čelovek i myslitel'*, M. 2000; Kantor V. K., « Ličnost' kak uslovie stanovleniâ russkogo evropeizma », in: Kantor V. K., *Russkij evropeec kak âvlenie kul'tury: filosofsko-istoričeskij analiz*, M., 2001; Kantor V., « Russkij evropeec kak zadača Rossii », in: *Vestnik Evropy*, 2001, N° 1; « Kavelin K. D. », in: Černobaev A. A., *Istoriki Rossii. Biografii*, M., 2001; « K. D. Kavelin », in: Šeloxaev; Itenberg, Rudnickaâ et al., *Rossijskie liberaly*, M., 2001; Meduševskij A., « Opyt velikih reform », in: *Vestnik Evropy*, 2003, N° 9; Kantor V. K., « K. D. Kavelin: "Naše bol'noe mesto – passivnost', stertost' nravstvennoj ličnosti…" », in: *Rossijskij liberalizm*: idei i lûdi, M., 2004; Košeleva O. E, Kireeva E., *Gosudarstvennaâ škola: istoričeskaâ koncepciâ K. D. Kavelina i B. N. Cičerina*, M., 2004; Erygin A. N., *Tradicionnaâ i moderniziruûĉaâsâ Rossiâ v filosofii istorii russkogo liberalizma* (K. D. Kavelin, S. M. Solov'ev, B. N. Čičerin), Rostov/Don, 2004; Pipes R., *Russian conservatism and its critics: a study in political culture*, Yale University Press, 2005; Belous A. O., « Filosfskaâ koncepciâ K. D. Kavelina », in: *Èlektronnyj žurnal « Issledovano v Rossii »*, 769 http://zhurnal. ape.relarn.ru/articles/2007/073.pdf; Kočukova O. V., « K. D. Kavelin kak predstavitel' russkogo liberalizma v otečestvennoj i zarubežnoj istoriografii », http://www.sgu.ru/files/nodes/9864/03.pdf.

V. I. Prilenski / Trad. C. Bricaire

KÉNOTISME (*Kénose*, du grec κένωσις abaissement, anéantissement) – chez les Pères de l'Église, idée selon laquelle la divinité s'est abaissée elle-même volontairement, dans la mesure où le Christ s'est uni avec l'humanité physiquement limitée, jusqu'à assumer la souffrance volontaire et la mort. Dans la philosophie orthodoxe du métropolite de M. Platon* (Levchine) cette conception subit une modification gnoséologique: la raison humaine est sacrifiée à la « déraison » antinomique de la méthode anagogique (cf. Anagogie**). Florenski* réinterprète l'idée de K. dans un esprit sophiologique: c'est « l'humiliation éternelle », « l'amour tragique, sacrificiel », qui permet à la *Sophia* (cf. Sophiologie*) non-hypostatique de pénétrer dans le sein de la Trinité. Berdiaev* a focalisé l'attention sur le K. comme condition métaphysique de la liberté de l'homme, dans la mesure où « le Christ voulait de l'homme un libre amour et pour cela ne voulait pas l'effrayer par sa toute-puissance », et pour cette raison s'est manifesté au monde « sous les dehors de la faiblesse et de l'impuissance ». Chez Karsavine*, l'idée de *kénose*, adhésion douloureuse à son propre anéantissement en

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

imitation du sacrifice divin, est au fondement de toute une conception de l'être et de la temporalité, exprimée en particulier dans *Le Poème de la mort* [Poèma o smerti]. Fédotov* affranchit encore davantage l'idée du K. de son acception strictement patristique. Il ne la réfère plus au Christ, mais au « type christocentrique de la religiosité russe », qui met l'accent majeur sur « l'arrachement au sol et l'esprit pèlerin » (*Lettres sur la culture russe* [Pis'ma o russkoj kul'ture]). Dans le livre de Fédotov *Les Saints de la Rous ancienne* [Svâtye Drevnej Rusi]), le K. est présent « chaque fois qu'il y a souffrance innocente et volontaire portée dans le monde… au nom du Christ ». Il est en lien direct avec le regard de compassion porté sur l'homme, comme on en trouve l'exemple dans la canonisation de Boris et de Gleb**: non qu'ils aient souffert pour leur foi chrétienne, mais tant ils ont suscité un culte envers leur personne du simple fait de leur mort violente, assumée par eux « sous le signe de la non résistance au mal ». Boulgakov* estimait que « l'esprit de sacrifice » kénotique était propre aux meilleurs représentants de l'intelligentsia* russe.

ÉTUDES: Berdâev N. A., *Filosofiâ svobody. Smysl tvorčestva*, M., 1989; Florenskij P. A., *Stolp i utverždenie istiny*, in: *Soč.*, M. 1990, I; Losskij V. N., *Očerk mističeskogo bogosloviâ Vostočnoj Cerkvi. Dogmatičeskoe bogoslovie*, M., 1991; Karsavin L. K., *Poèma o smerti*, M., 1991, en franç.: *Le Poème de la mort*, P.-Lausanne, 2003; du même auteur: « Perepiska A. Vettera s L. Karsavinym », in: *Simvol*, N° 31, P., 1994; Fedotov G. P., *Sud'ba i grehi Rossii*, SPb., 1992; Kalitin P. V., *Raspâtie mirom*, M., 1992; *Russkaâ ideâ*, M., 1992.

P. V. Kalitine / R. Marichal

KHOMIAKOV Alexeï (1804, M.-1860, Ivanovskoïe, région de Lipetsk) – philosophe religieux, poète, polémiste. Issu d'une grande famille de la noblesse. Diplômé de mathématiques en 1822, Kh. entre dans l'armée. Il connaît les décembristes*, mais ne partage pas leurs convictions politiques et s'élève contre l'idée d'une « révolution des officiers ». Il prend sa retraite en 1829. Sa contribution à l'élaboration de la doctrine slavophile*, notamment dans ses fondements théologiques et philosophiques, est d'une importance capitale. Parmi ses sources idéologiques, Kh. privilégie l'orthodoxie, qui a permis de formuler la doctrine du rôle messianique et religieux dévolu au peuple russe. Kh. est aussi notablement influencé par la philosophie allemande, en particulier par Hegel et Schelling. Par ailleurs, il a été inspiré, dans une certaine mesure, par la pensée des théologiens occidentaux (entre autres, celle des traditionnalistes français tels que J. de Maistre). Kh. n'adhère formellement à aucune école philosophique: il réprouve le matérialisme, qu'il regarde comme « la décadence de l'esprit philosophique », mais rejette aussi complètement certaines formes d'idéalisme. La prémisse de son analyse philosophique est l'hypothèse selon laquelle « le monde se manifeste à la raison comme substance dans l'espace, et comme force dans le temps ». Cependant, la substance – ou matière – est dépourvue d'autonomie devant la pensée. Ce qui fonde l'existence, ce n'est pas la matière mais la force, que l'intellect saisit comme « le principe d'inconstance des phénomènes de l'univers ». Kh. a particulièrement mis l'accent sur le fait qu'il ne faut pas « en [la force] chercher l'origine dans le sujet ». « L'infini » et l'universel ne sauraient être la somme de l'individuel ou du « particulier »: tout au contraire, ce dernier doit y prendre sa source. Ce qui conduit Kh. à conclure que « la force ou la cause de l'existence de tout phénomène réside dans "la totalité" ». Pour Kh., cette « totalité » ne se confond absolument pas avec le monde des phénomènes. Elle a ses caractéristiques propres: premièrement, la liberté [svoboda]; deuxièmement, le fait d'être doué de raison [razumnost'] (pensée libre); troi-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

sièmement, la volonté (la raison volitive [volâĉij razum]). Prises ensemble, ces prérogatives sont l'apanage de Dieu, et de lui seul. Ces réflexions annoncent nombre des propositions de la philosophie de l'unitotalité [vseedinstvo]* de Vl. Soloviov*. Kh. conçoit le monde comme le produit de l'activité d'une « volonté rationnelle », comme « l'image d'un seul et unique esprit » ; on ne peut le connaître qu'en communiant avec « la sphère du spirituel ». C'est pourquoi l'axe principal de sa gnoséologie était la thèse selon laquelle la connaissance de la vérité n'est accessible qu'à « l'addition de toutes les formes de pensée, liées par l'amour ». Si l'être est l'unité indissociable du bien, de la vérité et de la beauté, ce ne sont pas des moyens logiques discursifs qui donnent accès à sa connaissance, mais l'esprit dans son intégralité* [Cel'nost'], esprit dans lequel l'amour, la foi, la volonté, la raison, sont indissolublement liés. Le concept de « savoir vivant » [živoznanie], dont Kh. est le créateur, fait référence aux actes premiers du savoir, lorsque le sujet de la connaissance n'est pas dissociable de la réalité à connaître, la notion de foi religieuse s'appliquant aux dispositions les plus hautes de la raison, tournée vers l'invisible. Au stade du « savoir vivant », l'entendement est encore indissociable de la raison, indissociable de l'objet et même de ce qui se trouve au-delà de l'objet. Au moment où l'entendement se lance dans le processus cognitif, l'objet se détache du « premier principe encore non manifesté » [neproâvlennoe pervonačalo] (le terme est de Kh.), pour devenir phénomène [âvlenie]. Le « savoir vivant » disparaît en quelque sorte à ce stade, celui de l'intellection, pour réapparaître ensuite, au stade synthétique, celui de la raison dans son intégralité. Kh. reprochait à Hegel, dans le domaine de la connaissance, de s'être concentré exclusivement sur le reflet de l'objet dans la conscience logique, d'avoir « laissé échapper » la réalité de l'objet, et disparaître la volonté, qui ne passe pas dans l'image de l'objet. Il relevait également une insuffisance dans l'interprétation hégélienne de la liberté, estimant que chez Hegel l'idée de nécessité est incompatible avec l'idée du libre choix, et donc de la responsabilité pour l'homme. Ensuite, sa conception de la raison, détachée du réel, ouvrait un abîme infranchissable entre le sujet et l'objet. De son point de vue, l'apparition du matérialisme de Feuerbach était parfaitement logique, car c'était une tentative pour surmonter « la fausse identité, purement humaine, des concepts et des phénomènes ». « Le matérialisme présentait au moins à la pensée cette espèce de substrat qu'elle désirait ardemment », mais il la tirait en dehors du concret et de son mouvement. Dans sa comparaison entre deux modes de connaissance du monde – celui de la science (« voie des arguments logiques ») et celui de l'art (« illumination mystique ») –, Kh. donnait la préférence au second. Il était convaincu que « les vérités capitales auxquelles il est donné à l'homme d'accéder se transmettent de l'un à l'autre sans arguments logiques ; il suffit d'un signe, capable d'aiguillonner les forces cachées de l'âme ». Ces pénétrantes intuitions sont à l'opposé du rationalisme de l'Europe occidentale, de son esprit de système. La foi est l'expression quintessentielle du lien qui unit l'homme à « l'esprit créateur » : c'est elle qui détermine la forme aussi bien des pensées que des actions de l'homme ; ce qui permet de conclure qu'on peut comprendre une religion « en observant la vie du peuple dans sa globalité, en regardant tout son développement historique ». C'est précisément ce regard porté sur l'histoire de la Russie qui permet d'apprécier l'importance de l'orthodoxie, car c'est elle qui a forgé « les principes immémoriaux de la Russie », donné naissance à cet « esprit russe » qui a créé « la terre russe dans son étendue infinie ». Dans son *Mémoire sur l'histoire universelle* [Zapiski o vsemirnoj istorii]* Kh répartit les religions en deux groupes : le groupe koushite et le

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

groupe iranien (cf. Iranisme et koushitisme*). Le premier, en s'appuyant sur la nécessité, voue les êtres à se soumettre et végéter, car elle fait d'eux les simples exécutants d'une volonté étrangère ; alors que le second correspond à une religion de la liberté qui en appelle au monde intérieur de l'homme en lui demandant de choisir en conscience entre le bien et le mal. C'est le christianisme qui, à l'intérieur de ce groupe, a su en exprimer pleinement l'essence. Le christianisme véritable fait du croyant un être libre dans la mesure où celui-ci « ne se reconnaît aucune autorité supérieure extérieure ». Mais en acceptant « la grâce », le croyant ne peut s'en remettre à son arbitraire car il trouve la justification de sa liberté dans « l'idéal qu'il partage avec l'Église ». La contrainte ne pouvant, à ses yeux, servir la voie de l'unité, Kh. pense que pour l'Église, le seul ciment possible est l'amour : l'amour comme catégorie éthique, l'amour qui est aussi une force et une essence, capable de garantir « la connaissance de la Vérité inconditionnelle par-delà les hommes ». La seule notion vraiment adéquate pour exprimer cette unité fondée sur la liberté et l'amour est pour Kh. celle de conciliarité [sobornost']*, laquelle sert de relais entre le monde terrestre et le royaume de Dieu. Chez Kh., la conciliarité s'oppose aussi bien à l'individualisme – qui mine la solidarité entre les hommes – qu'au collectivisme, qui nivelle les personnes. Comme elle est « unité dans la multiplicité », elle protège la communauté humaine, tout en préservant l'originalité absolue des individus pris séparément. Dans le domaine social, les principes de la conciliarité ont, pour Kh., trouvé leur expression la plus haute dans la communauté paysanne [obĉina]*, qui lie harmonieusement les intérêts de la personne et ceux de la collectivité. Il juge indispensable d'en rendre le principe universel et pour ce faire, d'en étendre l'application à l'industrie et d'en faire le fondement des gouvernements. Ainsi en finirait-on avec « cet esprit administratif infâme qui règne en Russie ». Dès lors, les rapports entre les hommes seraient guidés par « le renoncement de chacun à soi-même au profit de tous » ; et leurs aspirations religieuses et sociales pourraient se confondre. Pour Kh. comme pour les autres slavophiles, l'orthodoxie et l'esprit communautaire qui s'exprime spontanément dans la commune paysanne font toute la spécificité de l'histoire russe. À la différence de l'Occident, la Russie se développe de manière organique. Les états européens, eux, sont fondés sur la conquête : ce sont des « créations artificielles » caractérisées par « l'esprit de particularisme » et par la course à l'opulence, alors que la terre russe « n'est pas une construction, [qu'] elle a grandi » telle une plante, bonifiée par le terreau de la conciliarité, ce qui explique que les valeurs spirituelles jouent pour elle un rôle primordial. Par ses réformes, Pierre Ier a détruit « le cours naturel de l'histoire russe », ce qui a eu pour effet d'européaniser le mode de vie des élites et de les couper d'un peuple russe resté fidèle aux « canons de l'ancienne Russie ». Ces principes organiques doivent être rétablis. Ceci ne signifie pas « un simple retour aux temps anciens », car c'est d'une « renaissance de l'esprit, et non de la forme » qu'il s'agit. Ainsi sera fondée une société qui, par son exemple, sauvera l'Europe de la décadence. Pour la bureaucratie de Nicolas Ier, Kh. avait des points de vue qui faisaient de lui un opposant : partisan de l'abolition du servage, Kh. s'est aussi élevé contre la toute-puissance de la censure ecclésiastique. Il prônait la tolérance religieuse. Les idées qu'il a léguées ont exercé une influence considérable sur toute la tradition intellectuelle en Russie (Herzen* et Berdiaev*, entre autres). Pour beaucoup, elles ont stimulé la création d'une théologie orthodoxe russe originale, et ses conceptions gnoséologiques étaient promises à un grand avenir dans la philosophie russe des XIXe-XXe s.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Œuvres : *Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales à l'occasion d'une brochure de M. Laurentie*, P., 1853 ; *À la Russie* (1854), P., Stock, 1947 ; *Sravnenìe russkih slov s sanskritskimi*, SPb., 1855 ; *Encore quelques mots d'un chrétien orthodoxe sur les confessions occidentales à l'occasion de plusieurs publications religieuses, latines et protestantes*, Leipzig, 1858 ; *L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*, Leipzig, 1858 (réed. Lausanne, 1872 ; Vevey, 2006) ; *Poln. sobr. soč.*, I-IV, M., 1861-1873 ; *L'Église est une* (1862) ; *Polnoe sobranìe sočinenìj Alekséâ Stepanoviča Homâkova* (8 t. en 6 vol.), M., 1900-1914 ; *O cerkvi*, Berlin, 1926 ; *Stihotvoreniâ i dramy*, L., 1969 ; *O starom i novom : stat'i i očerki*, M., 1988 ; *Sočineniâ*, I-II, M., 1994 ; *Sočineniâ bogoslovskie*, SPb., 1995 ; *Stihotvoreniâ*, M., 2000 ; *Izbrannoe*, Tula, 2004 ; *Izbrannye stat'i i pis'ma*, M., 2004 ; *Dar pesnopen'â ; O starom i novom. Cerkov' odna ; Truženik ; Sovremenniki ob A. S. Homâkove ; Borec za Svâtuû Rus'* (Réd. Romanov B. N.), M., 2007 ; *Églises d'Occident vues par un orthodoxe*, L'Age d'Homme (à paraître).

Études : Kireevskij I.V., « V otvet A.S. Homâkovu » (1839), http://az.lib.ru/k/kireewskij_i_w/text_0080.shtml ; Kozlov A. A., « A. S. Homâkov » (1860), http://az.lib.ru/h/homjakow_a_s/text_0240.shtml ; Artamov P. (Comte de La Fite.), *Affaire Khomiakov* (le servage et la bureaucratie), P., 1865 ; Samarin J., *Über Chomäkoff. Ein Beitrag zur Kenntniss der neuesten theologischen Bestrebungen in Russland*, Berlin, 1869 ; Palmer W., *Russia and the English church during the last fifty years*, vol. I, containing a correspondence between Mr. William Palmer and M. Khomiakoff, in the years 1844-1854, Londres, 1895 (Pis'ma d'âkona Pal'mera k A. S. Homâkovu : (1845-1853) : perevod s anglìjskago, M., 1895) ; Lâskovskij V., *A. S. Homâkov : ego žizn' i sočineniâ*, M., 1897 ; Taube M. F., *Poznanievedenie po lûbomudriû sobornogo vostočnogo prosveêeniâ slavânofilov*, SPb., 1912 ; Zavitnevič V. Z., *A. S. Homâkov*, Kiev, I, 1902, II, 1913 ; Êegolev P. E., *Homâkov A. S.* (1903), http://az.lib.ru/s/shegolew_p_e/text_0060.shtml ; Berdâev N., « A. S. Homâkov kak filosof », in : *Mir božij*, SPb., 1904 ; Brodskij N. L. éd., *Rannie slavânofily* : A.S. Homâkov, I. V. Kireevskij, K. S. i I. S. Aksakovy, M., 1910 ; Berdâev N., *A. S. Homâkov*, M., 1912 ; Florenskij P. A., *Okolo Homâkova* (Kritičeskie zametki), Serg. Posad, 1916 ; Berdâev N. A., « Homâkov i svâê. Florenskij », *Russkaâ Mysl'*, 1917, in : Berdâev N. A., *Mutnye liki. Tipy religioznoj mysli v Rossii* (sb.), M., 2004, p. 282-293 ; Arseniev N. S., « Chomâkov und Möhler », in : *Die Ostkirche. Sonderheft der Vierteljahrsschrift*, Una Sancta, Stuttgart, 1927, p.89-92 ; Skobcova M., A. Homâkov, P., 1929 ; Baron P. (Abbé), *Un théologien laïc orthodoxe russe au XIXe siècle : Alexis Stépanovitch Khomiakov, 1804-1860, son ecclésiologie, exposé et critique*, P., 1937 ; Antonovič M.A., « Suemudrie "Dnâ" » (1961), in : Antonovič M. A., *Izbrannye stat'i. Filosofiâ. Kritika. Polemika*, L., 1938 ; Schultze B.S.J., « A.S. Chomjakow und das Halb-Jahrtausend-Jubiläum des Einigungskonzils von Florenz », in : *Orientalia Christiana Periodica*, Vol. IV, N°III-IV, Rome, 1938, p. 473-49 ; Wojciechowski M. Ks., *Nieomylosc Kosciola Chrystusowego wedlug A. Chomiakowa i jego zwolenników*, Lublin, 1938 ; Gratieux A., *A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile* (I, *Les hommes* ; II, *Les doctrines*), P., 1939 ; Samarin J., *Préface aux œuvres théologiques de A.S. Khomiakov*, P., 1939 ; Schultze B.S.J., « Problemi di teologia presso gli ortodossi », in : *Orientalia Christiana Periodica*, Vol. VII, N°I-II, Rome, 1941, p. 149-205 ; Obolenskij S., *La Philosophie de l'Esprit de A. S. Khomjakov* (Essai de reconstitution et d'exposé systématique des idées philosophiques contenues dans les œuvres de A. S. Khomjakov), Rome, 1943 ; Zernov N., *Three Russian prophets : Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev*, Londres, 1944 (Tri russkih proroka…, M., 1995) ; Bolshakoff S. (Bolšakov), « Patristic Foundations of Khomyakov's Theology », in : *Eastern Churches Quarterly*, X 5, 1945, p. 233-237 ; Bolshakoff S. (Bolšakov), *The doctrine of the Unity of the Church in the works of Khomyakov and Moehler*, Londres, 1946 ; Schultze B.S.J., « Chomjakows Lehre über die Eucharistie », in : *Orientalia Christiana Periodica*, Vol. XIV, N°I-II, Rome, 1948, p. 138-161 ; Zenkovsky B., *Histoire…*, II, Chap. III, 5-12 ; Brasol L., *A. S. Homâkov*, N.Y., 1954 ; Romanides J. S., « Orthodox Ecclesiology According to Alexis Khomiakov », in : *The Greek Orthodox Theological Review*, 1956, II.1 p. 57-73 ; Christoff P. K., *An introduction to nineteenth-century Russian Slavophilism : a study in ideas*. Vol. I,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

A. S. Xomjakov, S-Gravenhage, 1961 ; Schemann A., « Aleksei Stepanovich Khomyakov », in : *Ultimate Questions. An Anthology of Modern Russian Religious Thought*, N.Y.-Chicago-San F., 1965, p. 29-69 ; Riazanovsky N., « Khomiakov on Sobornost' », in : *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought*, N.Y., 1967, p. 183-196 ; Suttner E.C., *Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomjakov*, Würzburg, 1967 ; Schultze B.S.J., « Vertiefte Chomjakov-Forschung : Ekklesiologie, Dialektik, Soteriologie, Gemeinschaftsmystik », in : *Orientalia Christiana Periodica*, Vol. XXXIV, Fasc. 2, Rome, 1968, p. 360-411 ; Zernow N., *Introductory essay on Khomiakov, his life, times and theology in The Church is One*, Londres, 1968 ; Wieczynski J.L., « Khomyakov's critique of Western Christianity », in : *Church history* 38, 1969, p. 291-299 ; Schultze B. S. J., « Orthodoxe Kritik an der Ekklesiologie Chomjakovs /Archimandrit Charkianakis und A. Stavrovskij », in : *Orientalia Christiana Periodica*, I : Vol. XXXVI, Fasc. 2, Rome, 1970, p. 407-431, II : Vol. XXXVII, Fasc. 1, Rome, 1971, p. 160-181 ; Riasanovsky N. V., « A.S. Khomiakov's Religious Thought », in : *St Vladimir's Theological Review*, 23, N° 2, 1979, p. 87-100 ; Plank P., Parapolimena zur Ekklesiologie A. S. Chomjakovs, in : *Ostkirchliche Studien*, Würzburg, 1980, p.3-29 ; O'Leary P.P.O.P, *The Triune Church. A study in the ecclesiology of A.S. Xomjakov*, Freiburg, 1982 ; Schultze B.S.J., « Hauptthemen der neueren russischen Theologie », in : Nyssen W., Schulz H. J. et alii, *Handbuch der Ostkirchenkunde* Bd.I. Düsseldorf, 1984, p. 321-390 ; Van Rossum J., « A.S. Khomiakov and Orthodox Ecclesiology », in : *St. Vladimir's Orthodox Theological Review*, 35, N° 1, 1991, p. 67-82 ; Losskij N.O., *Istoriâ russkoj filosofii*, M., 1991 ; Struve N., « Florenskij I Homâkov », in : Struve N., *Pravoslavie i kul'tura* (sb.), M., 1992 ; Suhov D. A., *Homâkov, filosof slavânofil'stva*, M., 1993 ; Šapošnikov L. E., *Filosofskie portrety* (Iz istorii otečestvennoj mysli), N. Novgorod, 1993 ; Blagova T. I., « O filosofskom nasledii A. S. Homâkova », in : *Filosofskie nauki*, 1991, N° 11 ; *A. S. Homâkov i I. V. Kireevskij. Žizni i filosofskoe mirovozzrenie*, M., 1994 ; Haritonova E. V., *A. S. Homâkov*, v 2 t., M. 1994 ; Blagova T. I., *Rodonačal'niki Slavânofil'stva, Aleksej Homâkov i Ivan Kireevskij*, M., 1995 ; Wenzler L., « Il cuore nella tradizione filosofico-teologica della chiesa ortodossa russa : Chomjakov, Solov'ev, Florenskij », in : G. Beschin (ed), *Antonio Rosmini, filosofo del cuore. Philosophia e theologia cordis nella cultura occidentale*, Brescia, 1995, p.535-556 ; Rozanov V. V., « A. S. Homâkov : k 50-letiû so dnâ končiny ego », in : Rozanov V. V., *O pisatel'stve i pisatelâh*, M., 1995, p. 456-466 ; Cavazza A., *« La Chiesa è una » di A. S. Chomjakov*, Bologne, 2006 ; Serebrennikov N. V. réd., *Homâkovskij sbornik*, Tomsk, 1998 ; Košelev V.A., *A. S. Homâkov. Žizneopisanie v dokumentah, v rassuždeniâh i razyskaniâh*, M., 2000 ; Egorov B. F., *Ot Homâkova do Lotmana*, M., 2003 ; Kamenskij Z. A., *Filosofiâ slavânofilov : Ivan Kireevskij i Aleksej Homâkov*, SPb., 2003 ; Filler (Skogström) A., « Fondements mythologiques de la notion de sobornost' chez Khomiakov » in : *Les Points Communs des Cultures*, Actes du Congrès de Vienne, Trans, 2004 ; Košelev V. A., *Paradoksy Homâkova : zametki i nablûdeniâ*, M., 2004 ; Holodnyj V. I., *A. S. Homâkov i sovremennost' : zaroždenie i perspektivy sobornoj fenomenologii*, M., 2004 ; Šapošnikov L.E., *A. S. Homâkov : čelovek i myslitel'*, N. Novgorod, 2004 ; Tsurikov V., *A. S. Homâkov. Poet, philosopher, theologian*, N.Y., 2004 ; Tarasov B. N. éd., *A. S. Homâkov – myslitel', poet, publicist : sb. statej po materialam mežd. nauč. konferencii* (14-17/04/2004, M., Lit. Inst. Im. Gor'kogo), v 2 t., M., 2007 ; Filler (Skogström) A., « La sobornost' et l'Autre chez A. Khomiakov : étude d'un texte programmatique », in : *L'Altérité*. Études sur la pensée russe, Univ. Lyon III, 2007 ; Archimandrite Luke (Murianka), « A. Khomiakov : A Study of the Interplay of Piety and Theology », http://www. jordanville.org/files/Articles/A_Study_of_the_Interplay_of_Piety_and_Theology.pdf.

Khomiakov : L. E. Chapochnikov / Trad. C. Bricaire
Savoir vivant (le) [Živoznanie] : T. I. Blagova / Trad. F. Lesourd
Synthèse : F. Lesourd

KHOROUJI Sergueï (1941, région de Riazan) – philosophe, spécialiste de la philosophie religieuse russe, docteur en sciences physiques et mathématiques. Diplômé de la faculté de physique de l'Univ. de M. (1964). S'est livré à des recherches approfondies

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

dans le domaine de la pensée religieuse russe, particulièrement la tradition hésychaste*. Rédacteur et commentateur des premières éditions en Russie contemporaine des œuvres de Boulgakov* et Karsavine*. Il a également traduit et étudié les œuvres de J. Joyce. Il envisage le développement de la philosophie en Russie comme « la rencontre de la philosophie et de l'orthodoxie », considérant l'héritage de Khomiakov*, Boulgakov, Florenski*, Karsavine, Florovski*, Lossev*, etc. à partir d'un approfondissement de la pratique hésychaste et de l'héritage spirituel de la philosophie russe, Kh. a élaboré un modèle anthropologique nouveau, fondé sur la notion d'énergie** [ènergijnyj] et le synergisme*. Cette conception, aux yeux de Kh., offre de larges perspectives d'utilisation dans la philosophie russe contemporaine et permet de réaliser une alliance entre les acquis de la philosophie ancienne et moderne, entre ceux de la théologie et ceux de la pensée philosophique. En témoignent ses publications récentes, *Pour une phénoménologie de l'ascèse* [K fenomenologii askezy], *Le phénomène du startchestvo*** [Fenomen russkogo starčestva]. Il a publié (en collaboration) un volume très considérable (900 pages) de tous les écrits hésychastes, depuis l'origine, traduits en russe contemporain et commentés (*Ησυχασμος*).

Œuvres : « Filosofskij process v Rossii kak vstreča filosofii i pravoslaviâ », in : *Voprosy filosofii*, 1991, N° 5 ; *Posle pereryva. Puti russkoj filosofii*, SPB., 1994 ; « Isihazm kak prostranstvo filosofii », in : *Voprosy filosofii*, 1995, N° 9 ; « Dialogičeskaâ priroda filosofskogo tvorčestva Karsavina », in : *Lev Karsavin et la pensée russe du XXe siècle*, Revue des Études Slaves, LXVIII/3, 1996 ; *Mirosozercanie Florenskogo*, Tomsk, 1999 ; « Zametki k ènergijnoj antropologii », in : *Voprosy filosofii*, N° 3, 1999 ; *O starom i novom*, SPb., 2000 ; Horužij S. S. éd., *Ησυχασμος. Isihazm, annotirovannaâ bibliografiâ*, M., 2004 ; *Homâkov i ego delo*, M., 2004 ; *Očerki sinergijnoj antropologii*, M., 2005 ; « K predelam fenomenologii : Špet, Gusserl' i intencional'nost' v mire duhovnoj praktiki », communication au colloque consacré à G. Špet (Bordeaux, nov. 2007) ; « Russki filosof v Litve : a case study », in : *Al'manah « Russkij mir »*, SPb., 2008. Les œuvres de S. Khorouji sont à consulter en ligne sur plusieurs sites, notamment http://www.antropolog.ru/doc/persons/Horuji et www.synergia-isa.ru.

M. A. Masline / F. Lesourd

KIRÉIEVSKI Ivan (1806, M.-1856, SPb.) – philosophe et critique littéraire, l'un des principaux théoriciens du mouvement slavophile*. Il naît et grandit dans une famille noble très cultivée. Sa mère, nièce du poète Joukovski*, a une grande influence sur lui. Après la mort de son mari, en 1817, elle épouse en secondes noces A. Élaguine, l'un des premiers en Russie à avoir eu une connaissance approfondie de Kant et Schelling. C'est dans son salon que se réunit presque tout ce que M. compte alors de têtes pensantes. En 1823 K. entre au ministère des Affaires étrangères, dans les archives (cf. Jeunes des archives*), il y rencontre Kochelev**, avec qui il fonde la société des Amants de la sagesse* [Lûbomudry], qui décidera de s'auto-dissoudre après l'insurrection des décembristes*. Les années qui suivent sont consacrées par K. à des études de philosophie. C'est à cette époque qu'il commence à publier des articles de critique littéraire qui le font connaître (en particulier de Pouchkine*). En 1830 il est en Allemagne, où il suit les cours de Hegel. Il fait sa connaissance, et Hegel, qui a décelé chez son auditeur russe des dispositions exceptionnelles pour la philosophie, lui conseille avec insistance de poursuivre dans cette voie. À Berlin, K. suit aussi les cours de Schleiermacher et à Munich ceux de Schelling. Rentré en Russie, il se lance dans l'édition de la revue *Evropéiets* [L'Européen], interdite dès le premier numéro, à cause d'un article de lui intitulé « Le XIXe siècle » : Nicolas Ier a lu l'article et il y voit un appel déguisé à l'instauration d'un régime constitutionnel en Russie. L'interdiction de sa revue est un coup

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

sévère pour K., après lequel il garde le silence pendant plus de dix ans. Dans les années quarante il tente d'obtenir la chaire de philosophie de l'Univ. de M., en vain car il reste suspect aux yeux du pouvoir. Ses sympathies occidentalistes, très nettes au début de son œuvre, font bientôt place à une slavophilie (cf. Slavophiles*) imprégnée de mysticisme. Il se rapproche des moines, *starets*** du monastère d'Optino* avec lesquels il prépare une édition des Pères de l'Église. En 1852 les slavophiles décident de se doter d'un organe de presse, le *Moskovski sbornik*, et K. publie dans le premier numéro un article intitulé « Sur les Lumières en Europe, mises en rapport avec Russie ». Comme vingt ans auparavant, l'article est jugé « malintentionné » en haut lieu, et les livraisons suivantes sont interdites. Un article de K. intitulé « De la nécessité et de la possibilité de fonder la philosophie sur de nouveaux principes » [O neobhodimosti i vožnosti novyh načal dlâ filosofii] (1856) ne paraîtra qu'après sa mort dans la revue *Rousskaïa beséda*. K., dont les dernières années sont consacrées à la rédaction d'un cours de philosophie et qui espère qu'en sa personne la Russie « aura son mot à dire » en philosophie, meurt du choléra à SPb. Il sera enterré à Optino. À s'en tenir aux apparences, on serait tenté de dire que l'activité de K. dans le domaine littéraire fut un échec : que l'on pense à l'obstacle que représente toute interdiction tombée d'en haut pour une personnalité créatrice et qui aspire à se réaliser. Pourtant son œuvre philosophique devait connaître après sa mort un destin exceptionnel. Les historiens de la philosophie russe, à quelque courant qu'ils appartiennent, considèrent que son apport est majeur. Parler d'un « système philosophique » à propos de K., en dépit de son indéniable génie en la matière, n'est envisageable qu'à certaines conditions. Zenkovski* distingue chez lui une ontologie*, une gnoséologie, une esthétique*, une philosophie de l'histoire* et même une sociologie, et il voit en lui un « philosophe chrétien » (*Histoire de la philosophie russe,* [Istoriâ russkoj filosofii], I, 2e p.). Il serait plus exact de dire que K. n'est pas seulement un philosophe chrétien, mais un philosophe orthodoxe, et russe. Ce n'est pas en un jour que s'est élaborée en lui cette représentation de l'originalité et de la profondeur de la culture orthodoxe russe. Et sa slavophilie peut être considérée comme une réaction contre son propre occidentalisme* des débuts. L'opposition entre la Russie et l'Europe, il la montre à deux niveaux très différents. Au niveau supérieur sont en présence deux conceptions des Lumières* (ou encore de ce qui est pour lui à la fois la « culture » et la « civilisation », [obrazovannost']) : là où l'Europe en a une conception raisonnée et sécularisée, la Russie, héritière de Byzance, les met, selon K., sous le signe de la fraternité et de l'humilité. Au niveau inférieur, celui de l'individu, à l'homme occidental, limité à sa seule capacité de raisonner, s'oppose l'homme russe, porteur d'une conscience intégrale (cf. Intégrité/Intégralité [cel'nost']*). K. entend par là qu'en l'homme russe sont unies organiquement la réflexion et l'émotion. Il s'ensuit que le Russe est porteur de l'esprit de *sobornost* [conciliarité]* – K. préfère parler d'« esprit de communauté » – là où l'occidental est porteur de l'esprit de négation, c'est-à-dire d'égoïsme et d'individualisme. La faiblesse de l'« approche méthodologique » qui est celle de K. et d'autres slavophiles pour comparer la Russie et l'Occident, Vl. Soloviov* l'a bien vu : les défauts effectifs de l'Occident n'étaient pas dénoncés par eux à partir de la réalité russe du moment mais à partir des idéaux de la Russie ancienne. Dès lors il n'y avait rien d'étonnant à ce que le modèle russe l'emportât. Le principal mérite de K. aura été d'être l'un des premiers à s'efforcer d'asseoir la philosophie russe sur ses bases propres, à savoir l'orthodoxie comme fondement de l'esprit national. La voix du « plus silencieux des philosophes » ne fut presque pas entendue

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

par ses contemporains, mais les graines qu'il avait semées levèrent en foule chez ses continuateurs, au nombre desquels on compte presque tous les grands penseurs de la renaissance religieuse du XXe s.

Œuvres : *Poln. sobr. soč.* v. 2 t., M., 1911 ; *Kritika i èstetika*, M., 1979 ; *Izbr. stat'i*, M., 1984.

Études : Lâskovskij V., *Brat'â Kireevskie, žizn' i trudy ih.*, SPb., 1899 ; Lušnikov A. G., *I. V. Kireevskij*, Kazan, 1918 ; Geršenzon M. O., *Istoričeskie zapiski*, M., 1910 ; Frizman L.G., « K istorii žurnala Evropeec », in : *Russkaâ literatura*, 1967, N° 2 ; Mann Û., *Russkaâ filosofskaâ èstetika*, M., 1969 ; Četverikov S., *Optina pustyn'. Istoričeskie očerki i ličnye vospominaniâ*, P., 1926 ; Mûller E.I., « I. V. Kireevskij i nemeckaâ filosofiâ », in : *Voprosy filosofii*, 1993, N° 5 ; Lavrin J., « Kireevsky and the Problem of Culture », in : *Russian Review*, 1961, N° 2 ; Christoff P. K., *An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism. A Study of Ideas*, II, I. V. Kireevskij, The Hague-P., 1972 ; Gleason A., *European and Moscovite. Ivan Kireevsky and the Origins of Slavophilism*, Cambridge (Mass.), 1972 ; Zenkovsky B., *Histoire…*, II, Chap. IV, 2-7 ; Rouleau F., *Ivan Kiréievski et la naissance du slavophilisme*, Namur, 1990.

V. V. Sapov / Trad. J. Prébet

KLIOUTCHEVSKI Vassili – historien (1841, Penza-1911, M.). Fils d'un prêtre de village. D'abord élève à l'école paroissiale, K. intègre le petit séminaire de Penza. Sans l'avoir terminé, il s'inscrit à la faculté des lettres et d'histoire de l'Univ. de M. (1861). Après avoir soutenu un mémoire consacrée aux « Récits des étrangers sur l'État moscovite » (1866), il poursuit son parcours au sein de son département, et enseigne dès la fin des années 1860 : plusieurs décennies durant, il est le professeur responsable des programmes dans les établissements supérieurs de M. En 1872, il obtient le titre de maître de conférences en soutenant une thèse intitulée « Les vies de saints de la Russie ancienne comme source historique », et dix ans plus tard, celui de professeur avec une thèse de doctorat qui avait été publiée par la revue *Rousskaïa Mysl* en 1880-1881, *La Douma des boïars dans la Russie ancienne* [Boârskaâ duma Drevnej Rusi]. Dès 1879, on lui propose d'assurer le cours magistral d'histoire de la Russie en remplacement de S. Soloviov*, tombé gravement malade. Après sa soutenance de thèse, il est nommé simultanément professeur à l'Univ. de M. et à l'Acad. de théologie. À la différence de Soloviov, K. aspirait moins à proposer un exposé complet et systématique de l'histoire de la Russie qu'à mettre en évidence les lois et les tendances d'un processus historique qu'il estimait reposer avant tout sur les conditions économiques et socio-culturelles. Une question qui est au centre de ses recherches est celle de l'apparition et de l'évolution des classes sociales et de leurs intérêts économiques. Du coup, la vie politique et l'État sont considérés comme secondaires dans le développement de la société, parce que conditionnés par les rapports économiques. En même temps, K. accorde la plus grande attention à l'influence qu'exercent les uns sur les autres les rapports économiques et politiques, ce qui, d'après lui, permet d'arrêter un critère objectif pour établir une périodisation de l'histoire russe et pour en saisir les forces motrices, les tendances. De son point de vue, la recherche en histoire a deux objets majeurs : l'État et la société ; et même l'étude séparée de chacun de ces objets révèle la relation d'incidence mutuelle existant entre les processus historiques par lesquels s'établit et se développe le pouvoir suprême, et ceux qui forgent l'identité de la société, la vie de la nation. Cette théorie de l'histoire russe se distingue donc radicalement de la conception dominante dans l'historiographie russe des années 1880-1890, celle de « l'école étatique » (Tchitchérine*, Kavéline*), qui faisait de l'État et des rapports politiques et juridiques le principe directeur de l'histoire. Le procédé appliqué par K. pour

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

analyser le développement historique est tout aussi original. Lui-même a qualifié son approche de « sociologie de l'histoire » (ou « étude, point de vue sociologique ») : à la différence de l'approche traditionnelle que constitue l'histoire de la civilisation, celle-ci se donne pour objet non pas seulement les résultats du processus historique mais « ses forces et ses moyens ». Dans les années 1880-1890, K. développe sa conception propre à travers un ensemble d'études spécifiquement consacrées à différents aspects et périodes de l'histoire de la Russie : *Le rouble russe des XVIe-XVIIIe siècles et celui d'aujourd'hui* [Russkij rubl' XVI-XVIII vv. v ego otnošenii k nynešnemu] (1884), *La capitation et l'abolition du statut de serf* [Podušnaâ podat' i otmena holopstva v Rossii] (ce terme, *kholop* [holop] pour désigner un serf, étant réservé à la Russie ancienne – N. du T.) (1885), *Les origines du servage en Russie* [Proishoždenie krepostnogo prava v Rossii] (1885), *Histoire des ordres de la société russe* [Istoriâ soslovij v Rossii] (en 3 parties, 1886-1887), *Qui était représenté au Zemski sobor dans la Russie ancienne* [Sostav predstavitel'stva na zemskih soborah Drevnej Rusi] (1890-1892). À la fin du XIXe s., l'activité scientifique de K. reçoit sa pleine consécration. En 1893, il est nommé président de la Société de l'histoire et des Antiquités russes de l'Univ. de M. En 1900, il devient membre actif de l'Acad. des Sciences. Il consacre ses années de retraite, de 1901 à sa mort, à préparer l'édition de son *Cours d'histoire de la Russie*. En l'espace d'une décennie, il en publie plusieurs versions, sans cependant avoir le temps de parachever le travail. Le recueil qui lui est consacré en 1912, *Portraits et souvenirs* [Harakteristiki i vospominaniâ], fait de lui le fondateur de l'histoire comme science en Russie. K. a formé une pléiade d'historiens russes qu'on appelle souvent « l'école de Klioutchevski » et dont font partie Milioukov*, S. Platonov**, A. Kizevetter**, ainsi que d'autres savants et grandes figures de la société russe de la fin du XIXe s. et du début du XXe siècle.

Œuvres : *Skazaniâ inostrancev o Moskovskom gosudarstve, učebnye kursy, stat'i, vospominaniâ*, M., 1866, rééd. M., 2001 ; *Drevnerusskie žitiâ svâtyh kak istoričeskij istočnik*, M., 1871, rééd. 2003 ; *Skazanie o čudesah vladimirskoj ikony Božiej Materi*, SPb., 1878 ; *Žitie prepodobnogo Filippa Irapskogo*, SPb., 1879 ; *Boârckaâ duma drevnej Rusi : drevnerusskie žitiâ svâtyh kak istoričeskij istočnik, stat'i*, M., 1883, rééd. SPb., 1919, M., 2001 ; *Dobrye lûdi drevnej Rusi*, Serg. Posad, 1892, rééd. M., 1902 ; A *History of Russia*, trad. C. J. Hogarth, 5 vols., Londres, 1911-31, rééd. 1960 ; *Očerki i rěči*, M., 1913 ; *Istoriâ soslovij v Rossii. Kurs, čitannyj v Moskovskom Universitete v 1886 godu*, Pg., 1918 ; *Sbornik statej*, Pg., 1918 ; *Kurs russkoj istorii*, Pg., 1918 ; *Opyty i issledovaniâ*, Pg., 1918 ; *Otzyvy i otvety*, Pg., 1918 ; Klûčevskij V. O., *Prepodobnyj Sergij Radonežskij : Sergieva Lavra i ee osnovatel'* et Rogovič A.P., *Blagodatnyj vospitatel' russkogo narodnogo duha*, Berlin, 1922 ; *Pierre le Grand et son œuvre*, P., 1930, rééd. 1991 ; *Russische Geschichte, von Peter dem Grossen bis Nikolaus I*, Zurich, 1945 ; *Histoire de la Russie*. I Des origines au XIVe siècle, P., 1956 ; *Sočineniâ* v 8-i tomah, M., 1956-1959 ; *Pis'ma, dnevniki, aforizmy i mysli ob istorii*, M., 1968 ; *Tri lekcii. Sodejstvie Cerkvi uspeham russkogo graždanskogo prava i porâdka, Dobrye lûdi drevnej Rusi, Znanie Prepodobnogo Sergiâ dlâ russkogo naroda i gosudarstva*, P., 1969 ; *Neopublikovannye proizv.*, M., 1983 ; *Sočineniâ v devâti tomax*, M., 1987-1990 ; *Istoričeskie portrety. Deâteli istoričeskoj mysli*, M., 1991, rééd. 2005 ; « Sodejstvie cerkvi uspeham russkogo graždanskogo prava i porâdka », Lekciâ, proiznesennaâ V.O. Klûčevskim na toržestvennom sobranii Mosk. Duh. Akademii 28 sent. 1888 g., in : *Moskva*, 1991, N° 6, p. 152-161 ; *Russkaâ istoriâ : polnyj kurs lekcij v treh knigah*, 1993 ; rééd. M., 2001 ; *O nravstvennosti i russkoj kul'ture*, M., 1998 ; *Russkaâ istoriâ v pâti tomah* [pod red. A. F. Smirnova], M., 2001 ; Russkaâ istoriâ, M., 2009.

Études : *V. O. Klûčevskij : harakteristiki i vospominaniâ*, M., 1912 ; Thorževskij S. I., « V.O. Klûčevskij kak sociolog i političeskij myslitel' », in : *Dela i Dni*, kn. 2, 1921 ; Golubcov S. A., « Teoretičeskie vzglâdy V.O. Klûčevskogo », in : *Rus. Ist. Žurn.*, 1922, kn. 8, p. 203-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

224; Nečkina M. V., « V.O. Klûčevskij », in: *Russkaâ istoričeskaâ literatura v klassovom osvečenii*, II, M., 1930, p. 215-350; Karpovič M., « Klyuchevski and Recent Trends in Russian Historiography », in: *Slavonic and East European Review*, 21, 1943, p. 37-48; Zimin A. A., « Formirovanie istoričeskih vzglâdov V.O. Klûčevskogo v 60-e gg. XIX v. », in: *Istoričeskie Zapiski*, LXIX, M., 1961; Kireeva R.A., *Klûčevskij kak istorik russkoj istoričeskoj nauki*, M., 1964; Leont'ev M. F., « Izrečeniâ i aforizmy V.O. Klûčevskogo », in: *Voprosy istorii*, 1965, N° 7, p. 244-253; Nečkina M.V., « Ûnye gody V.O. Klûčevskogo », *Ibid.*, 1969, N° 9, p. 67-90; Čumačenko È. G., *V. O. Klûčevskij – istočnikoved*, M., 1970; Nečkina M. V., *V. O. Klûčevskij: istoriâ žizni i tvorčestva*, M., 1974; Gulyga A., *Isskustvo istorii*, M., 1980; Raeff M. ed., « Kliuchevskii's Russia: Critical Studies », special issue of *Canadian-American Slavic Studies* 20, N°s 3-4, 1986; Novikova L. I., « Ideâ civilizacii v "Metodologii istorii" Klûčevskogo », *Ibid.*, p. 123-141; Byrnes R. F., « Between Two Fires: Kliuchevskii on Religion and the Russian Orthodox Church », in: *Modern Greek Studies Yearbook*, 6, 1990, p. 157-185; Čirkov S. V., « Klûčevskij i otečestvennaâ arheografiâ », in: *Arheografičeskij ežegodnik*, 1990, M., 1992, p. 9-25; Meduševskij A. N., *Istoriâ russkoj sociologii*, M, 1993, p. 171-199; Demidova N. F., « V. O. Klûčevskij kak predsedatel' "Obĉestva istorii i drevnostej rossijskih" » (1893-1905), in: *Arheografičeskij ežegodnik*, 1991, M., 1994, p. 87-98; Byrnes R. F., V. O. Kliuchevskii, *Historian of Russia*, Indiana UP, 1995; Ĉerban' N. V., « V. O. Klûčevskij o smute », in: *Otečestv. Istoriâ*, 1997, N° 3, p. 96-106; Beaune D., « La réhabilitation de Fedotov et la mise en cause de Klioutchevski », in: *La Revue russe*, 14, 1998, p. 23-32; Antoĉenko A.V., « Klûčevskij o cerkovnom raskole v Rossii XVII veka: postroenie istoričeskogo narrativa », in: *Otečestvennaâ istoriâ*, 1999, 3, p. 100-120; *V. O. Klûčevskij i problema rossijskoj provincial'noj kul'tury i istoriografii, Materialy naučnoj konf. g. Penza*, 25-26/06/2001, M., 2005, Kn. I-II; *Materialy Vserossijskoj naučnoj konf.* « V.O. Klûčevskij v istorii nauki i kul'tury », 29/05-01/06/2006, Penza, http://www.penza.ru/culture/news/kluchevskiy.

E. N. Motchelkov /Trad. C. Bricaire

KOJINOV Vadim (1930, M-2001, M.) – historien et théoricien de la littérature, critique littéraire, penseur social, polémiste. Diplômé de la faculté des lettres de l'Univ. de M. (1954). À partir de 1957 il travaille à l'IMLI**. De 1960 à 1962 il enseigne à l'Institut Sourikov** de M. En 1964-65 il enseigne la philosophie à l'Univ. de M. À partir de 1965 il est membre de l'Union des écrivains de l'URSS. Il a collaboré à la revue *Nach sovremennik*, etc. C'est grâce à lui que M. Bakhtine* a accédé à la célébrité. Les *Problèmes de l'œuvre de Dostoïevski* [Problemy tvorčestva Dostoevskogo] (1929), que K. lut à la fin des années 50, lui laissèrent « une impression énorme, qui ne peut se comparer à rien d'autre », selon ses propres termes. Ayant réussi à trouver la trace de Bakhtine toujours en exil à Saransk, il le rencontra en 1960 et lui consacra une série de publications en Union Soviétique et à l'étranger. Outre ses études littéraires, K. a écrit un grand nombre de travaux sur l'histoire et la culture russes. Sa façon d'envisager l'histoire russe l'entraînait du côté des eurasiens*. Il estimait que la manière dont se présente l'espace eurasien crée les conditions nécessaires à la formation des empires. De ce point de vue, l'empire russe a été le continuateur logique de celui des Huns, des Avars, des Khazars et des Mongols. Le modèle imité directement par la Russie ancienne fut l'empire byzantin, lui-même eurasien par essence. C'est justement « le peuple russe et lui seul » qui est le peuple eurasien à proprement parler, les autres nationalités peuplant la Russie sont ou bien européennes, ou bien asiatiques, et elles n'acquièrent leurs traits eurasiens qu'une fois entrées dans le champ magnétique de la Russie. Une fois hors de ce champ, elles perdent leur caractère eurasien et redeviennent peu à peu soit européennes soit asiatiques. L'axe de l'histoire russe est l'État russe. Comme le peuple russe se caractérise par un amour « sans mesure » de la

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

liberté, l'État russe a toujours été despotique et a toujours tendu à exercer un pouvoir « sans mesure ». Le moindre affaiblissement du pouvoir est lourd de menaces pour l'intégrité du pays. L'histoire russe, d'après K., a toujours été tragique, jalonnée de catastrophes. Les révolutions de Février et d'Octobre sont l'une de ces catastrophes, impossibles à comprendre du seul point de vue de la pensée politique. Une révolution est toujours un cataclysme, « surgi des tréfonds de l'humain ». La création, par les bolcheviks, d'un régime « exceptionnellement dur et tout simplement féroce » était le seul moyen de restaurer le pouvoir de l'État, jugulant ainsi les forces qui menaient le pays à sa perte. La période soviétique, « malgré ses contradictions douloureuses » est à ses yeux le prolongement naturel de l'histoire russe, le peuple russe poursuivant son destin (la Victoire de 1945 a été celle de ce même pays, de ce même peuple, qui avait déjà remporté celle de 1812). K. a étudié avec beaucoup d'attention la spécificité de la conscience nationale russe. Se fondant sur ses préférences eurasiennes, il voyait dans l'occidentalisme* et le slavophilisme* des manifestations d'un extrémisme extrêmement néfaste pour la conscience de la société russe. En même temps, bien que ces deux courants aient surtout été le fait de l'intelligentsia*, K. estimait que cette dernière est un élément essentiel, indispensable, de la culture et de l'histoire russes. De ce point de vue, il critique la position des auteurs du recueil *Jalons* [Vehi]*, qui à son avis « ne conviaient pas l'intelligentsia à « se corriger », mais tout simplement à cesser d'exister, à disparaître ». L'une des principales missions de l'intelligentsia après l'écroulement du régime soviétique est la formation d'une conscience patriotique, sans laquelle « il est impossible à l'esprit national d'atteindre à des hauteurs suffisantes ». En même temps, le patriotisme ne signifie pas l'amour d'un quelconque régime social qui aurait jadis existé en Russie (le socialisme ou la monarchie), mais un dévouement sans bornes à sa Patrie, considérée dans l'intégralité de son histoire.

Œuvres : *Sud'ba Rossii : včera, segodnâ, zavtra*, M., 1997 ; *Istoriâ Rossii i russkogo slova. Opyt besspristrastnogo issledovaniâ*, M., 2001 ; *Razmyšleniâ ob isskustve, literature i istorii*, M., 2001 ; *O russkom nacional'nom soznanii. Izbr. stat'i o naibolee aktual'nyh voprosah rossijskogo gosudarstva*, M., 2002 ; *Pobedy i bedy Rossii*, M., 2002 ; *Rossiâ. Vek XX (1901-1939). Istoriâ strany ot 1901 do « zagadočnogo » 1937 goda. Opyt bespristrastnogo issledovaniâ*, M., 2002 ; *Rossiâ. Vek XX (1939-1964). Opyt bespristrastnogo issledovaniâ*, M., 2002.

Études : *Vadim Kožinov v interv'û, besedah, dialogah i vospominaniâh sovremennikov*, M., 2004.

V. N. Joukov / Trad. F. Lesourd

KONDRATIEV Nikolaï (1892, région de Kostroma-1938) – économiste, auteur de travaux en philosophie et méthodologie des sciences sociales. De 1911 à 1915, K. fait ses études au département d'économie de la faculté de droit de SPb., où il a pour professeurs Tougan-Baranovski*, Lappo-Danilevski*, Kovalevski*, Pétrajitski**. Une fois diplômé, il reste comme enseignant-chercheur, en vue de l'obtention du doctorat, à la chaire d'économie politique et de statistiques. À cette époque, il était l'assistant de Kovalevski et secrétaire de la Société de sociologie. Après la révolution de Février, il est actif dans le parti SR, et à un moment donné il est l'assistant du ministre des approvisionnements du Gouvernement provisoire. En 1918, il renonce à l'action politique et part pour M. Là, il rejoint un cercle d'économistes célèbres – Tchaïanov**, Groman, Makarov, etc., dirige l'Institut des conjonctures, créé en 1920, enseigne dans divers établissements d'enseignement supérieur. Durant les années 20, il soutient opiniâtrement un modèle de socialisme fondé sur les échanges marchands, il est partisan d'une

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

coopération* entre exploitations paysannes individuelles, il s'élève contre les plans qui tendent à l'industrialisation forcée. En 1924, alors qu'il parcourait l'Allemagne, l'Angleterre, le Canada et les États-Unis pour une mission scientifique de longue durée, il rencontre Sorokine**, qui lui propose de rester dans l'une des univ. américaines, mais il refuse. À partir de 1927, ses idées sont soumises à un feu roulant de critiques qui se change vite en brimades politiques à l'encontre de cet idéologue « défenseur des *koulaks* ». Après avoir été licencié de son Institut, il est arrêté en 1920, en qualité de chef supposé d'un groupe fabriqué de toutes pièces par l'OGPU, le « parti travailliste paysan ». En 1932, il est condamné à 8 ans de prison et détenu dans un quartier de haute sécurité à Souzdal, puis en 1938 rejugé par un tribunal militaire et fusillé. Sa plus grande découverte, celle qu'il a faite dans les années 1920, c'est celle des grands cycles, restée dans la littérature mondiale sous le nom de « cycles de Kondratiev », nom que lui a donné l'un des plus grands économistes du XXe s., Schumpeter. Il a laissé une œuvre importante sur le plan méthodologique, et d'abord un grand ouvrage écrit en prison au début des années 30, *Problèmes fondamentaux de la statique et de la dynamique économiques. Esquisse préliminaire* [Osnovnye problemy èkonomičeskoj statiki i dinamiki. Predvaritel'nyj èskiz], où sont étudiés les problèmes gnoséologiques et méthodologiques des sciences sociales, et d'abord ceux de l'économie sociale, la société étant considérée comme une économie à gérer. K. était familier des idées de ses contemporains en cette matière (Windelband, Rickert, Cassirer, Simmel, Durkheim, Max Weber), et des travaux de philosophes comme Losski*, Frank*, Boulgakov*, Struve*, et al. Le néokantisme exerça également une influence notable sur son étude de cette problématique (méthodes nomothétiques et idiographiques, relations entre les positions théoriques et des jugements de valeur appartenant au domaine pratique, objectivité de la connaissance sociale), ainsi que les idées d'une méthodologie statistique, élaborées aussi bien en Occident (Jevons, Pearson, etc.) qu'en Russie (Tchouprov, Kosinski…). Analysant dans tous ses détails la réalité étudiée par les sciences sociales, K. soulignait son originalité indéniable. Néanmoins il restait partisan de l'unité de la science et voyait dans la philosophie des probabilités statistiques qu'il avait inventée la démonstration que l'on pouvait étendre aux sciences de la société des méthodes strictement objectives, fondées sur les relations de causalité.

Œuvres : *Osnovnye problemy èkonomičeskoj statiki i dinamiki. Predvaritel'nyj èskiz*, M., 1991 ; *Izbr. soč.*, M., 1993 ; disponibles en ligne : *Osnovnye problemy èkonomičeskoj statiki i dinamiki*, 2007 ; *Bol'šie cikly kon"ûktury. Doklady i ih obsuždenie v Institute èkonomiki*, 2007.

Études : « Cycle Kondratiev : mythe ou réalité ? » (Coll.), *Futuribles*, revue (4 sept. 2001).

I. V. Filatov / Trad. F. Lesourd

KONRAD Nikolaï (1891, Riga-1970, M.) – orientaliste, spécialiste de l'histoire de la pensée japonaise et chinoise, membre de l'Acad. des sciences de l'URSS depuis 1958. Auteur de nombreux travaux sur l'histoire de l'esthétique, de la littérature et du théâtre des pays de l'Asie du sud-est, sur les problèmes des langues orientales, la théorie du processus historique, les philosophies comparées. Arrêté en 1938, il reste en détention dans un camp de la région de Krasnoïarsk (Kansk) jusqu'au début de l'automne 1941. Dans ses travaux des années 20, il avait étudié les principes esthétiques de l'art japonais, les comparant à ceux de l'esthétique occidentale moderne, il analysait le rôle du *Kabuki* et les genres de la littérature ou des arts figuratifs qui lui sont liés (« Le théâtre Kabuki » [Teatr Kabuki], p. 109 et suiv., cf. bibl.). Ses re-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

cherches dans le domaine de la pensée chinoise prennent appui essentiellement sur des textes qui ne sont pas à proprement parler philosophiques, en particulier sur des traités d'art militaire. K. reconstruit les traits spécifiques de la culture savante chinoise, la logique particulière de construction des « systèmes » scientifiques, dans leur fonction non pas tant cognitive qu'éducative. Ses travaux linguistiques ont été d'une grande portée pour le développement de la science russe du langage, de même que son analyse de la tradition hiéroglyphique, de son rôle dans la culture, des particularités de la langue japonaise, qui combine les hiéroglyphes et l'alphabet, ce qui crée une situation unique en son genre de textes lisibles sur « deux strates ». Ses travaux en histoire de la culture japonaise en donnent une représentation très complète, ils exposent l'ensemble de ses idées essentielles dans toute sa complexité, le système de ses images poétiques, les invariants de la tradition spirituelle japonaise, du *Kojiki* à Tokutomi. Pour K., une critique littéraire ou esthétique moderne était impensable si elle ne prenait pas en compte les textes de la littérature japonaise. Son livre *L'Orient et l'Occident* [Zapad i Vostok] (2e éd. M., 1972), outre des esquisses comparatistes, inclut l'analyse des possibilités et des limites d'une étude comparée des cultures (ou de leurs grands textes et de leurs représentants), des critères permettant d'évaluer scientifiquement les résultats des juxtapositions interculturelles, il montre bien la nécessité de mettre la méthode comparative à la base des études orientalistes contemporaines. Dans une série de publications, au cours des années 60, K. a proposé son propre modèle du processus historique, avec une périodisation de l'histoire reposant sur des principes nouveaux pour les différentes régions du monde, une analyse renouvelée de notions telles que « l'Antiquité », la « Renaissance », il a donné une vision personnelle de ce qu'on appelle « l'histoire universelle ». K. a joué un rôle de premier plan comme organisateur, pédagogue, rédacteur en chef, et membre du comité de lecture de différentes éditions : *La Bibliothèque de la littérature mondiale* [Biblioteka vsemirnoj literatury], *Le patrimoine philosophique* [Filosofskoe nasledie], *Les grands textes de l'Orient* [Pamâtniki pis'mennosti Vostoka], etc.

Œuvres : « Teatr Kabuki », in : *Teatral'nyj Oktâbr'*, M.-L., 1926 ; « Dialog istorikov. Perepiska A. Tojnbi i N. Konrada », in : *Novyj Mir*, 1967, N° 7 ; *Izbr. trudy. Istoriâ*, 1974 ; *Izbr. Trudy. Sinologiâ*, M., 1977 ; *Izbr. trudy. Literatura i teatr*, M., 1978 ; « Golos istočnikov. K istorii nesostoâĉejsâ publikacii (N. Konrad-B. Bahzin) », in : *In memoriam. Ist. sb. pamâti F. F. Perčenka*, M., SPb., 1995.

Études : Problema istorii i teorii mirovoj kul'tury, in : *Sb. st. Pamâti akad. N. I. Konrada*, M., 1974 ; Rubin V. A., « Ob istorii i kul'ture Kitaâ. Stranicy dnevnika », in : *Vostok*, 1991, N° 1 ; N. I. Konrad, *Materialy k bibliografii učenyh*, Ser. Lit. i âz., M., 1994, N° 20.

I. V. Filatov / Trad. F. Lesourd

KOPNINE Pavel (1922, Gjel, région de M.-1971, M.) – philosophe, spécialiste en gnoséologie, logique dialectique, méthodologie de la connaissance scientifique, histoire de la logique. À partir de 1967, membre de l'Acad. des sc. d'Ukraine, et membre correspondant de l'Acad. des sc. de l'URSS. Études à la faculté de philosophie du MIFLI**. En 1947, diplômé en philosophie de l'Univ. de M. A dirigé les départements de philosophie de l'Univ. de Tomsk, de l'Acad. des sciences de l'URSS (M.), de l'Univ. de Kiev. De 1962 à 1968, directeur de l'Institut de philosophie de l'Acad. des sciences d'Ukraine, et à partir de 1968, dirige celui de l'Acad. des sciences de l'URSS*. À partir de 1963, membre du Comité exécutif de la Fédération internationale des Sociétés de

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

philosophie. K. s'inscrivait en faux contre la manière dont la philosophie soviétique des années 50-60 définissait couramment son objet – à savoir, dégager les lois les plus générales de la nature, de la société, de la pensée. Car, dans ce cas, rien ne la distingue des autres domaines du savoir. C'est pourquoi il a été l'un des premiers à pointer la nécessité de dégager une nouvelle discipline dans la structure des recherches philosophiques, discipline nommée par lui « métaphilosophie ». Il a été à la source d'une nouvelle orientation dans la philosophie soviétique : la « logique de la connaissance scientifique ». Dans ce cadre, la logique* se trouve mise en relation non seulement avec les principes méthodologiques et scientifiques généraux, mais également avec l'axiologie. Dans les discussions tournant autour des principaux problèmes qui se posaient à la philosophie d'alors (le statut de la philosophie dans la connaissance scientifique, les fonctions et les objectifs de la dialectique, son système de catégories), K. s'en tient à une orientation épistémologique : dans la philosophie marxiste il n'y a pas de gnoséologie et d'ontologie* qui aient une existence séparée ; la philosophie dans son ensemble s'édifie autour du rapport cognitif de l'homme au monde, de la conscience à l'existence. K. souligne la valeur d'un concept propre à la philosophie traditionnelle, celui de « spéculation » même pour la gnoséologie marxiste, définissant la spéculation comme le moyen par excellence de la généralisation philosophique. K a beaucoup fait pour l'élaboration d'une nouvelle orientation en recherches : la logique de la recherche scientifique. Il voyait la logique de la science comme une façon d'intégrer l'ensemble du savoir autour d'un seul objet – la science. Les catégories de la dialectique, les décomptes de la logique formelle remplissent, selon lui, diverses fonctions dans la logique de la science : la dialectique comme méthode d'analyse du savoir scientifique définit la place des procédés de la logique formelle dans l'analyse de la science. En ce qui concerne la théorie de la dialectique, K. voyait dans la logique dialectique une méthode universelle de recherche, estimant que la logique formelle n'était pas une science universelle, mais particulière, sa spécificité étant d'opérer une abstraction à partir des réalités qui sont en développement, alors que la logique dialectique reflète la dynamique objective du processus. La question n'est pas de faire des permutations, de créer de nouvelles hiérarchies à partir des catégories déjà connues de la dialectique matérialiste, mais d'en découvrir de nouvelles « en systématisant notre compréhension des spécificités et des lois de la connaissance scientifique moderne, de ses tendances et de ce à quoi elle vise dans le futur » (*Problèmes de la dialectique en tant que logique et théorie de la connaissance* [Problemy dialektiki kak logiki i teorii poznaniâ], p. 144, cf. bibl.). Dans le cadre de la construction d'un tel système de catégories, la synthèse philosophique de la connaissance scientifique actuelle se réalise de façon absolument nécessaire – dans le cas contraire la dialectique se change en un « jeu logique sur les catégories » (*Ibid.*, p. 115). Il existe une quantité de systèmes du savoir scientifique (philosophique, etc.) : chacun d'eux est vrai et légitime pour comprendre et exprimer tels ou tels objets, phénomènes, processus. À la base des principes de systématisation des catégories, selon K., il convient de placer l'idée d'une unité de la dialectique, de la logique et de la théorie de la connaissance*.

Œuvres : *Dialektika kak logika*, Kiev, 1961 ; *Gipoteza i poznanie dejstvitel'nosti*, Kiev, 1962 ; *Ideâ kak forma myšleniâ*, Kiev, 1963 ; *Vvedenie v marksistskuû gnoseologiû*, Kiev, 1966 ; *Logičeskie osnovy nauki*, Kiev, 1969 ; *Dialektika kak logika i teoriâ poznaniâ. Opyt logiko-gnoseologičeskogo issledovaniâ*, M., 1973 ; *Gnoseologičeskie i logičeskie osnovy nauki*, M., 1974 ; *Problemy dialektiki kak logiki i teorii poznaniâ. Izbr. filos. raboty*, M., 1982.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ÉTUDES : Lektorskij V. A., « Dialektika – èto tvorčestvo », in : Kopnin P. V., *Problemy dialektiki kak logiki i teorii poznaniâ*, M., 1982 ; *Struktura filosofskogo znaniâ. Sb. st. Posvâĉaetsâ pamâti P. V. Kopnina*, Tomsk, 1986 ; « P. V. Kopnin, filososof i čelovek », in : *Voprosy filosofii*, 1997, N° 10 ; « Pavel Vasil'evič Kopnin », in : *Filosofiâ ne končaetsâ : iz istorii otečestvennoj filosofii. XX vek*. v 2 t., 2e éd., M., 1999, II (années 60 et 80).

E. L. Petrenko / Trad. F. Lesourd

KOSTOMAROV Nikolaï (1817, région de Voronèje-1885, SPb.) – historien, ethnographe, écrivain. Fils naturel d'un propriétaire terrien russe et d'une paysanne serve ukrainienne. Diplômé en 1837 de la Faculté des lettres de l'Univ. de Kharkov. Ses opinions socio-politiques et sa conception de l'histoire se sont formées, entre autres, sous l'influence de Sreznevski** et de Chevyriov*, dont il suivit les cours à M. en 1838. En 1842 il écrit sa thèse de magistère** sur le sujet : « Les principes et le caractère de l'Union** dans la Russie de l'ouest », mais elle ne fut pas admise à soutenance à cause de l'opposition de l'archevêque de Kharkov, et les exemplaires du livre, sur ordre des autorités, furent saisis et brûlés. C'est seulement deux ans plus tard qu'il eut la possibilité de soutenir une thèse sur un sujet nouveau : « La signification historique de la poésie populaire russe ». En 1846 il fut invité par la faculté d'histoire de l'Univ. de Kiev à faire un cycle de cours sur la mythologie slave. Dans le même temps, il participait à la fondation d'une organisation politique secrète, la Société Cyrille et Méthode** (1846-47), ce qui lui valut d'être arrêté et de passer un an en détention, puis en 1848, d'être envoyé en relégation à Saratov, sous surveillance policière. Jusqu'en 1857 il travailla au Bureau des statistiques de Saratov, publiant des articles sur l'histoire, l'économie et la culture de la région de Saratov, écrivant des ouvrages d'histoire. Après sa libération (1856) et un voyage à l'étranger en 1859, K. fut invité à l'Univ. de SPb. en qualité de prof. d'histoire russe. L'aura dont il était entouré pour avoir souffert au nom de ses convictions, l'éclat de ses cours, son débat public avec Pogodine** sur « Le commencement de la Russie », ses articles dans le *Sovremennik* et les *Otetchestvennye zapiski*, sa participation à l'édition de la première revue politique et littéraire ukrainienne, *Osnova* (1861-1862), qui paraissait simultanément en ukrainien et en russe, ses travaux sur l'histoire des mouvements populaires – tout cela valut à K. une vaste notoriété. En 1862 il fut contraint de quitter l'univ., ayant refusé de s'associer à la protestation des professeurs et des étudiants contre la répression policière. Par la suite, le Ministère de l'instruction publique le força à renoncer à l'enseignement, ne lui laissant que son travail à la Commission d'archéographie. C'est sous sa direction que furent publiés les douze volumes des *Actes ayant trait à l'histoire de la Russie du sud et de l'ouest, réunis par la Commission d'archéographie* [Akty otnosâĉiesâ k istorii Ûžnoj i Zapadnoj Rossii, sobrannyh Arheografičeskoj komissiej], ainsi que 3 séries des *Monuments de la littérature russe ancienne* [Pamâtniki starinnoj russkoj literatury]. En un quart de siècle il publia plus de 200 travaux, consacrés pour l'essentiel à l'histoire politique de la Russie et de l'Ukraine. Son ouvrage *Les dernières années de la Rzeczpospolita* (*Vestnik Evropy*, 1869, livres 2-12), lui valut le prix de l'Acad. des sciences. En 1876, il devint membre-correspondant de l'Acad. Ce qui caractérise l'œuvre de K., c'est un intérêt soutenu pour la « psychologie populaire », « l'esprit du peuple », l'ethnographie, la vie du peuple dans les particularités de sa vie quotidienne et de sa culture, l'histoire des mouvements populaires. Il était particulièrement attentif aux manifestations des principes du fédéralisme dans la conscience populaire et la vie politique de la Russie ancienne. C'est K. qui avait élaboré le programme panslaviste

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

de la Société Cyrille et Méthode, et l'avait exposé dans : *Le statut et les règles* [Ustav i pravila] ; *Le livre de la genèse du peuple ukrainien* [Kniga bytiâ ukrainskogo naroda] (« Catéchisme ») ; les appels aux « Frères ukrainiens », aux « Frères grand-russiens et polonais ». Le programme prévoyait en particulier la création d'une fédération slave avec son centre à Kiev, qui aurait compris 18 républiques distinctes sur le territoire de la Pologne, de la Bohême-Moravie, de la Serbie, de la Bulgarie et de la Russie, qui, à son tour, aurait été divisée en 14 républiques. Il supposait, dans toutes les parties de la fédération, « les mêmes droits et lois fondamentaux, l'égalité des poids, mesures et monnaies, l'absence de droits de douane, et la liberté du commerce », la liquidation du servage, « des privilèges de la noblesse et autres », « l'abolition de la peine de mort et des châtiments corporels », « un pouvoir central unique, ayant la haute main sur toutes les relations extérieures à l'union, l'armée et la flotte ; mais l'autonomie complète de chaque partie en ce qui concerne les institutions intérieures, l'administration, la justice et l'instruction ». Pour se défendre des ennemis extérieurs, à côté d'une petite armée fédérale, chaque république était supposée créer sa milice et instaurer une formation militaire pour toute la population « pour le cas d'une levée en masse ». Dans les années 60-70, K. s'efforça de prendre de la distance par rapport à ses idées panslavistes. Le panslavisme* soutenait la politique du gouvernement tsariste en Pologne et dans les Balkans.

Œuvres : *Sobr. soč.* v 8 kn. (21 t.), SPb., 1903-1906 ; *Istoričeskie monografii i issledovaniâ* v 2 kn., M., 1989 ; *Istoričeskie proizvedeniâ. Avtobiografiâ*, Kiev, 1989 (2e éd., 1990) ; *Očerk domašnej žizni i nravov velikorusskogo naroda v XVI i XVII stoletiâh*, M., 1992 ; *Raskol. Istoričeskie monografii i issledovaniâ*, M.-Smolensk, 1994 ; *Russkaâ istoriâ v žizneopisaniâh eë glavnyh deâtelej*, M., 1991 (v 4 t., M., 1998) ; *Russkaâ respublika. Severnorusskie narodopravstva vo vremena udel'no-večevogo uklada* (Istoriâ Novgoroda, Pskova i Vâtki), M., Smolensk, 1994, Firma STD, 2008 ; *Slavânskaâ mifologiâ. Istoričeskie monografii i issledovaniâ*, M., 1995 ; *Smutnoe vremâ Moskovskogo gosudarstva v načale XVII stoletiâ, 1604-1613. Istoričeskie monografii i issledovaniâ*, M., 1994, Firma STD, 2008 ; *Bogdan Hmel'nickij. Materialy i issledovaniâ*, M., 1994 ; *Gospodstvo doma Sv. Vladimira*, Firma STD, 2007 ; *Izbr. stranicy russkoj istorii*, Firma STD, 2008.

Études : Kireeva P. A., « Ne mog žit' i ne pisat' : Nikolaj Ivanovič Kostomarov », in : *Istoriki Rossii XVIII-načalo XX veka*, M., 1996 ; Koâlovič M. O., *Istoriâ russkogo samosoznaniâ*, SPb., 1901, chap. 19, Federativnaâ teoriâ (N. I. Kostomarov) ; Nol'de N., *Kritiko-istoričeskij i psikhologičeskij razbor statej g. Kostomarova*, Tula, 1875 ; Danilov V., *Materialy dlâ biografii N. I. Kostomarova*, Kiev, 1907 ; Pinčuk Û. A., *Istoričeskie vzglâdy N. I. Kostomarova*, Kiev, 1984 ; Zajončkovskij P. A., *Kirillo-Mefodievskoe obĉestvo (1846-1847)*, M., 1959.

A. A. Chiriniants / Trad. F. Lesourd

KOTLIAREVSKI Sergueï (1873-1939) – historien, théoricien du droit, homme politique. Diplômé de la Faculté de lettres et histoire de l'Univ. de M. (1896), à partir de 1900 *privat-docent*** au département d'histoire universelle. En 1904 soutient une thèse de doctorat (« Lamennais et le catholicisme moderne »). Est à la source de la création du parti cadet, et à partir de 1905 fait partie de son Comité exécutif. Élu député à la première Douma. En 1906 il est franc-maçon, et participe à la fondation de la loge « Renaissance » à M. Après avoir passé en externe les examens de la faculté de droit de l'Univ. de M., il soutient en 1907 une thèse de magistère** (« Le gouvernement constitutionnel. Essai d'examen politico-morphologique »), puis en 1909 une thèse de doctorat (« L'État de droit et la politique extérieure »). De 1908 à 1917, il est *privat-docent* aux cours Guerié**, où il enseigne l'histoire de France et les relations internatio-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

nales. Après la révolution de Février il est commissaire du Gouvernement provisoire pour les confessions non orthodoxes et les sectes. Il fait partie de la Ligue de la culture russe**. À partir de juillet 1917 il est l'assistant du Haut procureur du Saint-Synode, et également celui du Ministre des cultes. Hostile à la révolution d'Octobre, il est l'un des auteurs du recueil *De profundis* [Iz glubiny]*, participe aux activités de diverses organisations antisoviétiques, est condamné à 5 ans de détention avec sursis. Il affirme ensuite son loyalisme à l'égard du pouvoir soviétique, travaille à l'Institut du droit soviétique, à l'Univ. de M., collabore à la revue *Sovietskoe pravo.* Accusé de propagande contre-révolutionnaire, il est fusillé. Les fondements philosophiques de ses idées sont éclectiques : le positivisme et le social-darwinisme s'y allient au kantisme. En philosophie du droit*, il a développé les idées du droit naturel*. À la différence de la plupart des juristes néokantiens, qui considéraient le droit comme l'assise principale de l'ordre politico-juridique, K. voyait le pouvoir* et le droit comme deux substances égales en droit, leur rôle dans l'organisation de la société étant de même grandeur. Tous deux sont aussi profondément enracinés dans la nature humaine. Le dualisme du pouvoir et du droit acquiert une signification particulière dans les conditions de l'État de droit. Bien que l'État sur beaucoup de points représente une « valeur culturelle et éthique », il reste dans une large mesure lié à la violence et à la sphère de l'égoïsme. Jamais le droit, selon K., ne pourra se soumettre totalement l'État, jamais le pouvoir ne sera définitivement de droit. Cette nature extra-juridique de l'État se manifeste particulièrement dans les relations internationales, surtout dans les conditions d'une guerre. D'un côté, la présence de l'État de droit suppose « que les citoyens aient conscience de la valeur du droit », qu'ils « l'aiment », qu'ils « luttent pour lui », ce qui dans la pratique implique que soit reconnue la valeur de la personne humaine et qu'elle soit protégée par le droit, mais d'un autre côté, il n'y a pas de reconnaissance de la valeur de la personne sans un État fort. Cette nature extra-juridique de l'État génère le despotisme. Comme moyens essentiels de se préserver contre une éventuelle usurpation du pouvoir, K. voyait non les mécanismes juridiques formels (celui de la séparation des pouvoirs, et le système de freins et de contrepoids), mais la conscience juridique de toute la société, ayant le sens de ce qui est conforme à la justice et s'éprouvant en communion avec l'harmonie de l'univers, et son ordre institué par Dieu.

Œuvres : *Čto možet dat' antropogeografiâ dlâ istorii ?*, M., 1900 ; *Sovečatel'noe predstavitel'stvo*, Rostov/Don, 1905 ; *Vlast' i pravo. Problema pravovogo gosudarstva*, SPb., 2001 ; *Vojna i demokratiâ*, M., 1917 ; *SSSR i soûznye respubliki*, M., 1924.

Études : Šelohaev V. V., *Kadety – glavnaâ partiâ liberal'noj buržuazii v bor'be s revolûciej 1905-1907 gg.*, M., 1983 ; Dumova N. G., *Kadetskaâ partiâ v period Pervoj mirovoj vojny i Fevral'skoj revolûcii*, M., 1988 ; du même auteur : *Končilos' vaše vremâ…*, M., 1990 ; Krotkova N. V., « S. A. Kotlârevskij kak teoretik pravovogo gosudarstva », in : *Gosudarstvo i pravo*, 2006, N° 11.

V. N. Joukov / Trad. F. Lesourd

KOUDRIAVTSEV-PLATONOV Viktor (1828, région de Pskov-1891, M.) – philosophe, l'un des devanciers de Vl. Soloviov*, théologien. Fils d'un aumônier militaire, il fait ses études de 1848 à 1852 à l'Acad. de théologie de M. Pupille du métropolite Platon* (d'où son nom de famille). Après la mort de Goloubinski*, il prit la direction du département de philosophie à l'Acad. Développant les idées de son prédécesseur, il créa le système du monisme transcendantal*, qui suppose une répartition de toutes les disciplines philosophiques en trois groupes, selon le rôle dévolu en elles à la méthode

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

analytique et à la méthode synthétique : 1) les sciences de type propédeutique, dans lesquelles domine la méthode analytique – logique, psychologie expérimentale, histoire de la philosophie ; 2) les sciences composites, où domine la méthode synthétique – métaphysique, éthique avec la philosophie du droit, esthétique ; 3) les sciences appliquées, où le rôle de la méthode analytique et celui de la méthode synthétique sont à égalité – philosophie de l'histoire, philosophie de la religion, etc. Au centre du système se trouve la métaphysique, qui inclut la gnoséologie, c'est-à-dire un enseignement sur ce qui fait que la connaissance est vraie ; l'ontologie*, c'est-à-dire un enseignement sur l'étant, sur l'étant inconditionné, ou encore Dieu (théologie naturelle) et sur l'étant conditionné (la cosmologie comme enseignement sur le monde physique et la psychologie rationnelle comme enseignement sur le monde de l'esprit). Il existe donc le monde de l'esprit, le monde physique, et le monde de l'être absolument parfait – Dieu. Recelant la vérité totale de l'existence et du savoir, la métaphysique apparaît comme la base d'une explication rationnelle du monde physique et du monde de l'esprit ; sans elle l'idée même que l'on puisse connaître le vrai est impossible. L'intelligence humaine a une exigence naturelle d'unité, de synthèse, qui ne peut être satisfaite que si l'on reconnaît un principe commun aux deux aspects de l'existence (le corps et l'esprit) : un être situé au-dessus du monde, à l'extérieur de lui, distinct de lui. Le défaut du monisme matérialiste ou du monisme idéaliste est que, dans leur effort pour dépasser le dualisme de l'existence, ils en reviennent à cette existence même, mais à un seul de ses aspects, tout en sacrifiant l'autre (au mépris de tout ce que disent la conscience et l'expérience). En même temps, l'être qui réunit les deux versants de l'existence n'est pas la substance des phénomènes du monde, qu'elle soit physique ou spirituelle, il doit être pensé comme la cause supérieure qui les fait advenir. Ainsi, à la place d'un monisme de la substance, qui se trouve à la base du matérialisme et de l'idéalisme, on a un monisme transcendantal. Analysant le processus cognitif d'après les principes de ce dernier, K.P. distingue, en plus de la connaissance empirique et de la connaissance rationnelle, la connaissance idéale, qui a pour but de refléter la réalité objective idéale (supérieure) sous la forme de la vérité, du bien, de la beauté, de la perfection absolue. Mais comme en résultat de notre aperception de la sphère idéale nous n'obtenons d'elle que des idées confuses, il est important que les trois formes de connaissance (empirique, rationnelle et idéale) soient alliées – seule cette unité concrète rend possible le savoir intégral* qui représente l'idéal suprême de la philosophie.

Œuvres : *Soč.* v 3 t., Serg. Posad, 1892-1894 ; *Soč.* v 2 t., Serg. Posad, 1898-1914 ; *O edinstve roda čelovečeskogo* [magisterskaâ dissertaciâ], in : *Pribavlenie k tvoreniâm otcov Cerkvi*, 1852, 11e partie, livre 4 ; 1853, 12e partie, livre 1-3 ; 1854, 13e partie, livre 1 ; *O edinobožii kak pervonačal'nom vide religii roda čelovečeskogo*, in : *Pribavlenie k tvoreniâm otcov Cerkvi*, 1857, 14e partie, livre 3 ; *Religiâ, eë sučnost' i proishoždenie* [doktorskaâ dis.], M., 1871 ; *Kritičeskij razbor učeniâ O. Konta o trëh metodah filosofskogo poznaniâ*, M., 1874 ; *Vvedenie v filosofiû*, M., 1889.

Études : Vvedenski j A. I., *O haraktere, sostave i značenii filosofii V. D. Kudrâvceva-Platonova*, Serg. Posad, 1893 ; Cvyk I. V., *Religiozno-filosofskaâ sistema V. D. Kudrâvceva-Platonova*, M., 1997.

V. V. Vantchougov / Trad. F. Lesourd

KOUKLIARSKI Fiodor (1870-1923 ?) – philosophe d'inspiration nietzschéenne. Son œuvre reflète et met à nu les contradictions et le tragique de l'individualisme décadent. De pessimiste et d'individualiste qu'il est au départ, il adopte par la suite la posture du transcendantaliste pour qui la victoire sur l'ipséité humaine passe par une

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

supra-conscience universelle (l'individualisme et le solipsisme faisant alliance avec le transcendantalisme dans une combinaison semblable à celle qu'on rencontre dans les ébauches philosophiques de Scriabine*). Certains faits biographiques de K. nous sont connus grâce aux lettres qu'il adresse à Rozanov* (1911-1913). Résidant à Soumski Posad (gouvernorat d'Arkhangelsk), employé aux services de la douane, il publie coup sur coup trois livres dont le second – *Dernier mot. Contribution à une philosophie de l'esprit actuel de rébellion religieuse* [Poslednee slovo. K filosofii sovremennogo religioznogo buntarstva] (1911) est frappé d'interdit et lui vaut d'être cité en justice pour cause de publication blasphématoire. Vers 1912 il s'installe à SPb. où il vit au moins jusqu'en 1917 des revenus que lui procure son métier, obtenu grâce à Rozanov, de petit fonctionnaire à la Direction de l'agriculture. Se présentant à Rozanov dans la première lettre qu'il lui adresse, il écrit : « Je peux dire sans détours que je suis un adversaire résolu du christianisme et, à tout prendre, du Christ, mais je ne sais pas dans quelle mesure mes propres choix sont proches des vôtres ». Le livre frappé d'interdit, écrit sous forme d'aphorismes à la manière de Nietzsche a pour *credo* central l'énoncé qu'on peut lire dans le dernier aphorisme : « Quel peut bien être le dernier mot pour l'homme ? Eh quoi ! Si tu tiens vraiment à l'entendre, le voici : c'est un tout petit mot qui cherche depuis longtemps des oreilles réceptives : "disparais !" ». Dénier toute valeur au monde (Schopenhauer, Hartman), avec son corollaire, dénier toute valeur à l'homme (M. Stirner, Nietzsche, C. Léontiev*), voilà, pour K., la tendance principale qui scelle l'évolution de la philosophie contemporaine. L'intérêt qu'il porte à Léontiev est lié à l'idée qu'il se fait d'un penseur qui, à ses yeux, a « satanisé » le christianisme ; mais, à la différence de la majorité des critiques, il lui en sait gré. S'étant donné pour but d'accéder à la pureté de la foi, Léontiev, aux yeux de K., croit en un être ennemi de Dieu (Chap. « F. Nietzsche et C. Léontiev, ceux qui ont trahi l'homme », de l'ouvrage *Le monde condamné (Philosophie de la nature en lutte contre l'homme),* [Osuždënnyj mir (Filosofiâ čelovekoborčeskoj prirody)], 1912). K. voit en Rozanov le continuateur de Léontiev dans la mesure où il « satanise » le christianisme « en faisant appel aux instincts ataviques que la nature a placés en l'homme ». Les ouvrages ultérieurs de K. témoignent de la connaissance beaucoup plus poussée qu'il a de la philosophie contemporaine. Dans *La philosophie de la culture* [Filosofiâ kul'tury] (1917), il expose l'idée d'une logique synthétique créée par la conscience philosophique en opposition décidée à l'instinct et à la volonté qui ont figé le monde dans les catégories de la logique non contradictoire issue d'Aristote. Si la science, pour K., est portée par une conception « de type absolutiste », la méthode de la philosophie, « de type relativiste », la conduit à discerner le caractère instable et arbitraire des absolus. La logique « inverse » (synthétique) est appelée à élever les contradictions et l'antinomisme* de la connaissance philosophique au rang de loi. Le caractère irréconciliable des contradictions dans la pensée et dans la vie (l'affirmation présupposant la négation et l'être, le non-être) requiert l'élaboration d'une conception tragique du monde : la contradiction entre les visions scientifique, philosophique et religieuse du monde doit être incluse dans chacun des domaines de la connaissance. C'est dans la tradition artistique et littéraire russe que K. voit l'expérience suprême de « la conception tragique du monde » qui est personnifiée par « les formes et les idées flamboyantes d'Ivan Karamazov chez Dostoïevski*, du « Démon » de Vroubel et du « Mystère » de Scriabine ». K. partage l'intuition de Léontiev : l'Europe, écrasée sous le poids des trésors culturels, est prête à succomber, et proche est la création d'un type culturel spécifiquement russe. Le

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

problème posé par la nécessité de surmonter l'homme demeure présent dans ce livre mais dans la mesure seulement où l'homme contemporain « se suffit à lui-même et ne veut rien avoir à faire avec des mondes autres ». L'aspiration à cet idéal, la liberté individuelle authentique, est liée chez K. à la communion du « moi » de l'homme avec le « moi cosmique ». Le livre *Critique de la conscience créatrice (Fondation de l'antinomisme)* [Kritika tvorčeskogo soznaniâ (Obosnovanie antinomizma)], paru en 1923, se propose d'élever la perception interne de soi au-dessus de la réflexion réduite au concept et de mettre l'accent sur l'exigence de surmonter l'homme en haussant au niveau du transcendantalisme, d'une universalisation de la conscience. K. affirme la nécessité d'élargir le champ de vision de l'individuel et du logique jusqu'à l'horizon du sujet universel, dans sa plénitude totalement saturée ; la conscience universelle surmonte sa limitation humaine et intègre les principes axiomatiquement fondés de la logique synthétique. K. consacre tout un chapitre à l'examen de la phénoménologie de Husserl dont il dénonce le côté faible, repérable dans la conception qu'il y formule de l'intuition eidétique imprégnée de « platonisme », marquée par la réduction des objets de cette intuition à la seule « essence » et à « l'être absolu », ce qui, aux yeux de K., restreint l'ampleur véritable de l'intuition. Sur la page de garde de ce livre sont annoncés les ouvrages prêts pour l'impression : *Explorations et réalisations (Chemin vers la toute puissance créatrice)* [Iskaniâ i dostiženiâ (Put' k tvorčeskomu vsemoguĉestvu)], *Lueurs (Recueil d'articles philosophiques et politico-littéraires)* [Otbleski (Sbornik filosofskih i publističeskih statej], *Le livre de la Russie (Méditations)* [Kniga o Rossii (Razmyšleniâ)], sans qu'on sache s'ils ont jamais été publiés ni quel sort a été réservé aux archives de K.

Œuvres : *Filosofiâ individualizma*, SPb., 1910 ; *Poslednee slovo. K filosofii sovremennogo religioznogo buntarstva*, SPb., 1911 ; *Osuždennyj mir* (Filosofiâ čelovekoborčeskoj prirody), SPb., 1912 ; *Filosofiâ kul'tury v svete tragičeskogo miroponimaniâ*, Kn. 1 : Kul'tura i poznanie, Pg., 1917 ; *Kritika tvorčeskogo soznaniâ* (Obosnovanie antinomizma), 1° partie, in : *Trudy Filosofskogo obĉestva pri Gosudarstvennom institute narodnogo obrazovaniâ*, Tchita, 1923, I ; « K. Leont'ev o "srednem evropejce" », in : *Novoe vremâ*, 1912, 6 oct. ; Recension de : Pamâti K. N. Leont'eva : Literaturnyj sbornik, SPb., 1911, in : *Logos*, 1912-1913, I-II.

A. P. Kozyrev / Trad. P. Caussat

KOURBSKI Andreï (vers 1528-mai 1583, Milianovitchi, près de Kovel, Lituanie) – penseur, écrivain, traducteur. K. est issu de la famille des princes de Smolensk et Iaroslavl et, du côté de sa mère, est allié à la maison du tsar. De 1549 à 1564 il est au service du tsar, puis s'enfuit en Lituanie. Dans sa jeunesse, K. fut selon toute apparence en relation avec les milieux lettrés de M. et reçut une solide éducation. Il fut influencé en particulier par Maxime le Grec*, qu'il appelait son maître. K. est même considéré comme l'auteur de l'un des *Récits sur Maxime le Grec* [Skazaniâ o Maksime Greke]. Pendant la période moscovite, K. écrivit peu : trois lettres au moine Vassian Mouromtsev du monastère des Grottes de Pskov, une *Réponse au très savant Ivan sur la vraie foi* [Otvet o pravoj vere Ivanu mnogoučënomu], deux *Vies d'Augustin d'Hippone* [Žitiâ Avgustina Gipponskogo]. Très attaché à la foi orthodoxe, K. combattit énergiquement les influences latines et hérétiques. Il s'est toujours opposé au mouvement de réunion des églises (uniatisme) et a même composé une compilation intitulée *Histoire du Huitième Concile* [Istoriâ o os'mom sobore], franchement hostile à la papauté. La « Correspondance lituanienne » [Litovskaâ perepiska] (c'est-à-dire avec des orthodoxes de Lituanie), marquée par des passages enflammés contre les Latins

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

et la Réforme, fait partie des *Recueils de Kourbski* [Sborniki Kurbskogo]. C'est en Lituanie que K. engage sa célèbre correspondance avec Ivan le Terrible (cf. Pouvoir*), où il expose ses idées politiques et, en partie, historiosophiques. On peut voir un bilan de cette correspondance dans son *Histoire du Grand Prince de Moscou* [Istoriâ o velikom knâze Moskovskom] (1573). Dans sa propriété de Milianovitchi, K. crée un *scriptorium* où sont traduites en slavon et recopiées les œuvres de Pères de l'Église grecs et orientaux. À un âge déjà avancé K. se met à apprendre le latin et se livre activement aux travaux de traduction selon un programme qu'il expose dans sa préface à son « Nouveau Μαργαρίτης » [Novyj Margarit]. C'est lui qui traduisit une œuvre aussi fondamentale pour l'orthodoxie orientale que « Les Cieux » (« La Source de la connaissance » [Istočnik znaniâ]) de saint Jean Damascène, qu'il compléta par d'autres ouvrages et préfaça. On relèvera aussi que K. traduisit le traité de Johann Spangenberg (disciple de Luther) sur le syllogisme. Cette traduction fut curieusement ajoutée à celles du Damascène, ce qui témoigne de l'intérêt de K. pour la « philosophie extérieure » comme composante indispensable des lettres chrétiennes. Ce qui de manière générale caractérise au fond le mieux l'attitude religieuse et philosophique de K. c'est que, dans la lutte contre le catholicisme et le protestantisme, il fit appel à une tradition d'aristotélisme néoplatonisant déjà présente au cœur de la culture russe, et qu'il appuya sur l'autorité de la théologie philosophique de saint Jean Damascène.

Œuvres : *Perepiska Ivana Groznogo s Andreem Kurbskim*, Nauka, L., 1979

Études : Gavrûšin N. K., *Naučnoe nasledie A. M. Kurbskogo*, in : *Pamâtniki nauki i tehniki*, M., 1986 ; V. V. Kalugin, *Andrej Kurbskij i Ivan Groznyj*, M., Âzyki russkoj kul'tury, 1998.

A. I. Abramov / Trad. B. Marchadier

KOVALEVSKI Maxime (1851, Kharkov-1916, Petrograd) – historien, sociologue, juriste. L'un des fondateurs de la Société de psychologie de M.*, de la chaire de sociologie près l'Institut de neuro-psychiatrie de SPb., de l'Institut international de sociologie et de l'École supérieure russe des sciences sociales de P., coéditeur avec V. Miller de la revue *Krititcheskoe obozrénie*. Contraint d'œuvrer longtemps à l'étranger, Kovalevski, pour résoudre en historien les problèmes russes liés au développement du capitalisme, recourt à la thématique et aux matériaux étrangers. Au jugement de Sorokine**, K. fut fortement influencé jusqu'à la fin de ses jours par A. Comte et H. Spencer, et principalement dans ses travaux fondamentaux : *Sociologie* [Sociologiâ] (1910, T. 1-2), *Sociologues contemporains* [Sovremennye sociologi] (1905). C'est à son initiative et avec une introduction de sa main que parurent 5 volumes de documents, *Les fondateurs du positivisme* [Rodonačal'niki positivizma] (1910-1913). Défendant les principes d'un positivisme* orthodoxe, K. réagit négativement aux courants dominants en sociologie et en philosophie, y compris le subjectivisme populiste*, le néokantisme, la philosophie de la vie, l'empiriocriticisme*. Seul fait exception le marxisme (cf. Marx en Russie*), dont l'influence sur lui est incontestable, ce qu'il souligne lui-même, non sans le critiquer au nom du positivisme. Cette influence est largement tributaire des relations personnelles que K. entretint de longues années avec les pères fondateurs du marxisme. Malgré l'écart de leurs visions globales du monde et leurs polémiques incessantes, les adversaires se portaient mutuellement une haute estime. K. Marx voyait en K. son « ami en science » ; celui-ci dans ses lettres et ses écrits l'appelait son « cher professeur », « maître des âmes pour notre temps », « guide in-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tellectuel du XIXe siècle », « apôtre de la sociologie moderne ». K. estimait que la loi fondamentale de la sociologie était celle du progrès et que le cœur en était l'accroissement de la solidarité**, l'élargissement du milieu « humanisé ». La nature du progrès ne se définit pas d'une manière subjective, mais au contraire, pleinement objective. K. était l'adversaire résolu de la méthode subjective en sociologie, alors que les populistes* la défendaient. La relativité d'un phénomène comme le progrès ne supprime pas son caractère permanent, dans la mesure où il se manifeste à chaque époque, sous une forme ou sous une autre. Le développement est fondamentalement évolutif et tous les efforts pour le freiner ou l'accélérer sont finalement voués à l'échec. Quant à la voie révolutionnaire pour aller de l'avant, elle relève de la pathologie. Les révolutions peuvent néanmoins engendrer elles aussi un progrès, encore que ce genre de sauts maladifs soient fatalement voués à faire long feu. K. ne souscrivait pas au principe, avancé par Comte, d'une périodisation historique reposant sur un changement continu de vision du monde, qui n'est tributaire que du développement de la connaissance, non du développement de toute la société. K. était partisan de la « théorie des facteurs », née d'une prise de conscience de la multiplicité des forces en jeu dans le processus historique. Sans nier l'unité des différents aspects de la société, il refusait de considérer comme force déterminante l'un quelconque de ces facteurs. Ils étaient tous finalement d'un poids égal, même si, dans la suite des temps, c'était tantôt la religion, tantôt la politique, tantôt l'économie qui occupaient le devant de la scène. Finalement aucun d'entre eux ne jouait en permanence un rôle décisif. À cet égard, l'opinion paraît fausse, selon laquelle, comme le dit K., c'est le facteur démographique qui a le rôle déterminant. Dans son système de pensée ce facteur ne joue pareil rôle qu'en économie. Les lois historiques revêtent une force que rien n'arrête ; les circonstances fortuites ne peuvent que freiner ou accélérer le cours des choses, mais non point lui faire échec. Quant au rôle des héros historiques, il convient de ne pas le majorer, car ils sont eux-mêmes le produit de leur milieu et le succès de leur action est lui aussi conditionné par ce milieu. Tout en soulignant la parenté des lois de la nature et de la société : objectivité, nécessité, naturel, K. n'était pourtant pas enclin à naturaliser la société, ni à opposer de façon excessive ces deux sphères d'activité. En historien, K. recourait largement à la méthode comparative, surtout pour mettre en regard les structures politiques et économiques de l'État dans les sociétés pré-capitalistes de l'Europe, Russie comprise.

Œuvres : *Obĉinnoe zemlevladenie, pričiny, hod i posledstviâ ego razloženiâ*, M. 1879. 1re partie ; *Proishoždenie sovremennoj demokratii*, M. 1895-1899, I-IV ; *Ot prâmogo narodopravstva k predstavitel'nomy i ot patriarhal'noj monarhii k parlamentarizmu*, M. 1906, I-III ; *Èkonomičeskoj rost Evropy do vozniknoveniâ kapitalističeskogo hozâjstva*, M. 1898-1903, I-III.

Études : *Istoriâ i istoriki*, 1977. M., 1980 ; *Sociologičeskaâ mysl' v Rossii*, L., 1978 ; Mâgkov G. P., *Russkaâ istoričeskaâ škola*, Kazan', 1988 ; Gutnova E. V., *Istoriografiâ istorii srednih vekov*, 2e éd., M., 1985 ; Safronov B. G., *M. M. Kovalevskij kak sociolog*, M., 1960.

B. G. Safronov / Trad. R. Marichal

KOZLOV Alexeï (1831, M.-1901, SPb.) – philosophe. Études à l'Univ. de M., d'abord en physique et mathématiques, puis en histoire, diplômé en 1854. Enseigne les lettres, et se voit proposer en 1876 le poste de *privat-docent*** au département de philosophie de l'Univ. de Kiev. Il consacre beaucoup de temps à l'histoire de la philosophie, et accorde une importance particulière aux penseurs qui tentent de prouver que « les ma-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

nifestations de l'esprit sont premières par rapport à celles de la matière tant sur le plan de la logique que dans le temps » (*Essai tiré de l'histoire de la philosophie* [Očerk iz istorii filosofii] Kiev, 1887, p. 22). En étudiant les conceptions de Schopenhauer, Hartmann, Kant, Soloviov* et d'autres, il met en lumière la tradition illustrée par Leibniz, Lotze, Teichmüller, dont il se revendique. En 1884, après avoir soutenu sa thèse « Genèse de la théorie kantienne de l'espace et du temps » [Genesis teorii prostranstva i vremeni Kanta], K. devient professeur. Il met alors en place les fondements de son système philosophique, appelé « panpsychisme »**, et l'expose dans la première revue russe de philosophie, *Filosofski triokhmesiatchnik*, éditée par ses soins en 1885-1887. D'autres travaux font le point de ses réflexions sur l'essence du monde et de l'homme : *Études philosophiques* [Filosofskie ètûdy] (1876), *La philosophie comme science* [Filosofiâ kak nauka] (1877), *La philosophie de la réalité effective* [Filosofiâ dejstvitel'nosti] (1878). Aiguillonné par l'idée de surmonter l'anarchie intellectuelle et morale de la société contemporaine, K. en vient à considérer que le but idéal et la vocation pratique de la philosophie sont de « réunir les passions et activités individuelles en une seule volonté commune, en une activité harmonieuse de l'ensemble de la société et de l'humanité et à travers elles, oserait-on dire, du monde entier » (*Études philosophiques* 1re partie, p. XIV). En 1887, son état de santé contraint K. à prendre sa retraite. Il s'installe à SPb. où il poursuit ses travaux en éditant un recueil philosophique *Ce que j'ai à dire* [Svoë slovo] qui parut de 1888 à 1898. L'idée d'une subjectivité humaine intérieure, d'une substance spirituelle, du « moi », telle est la base des conceptions ontologiques de K. « Être une substance, cela veut dire avoir de toute éternité sa nature propre, inaltérable, individuelle, indépendante de l'espace, du temps, de la causalité etc. Et ainsi, conformément à sa nature, "agir" » (*Ce que j'ai à dire,* Kiev, 1889, p. 141). La conscience de soi, ou ce qui peut être conscientisé et éprouvé de manière immédiate, est le lieu d'où émerge selon lui cette évidence première sans laquelle il ne peut exister de personnalité en tant que telle. C'est bien cette « conscience première » des substances, élaborée à partir de la prise de conscience des activités, des états, des perceptions sensorielles et de quelques cas singuliers de conscience de soi, qui est la source de l'existence : « Par existence on entend les perceptions premières et immédiates, et la réalité des substances avec leurs effets et leur contenu » (p. 106). Selon la théorie du « panpsychisme », l'activité de l'homme se manifeste sur deux plans, elle englobe aussi bien tout ce qui est ressenti dans l'intériorité de l'esprit humain que le déplacement de ce ressenti hors des limites du monde subjectif, avec pour but de créer les images des choses et des processus extérieurs, c'est-à-dire de définir l'existence (ou bien de créer de une existence « déterminée », « douée de qualités »). « Le monde en lui-même n'existe pas, il est constitué d'images fabriquées par l'activité inconsciente de notre pensée » (*Lettres relatives au livre du Cte Tolstoï « De la vie »* [Pis'ma o knige gr. L. N. Tolstogo « O žizni »] M., 1891, p. 54). Ainsi, le monde est une multiplicité de substances individuelles, avec leurs activités et leurs interrelations. On ne peut comprendre leur essence qu'en se plongeant dans l'étude de son propre « moi ». Elles ont entre elles un lien téléologique, puisque inconcevable sans le recours à une substance supérieure. La réalité, ou l'existence de Dieu en tant qu'être suprême, est assurée par cette même conscience immédiate de chaque substance individuelle où elle se retrouve elle-même ainsi que ses fonctions ou ses activités. « Dieu appartient au nombre des substances, il ne s'en distingue, mais incommensurablement, que par le degré » (« Conscience de Dieu et savoir sur Dieu » [Soznanie Boga i

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

znanie o Boge], in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1895, XXIX, p. 457). Nous pouvons nous faire une idée des attributs de Dieu, mais encore faut-il nous tourner vers la conscience de notre « moi ». Il en découle que l'espace, le temps, la matière, la causalité sont des « illusions idéales » et non des réalités. Ce sont les conceptions de l'intellect, ainsi que les résultats de l'activité inconsciente de la pensée et de l'imagination des substances générant les idées, qui servent à unifier et généraliser les images ainsi produites. Par conséquent, la réalité environnante, dans le personnalisme* de K., est la projection vers l'extérieur des actes de conscience, des émotions et de la volonté humaines, elle est la synthèse de phénomènes qui, dans la conscience, peuvent aussi bien être donnés que simplement possibles. En même temps, selon K., la sphère de la réalité effective, du « monde », n'épuise pas la notion d'être universel. Il existe, à côté de « l'existence définie », « quelque chose de transcendant », qui est situé hors de la sphère du connu et en marque les limites, non définissable en catégories tombant sous la coupe de notre raison, inconcevable sous aucune forme et apparaissant pourtant comme un fondement, un absolu immuable. C'est un domaine de l'existence qui se présente devant le connu comme un « néant* » impénétrable, avec un rapport au monde similaire à celui de l'infini face au fini. Insistant sur la nécessité d'une telle existence, dont la nature ni le moyen de fonctionnement ne sauraient faire l'objet de la moindre question mais qui conditionne toute possibilité d'unifier les substances individuelles existantes, K. évite le danger de solipsisme – réel écueil d'un système philosophique dans lequel le principe créateur du monde est la subjectivité humaine. Cette dualité ontologique va jusqu'à être inscrite dans une des appellations données par K à sa conception, le « pluralisme moniste »*. Dans sa théorie de la connaissance*, K. cherche à dépasser le dualisme du système philosophique précédent et, tenant pour nulle la distinction entre sujet et objet, met pratiquement un signe d'équivalence entre la conscience de soi et la connaissance du monde environnant. Il ne pose de limites à la connaissance interne et externe que dans un cas d'activité cognitive, quand l'individu est à lui-même son propre objet de connaissance. Le but idéal à quoi tend la connaissance est d'arriver à saisir le lien métaphysique des substances et de lui trouver une expression appropriée. Il considère les sciences philosophiques (psychologie, logique, métaphysique, éthique* et esthétique*) comme les plus à même d'y parvenir en tant que sciences de l'esprit humain, « tournées vers des sujets qui nous sont accessibles dans notre conscience » (*Lettres relatives au livre du Cte Tolstoï…*, p. 54). Ce lien est cependant inaccessible en raison de son extraordinaire complexité et l'homme ne peut que tenter de l'appréhender. C'est la raison elle-même, dans l'évidence des relations qu'elle parvient à connaître, qui garantit la justesse des déductions faites par la raison. La question de l'élaboration de la conscience ne se pose pas dans le personnalisme, l'être et le raisonnement n'existent pas dans une succession temporelle, ni l'un avant l'autre ni après, car « ils ne constituent pas des stades en développement qui découleraient l'un de l'autre » (*Ce que j'ai à dire,* p. 87). L'idée d'une activité créatrice illimitée et spontanée, émanant d'un esprit humain tourné non vers la connaissance rationnelle mais véritablement vers la création du monde, rapproche les conceptions de K. des théories de Schopenhauer, de Nietzsche et de Bergson. Dans l'éthique de K., son enseignement sur la liberté de la personne devient central. La liberté de la volonté et de la conscience est considérée comme un attribut déterminant des substances, à la source même du bien et du mal. Il faut distinguer, selon K., l'attirance des hommes vers le bonheur comme bien suprême, attirance morale, religieuse et méta-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

physique dans son principe, et la possibilité de sa réalisation sur la terre. La recherche du bonheur est incontestable, bien réelle, mais il convient de la saisir dans son sens métaphysique, « d'un point de vue qui nous indique un au-delà du monde » (*La philosophie de la réalité effective,* p. 134). Le bonheur absolu et l'optimisme ne sont concevables que sur le plan de l'appartenance à la sphère de « l'existence indéfinie », impénétrable à la conscience humaine dans la mesure où c'est une sphère de possibilités illimitées. « Par rapport à l'existence dans son ensemble, il n'y a de place que pour un optimisme absolu, car dans l'infini et la vacuité des possibilités de l'existence, il peut se trouver tout ce qu'on voudra. Mais ce possible est inimaginable » (*Ibid.*). En revanche, le bonheur conçu comme recherche d'un bien personnel est inaccessible, car fondé sur des tentatives stériles pour s'affirmer, entraînant à sa suite le mal et la lutte, foulant aux pieds les autres personnalités et par là même détruisant la sienne propre. Le bonheur universel est impossible sur terre, et vaines seraient toutes les tentatives pour démontrer, comme essaie de le faire l'utilitarisme, que la somme globale des perceptions subjectives de contentement chez l'ensemble des humains, ou « leur degré de satisfaction » seraient supérieurs à la somme des souffrances. Constatant une contradiction de fait entre les recherches et attentes idéales des hommes et leur situation et perception réelles au sein de la société, K. ne voit pas de raison pour affirmer qu'on pourrait la surmonter à l'avenir, tant il est vain de comparer différents systèmes sociaux et de tirer des conclusions sur la supériorité des uns ou des autres. Quant au système de Dühring, K. accuse son socialisme théorique de téléologie, lui reprochant d'être fondé sur un présupposé d'essence religieuse, à savoir que le monde serait créé de façon à « pouvoir devenir le théâtre d'une vie humaine paisible, harmonieuse et heureuse » (*Ibid.,* p. 166). Ce pessimisme sociohistorique repose sur la conviction qu'à considérer séparément chaque substance, toute transformation sociale est dénuée de résultats et de perspectives. « Le but de la vie humaine n'est nullement le bonheur et la jouissance mais le perfectionnement de notre être dans sa totalité, par le biais de notre activité, en liaison avec toutes les substances qui composent le monde… Le bonheur le plus complet… ne peut être notre lot que dans le cas d'un perfectionnement de toutes nos fonctions : raisonnement, perception, volonté, mouvement ou activité » (*Lettres relatives au livre du Cte Tolstoï…,* p. 85). Ce n'est pas le bonheur qui constitue l'idéal de vie le plus élevé mais l'accomplissement du devoir moral compris en même temps comme activité cognitive : « La voie de notre perfectionnement réside en un élargissement progressif des actes de notre conscience qui nous mènerait à une saisie progressive d'une part toujours plus grande de notre lien réel avec le monde » (*Ce que j'ai à dire*, SPb., 1898, p. 11). Les disciples et élèves immédiats de K. ont été Bobrov*, Alexeïev-Askoldov*, et al. Au début du XXe siècle, ses idées ont influencé, entre autres, Berdiaev*, Chestov*, N. Losski*.

Œuvres : *Filosofskie ètûdy*, 1re partie, SPb., 1876, 2e partie, Kiev, 1880 ; *Filosofiâ kak nauka*, Kiev, 1877 ; *Filosofiâ dejstvitel'nosti. Izloženie filosofskoj sistemy Dûringa s priloženiem kritičeskogo obzora*, Kiev, 1878 ; « Besedy s peterburgskim Sokratom », in : *Svoe slovo*, 1888-1898, Kiev, série 1-3 ; *Religiâ Gr. L. N. Tolstogo, ego učenie o žizni i lûbvi*, 2e éd., SPb., 1896.

Études : Nikol'skij A., « A. A. Kozlov i ego filosofskie vozzreniâ », in : *Vera i razum*, 1901, N° 8, II ; Losskij N. O., « A. A. Kozlov i ego panpsihizm », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1901, N° 58 ; Askol'dov S. A., *A. A. Kozlov*, M., 1912 ; Zenkovsky B., *Histoire…*, III, Chap. VII, 2-5.

L. R. Avdeïeva / Trad. C. Brémeau

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

KRIJANITCH Iouri (1617, Bihać, Bosnie-1683, Vienne) – écrivain et penseur croate. Il obtint à Graz le titre de maître en philosophie, fut auditeur au collège grec Saint-Athanase du Vatican. En 1642, il soutient à Rome sa thèse de doctorat. En 1659 il arrive à M., où il commence à promouvoir activement l'idée de l'unité des Slaves, du grand avenir de la Russie, de la nécessité d'une large activité civilisatrice destinée à hisser les Russes au rang des nations européennes policées. En 1661, pour avoir soutenu l'uniatisme, il est exilé à Tobolsk, où il passe seize ans et compose ses œuvres principales. Après sa libération en 1676, il vit en Pologne. En 1678 il part pour Vilno (Vilnius), où il entre chez les jésuites. Il meurt lors d'une bataille contre les Turcs, alors qu'il combattait dans les troupes de Jan Sobieski. K. possédait un savoir encyclopédique, parlant six langues, s'intéressant à la philosophie, à l'économie politique, l'histoire, la linguistique, l'esthétique, la musique et la théologie. Il défendait le providentialisme, mais supposait que la providence divine ne détermine que les changements fondamentaux de la vie des peuples et admet la possibilité d'une action libre des hommes sur certains aspects de l'évolution historique. Pour K., l'un des moyens d'atteindre le progrès était l'union entre les Églises orthodoxe et catholique. Dans *De Providentia Dei* (1666-1667), dédié au tsar Alexis Mikhaïlovitch, il écrit que les Grecs se sont coupés de l'Église d'Occident par « esprit d'orgueil », les protestants se sont détachés par amour de la liberté, et les Russes ont été tout simplement bernés. « Je considère, écrit-il, les Moscovites non comme des hérétiques, mais comme des chrétiens induits en erreur en raison de la simplicité de leur âme. » K. proposa ses services au tsar, qui les refusa. Sa position d'étranger, de surcroît catholique, lui valut d'être tenu à l'écart. Ses œuvres n'étaient connues que d'un cercle restreint. Il critiqua assez sévèrement la vie et le régime politique de la Russie, l'arriération de la société russe comparée aux pays européens, démontrant la nécessité et l'opportunité des réformes qu'il proposait. K. a mis au point le premier système de classification des connaissances au moyen d'une terminologie russe et slave. Il divise l'ensemble des connaissances en deux types : théoriques et pratiques. Il fait entrer dans la philosophie la logique, la physique et l'éthique, incluant dans la logique la grammaire, la rhétorique, la poétique et la dialectique. K. établissait une distinction entre la sagesse, le savoir et la philosophie. La sagesse était pour lui la connaissance des « choses les plus importantes et les plus hautes » (Dieu, la nature, la société, l'homme), le savoir, « la compréhension des causes des choses ». La philosophie apparaît comme le degré suprême de toutes les formes de la connaissance. K. accordait une place particulière à la « sagesse politique », y voyant le moyen d'atteindre le bien-être social. Il proposait un programme de gouvernement raisonnable, fondé sur l'analyse de l'histoire du pays, de son peuple, de ses ressources naturelles, de ses traditions, et sur leur utilisation intelligente. K., qui avait étudié très sérieusement la situation économique et politique de la Russie, soulignait la nécessité d'y développer le commerce, l'artisanat et l'agriculture. Adoptant une position patriotique, il tenta de comprendre le rôle du monde slave dans le processus historique universel, considérant que le monde slave se développe selon une courbe ascendante, bien qu'il soit soumis constamment à l'asservissement et à l'humiliation de la part des étrangers, en particulier des Turcs et des Allemands. Dans la destinée des Slaves il accordait un rôle particulier à la Russie qui, transformée par les réformes en pays *leader* à l'échelle mondiale, libérerait les peuples slaves et non slaves asservis et les conduirait vers le progrès. K. tenta de créer une langue slave commune dont il établit la grammaire, ce qui lui valut le surnom de père de la philologie slave. Les idées

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

de K. montrent qu'en Russie, la nécessité de réformes importantes commençait à se faire sentir. Le programme de K., écrivait Plékhanov* dans son *Histoire des courants d'idées dans la société russe**, « rappelle en bien des points celui de Pierre Ier. »

Œuvres : *Russkoe gosudarstvo v polovine XVII v. (Politika). Rukopis' vremen carâ Alekseâ Mihajloviča*, M., 1859, série1-[6] ; *O Promysle (Ob Božiem smotrenii)*, M., 1860 ; *Sobr. soč.*, M., 1891-1892, I-III ; « Iz rukopisnogo nasledià Û. Križaniča », in : *Istoričeskij arhiv*, 1958, N° 1 ; Politika, M., 1997.

Études : Bessonov P. A., « Û. Križanič », in : *Pravoslavnoe obozrenie*, 1870, N° 1-11 ; Belokurov S. A., *Û. Križanič v Rossii*, M., 1901-1909, t. [1] – 3 ; Plehanov G. V., *Istoriâ russkoj obcêstvennoj mysli*, in : *Soč.* v 24 t., t. 20 ; Val'denberg V. E., *Gosudarstvennye idei Û. Križaniča*, SPb., 1912 ; Roganovič I., *Û. Križanič i ego filosofià nacionalizma*, Kazan, 1899 ; Puškarev L. N., *Û. Križanič. Očerk žizni i tvorčestva*, M., 1984 ; Brajnovič S. M., Žulinskaâ E. V., « Novye knigi o lingvističeskih trudah Û. Križaniča », in : *Filologičeskie nauki*, 1988, N° 6 ; Golub I., *Slovenstvo Juria Križaniča*, Zagreb, 1983.

S. M. Braïnovitch / Trad. St. Viellard

KROPOTKINE Piotr (1842, M.-1921, Dmitrov) – théoricien de l'anarchisme, savant, écrivain. Issu de la noblesse (il est prince). En 1862, à sa sortie du Corps des Pages**, il est nommé officier. Il sert cinq ans en Sibérie et il participe à toute une série d'expéditions scientifiques en Mandchourie et en Sibérie orientale, occasion pour lui d'observations et de découvertes du plus grand intérêt (*Recherches sur la période glaciaire* [Issledovaniâ o lednikovom periode], SPb. 1876). Ayant quitté le service en 1867 il suit les cours de la Faculté de physique et de mathématiques de SPb., sans cesser de s'intéresser à la géographie et à la géologie. En 1868 il est élu membre de la Société russe de géographie. Dès ses années d'adolescence K. a subi l'influence de la littérature russe classique (Tourguéniev et Nékrassov) et des idées révolutionnaires et démocratiques (Herzen* et Tchernychevski*). Les contradictions violentes qui agitent la société après la fin du servage sont déterminantes pour l'évolution de sa pensée. En 1872, en Suisse, il entre en contact avec la Première Internationale, lit les écrits des socialistes, tout nouveaux à l'époque, noue des liens avec les ouvriers de la fédération du Jura, influencée par Bakounine*. K. le dit lui-même, la « critique du socialisme d'État » et le militantisme révolutionnaire des ouvriers jurassiens « ont eu sur lui un effet irrésistible ». « Mon opinion sur le socialisme était déjà faite. Je devins anarchiste » (*Mémoires d'un révolutionnaire* [Zapiski revolûcionera], M., 1966, p. 260-261). Revenu en Russie la même année, il devient membre d'un petit groupe populiste*, les *tchaïkovtsy* (du nom de leur *leader*, Tchaïkov). Il y mène une activité de propagande révolutionnaire qui lui vaut d'être arrêté en 1874 et enfermé à la forteresse Pierre-et-Paul. Deux ans plus tard il s'évade, passe la frontière, il vivra 40 ans à l'étranger : Suisse, France, Angleterre à partir de 1886. Il joue un rôle dans le mouvement anarchiste d'Europe occidentale tout en poursuivant des activités de recherche et d'édition (en 1893 il est élu membre de l'Association scientifique britannique). Pendant la Première Guerre mondiale il apporte son soutien aux puissances de la Triple Entente, ce qui lui vaut les critiques des socialistes internationalistes. En juin 1917 il rentre en Russie, où il est chaleureusement accueilli par ses compatriotes. Les révolutions de Février et d'Octobre sont pour lui des phénomènes historiques parfaitement dans l'ordre des choses. Plus tard il appellera l'Occident à venir « au secours des révolutionnaires russes », il y souligne que « les desseins des bolcheviks ont toujours été ceux de militants dévoués dans l'âme à la cause de la libération » des travailleurs victimes de l'esclavage social. En

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

contact avec divers partis politiques (il a des entretiens avec Lénine*), il s'efforce de réconcilier des mouvements sociaux ennemis. L'idéal social de K., c'est le communisme sans État (ou communisme anarchiste), instauré immédiatement après la victoire de la révolution sociale et de la guerre civile, « si les classes dirigeantes, dans leur obstination aveugle, la rendent inévitable » (*Ibid.*) Pour édifier une nouvelle société, instaurer pour de bon la liberté et l'égalité, il faut nécessairement exproprier, c'est-à-dire confisquer à des fins d'utilisation commune les moyens de production, tout ce qui « permet à quiconque de s'approprier le labeur d'autrui » (*Le Pain et la Liberté. Science moderne et Anarchie* [Hleb i volâ. Sovremennaâ nauka i anarhiâ], M., 1990, p. 64) et il faut instaurer des principes justes dans la répartition des richesses. Selon K. le communisme sans État naît de la pratique du peuple dans sa vie quotidienne, comme le démontre l'histoire : le clan primitif, la commune paysanne*, au Moyen Âge, les ateliers, les villes libres, tout cela le peuple l'a créé en s'appuyant sur le droit coutumier, sans recours à l'État ni à sa législation. L'anarchie est une idée aussi ancienne, on la rencontre dès l'Antiquité chez Lao-Tseu et Zénon de Citium, elle est développée à l'époque moderne par Godwin, Proudhon, Stirner, Bakounine. Tout en reconnaissant leurs mérites dans le fondement logique de l'anarchisme, K. élabore sa propre version de la théorie anarchiste. Contrairement aux trois premiers de ces penseurs, il reconnaît que les révolutions sont justifiées et légitimes. À la différence de Bakounine il envisage les révolutions comme des phases dans l'évolution même de la société, comme des périodes d'évolution accélérée. Contre Proudhon, il rejette la propriété privée, défend l'idée communiste, et il critique et rejette l'individualisme stirnérien. Comme ses prédécesseurs, K. ne reconnaît aucun rôle positif à l'État dans le développement d'une société, il estime pernicieux l'exercice du pouvoir, même s'il a été librement choisi. Selon K., la société, c'est un organisme qui se présente sous la forme d'une fédération de libres unités de production (communes, coopératives) où la personne humaine, se conformant aux principes de la solidarité** accède à tout ce qui peut assurer son épanouissement. Les relations entre individus à l'intérieur de ces communes ou des communes entre elles sont réglées par des « accords mutuels » consacrés par les usages et les habitudes. K. est toujours resté un adversaire du « socialisme étatique » et de la dictature du prolétariat. Homme d'un grand savoir, il essaya d'appuyer sa propre vision du monde, pour l'essentiel utopique, sur des faits tirés de l'histoire ou des sciences de la nature. Il considérait la méthode hypothético-déductive utilisée par les sciences exactes comme universellement valable et « authentiquement scientifique » et il était certain que cette méthode permettait l'élaboration d'une vision du monde globale et synthétique, but qu'avaient poursuivi Auguste Comte et Spencer à l'époque moderne. Au total K. resta un tenant du positivisme* et du matérialisme mécaniciste, ce qui explique qu'il rejette aussi bien une vision religieuse du monde que la spéculation métaphysique (il qualifiait la dialectique hégélienne de scolastique médiévale). K. a particulièrement réfléchi à la question de l'évolution, de l'origine des changements qui s'opèrent dans le monde animal et le monde social. Sans rejeter l'idée darwinienne de « lutte pour la vie » dans la nature, ou celle de la lutte des classes dans la société, il considérait que le principal facteur de progrès chez l'animal et chez l'homme, c'est la propension à l'entraide, liée étroitement à l'instinct social qui leur est propre. C'est précisément ce dernier qui est, selon K., à l'origine des normes éthiques et de « tout le développement des notions morales qui en découle » (*Éthique* [Ètika], M., 1991, p. 55). Le sens de la justice, l'esprit d'égalité, la capacité à se sacrifier pour la société,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

K. y voit des qualités morales de nature à renforcer la solidarité entre les hommes. En tant qu'historien K. aura apporté une contribution notable à l'étude de la révolution française : il fut l'un des premiers à avoir étudié de manière approfondie le rôle qu'y joua « le peuple des campagnes et des villes ».

Œuvres : *Soč.* v 7 t., SPb., 1906-1907 ; *Sobr. soč.* v 2 t., M., 1918 ; *Vzaimnaâ pomoč' sredi životnyh i lûdej kak dvigatel' progressa*, Pg.-M., 1919 ; Dnevnik…, M.-Pg., 1923 ; *Velikaâ francuzskaâ revolûciâ 1789-1793*, M., 1979 ; *Zapiski revolûcionera*, M., 1990 ; en franç. : *Mémoires d'un révolutionnaire*, éd. Scala, 1989 ; *Anarhiâ, eë filosofiâ, eë idei*, M., 2004 ; en franç. : *L'Anarchie*, P., 2006 ; autres œuvres trad. : *Champs, usines et ateliers*, Phénix éd., 2000 ; *La science moderne et l'anarchie*, Phénix éd. s. d. ; *Œuvres*, La Découverte, 2001 ; *Paroles d'un révolté*, Phénix éd., 2001, Flammarion, 2002 ; *La Morale anarchiste*, éd. de l'Aube, 2006 ; *La conquête du pain* (L'économie au service de tous), éd. Le Sextant, 2006 ; *L'Entraide*, Aden (Belgique), 2009.

Études : Plehanov G. V., « Anarhiâ i socializm », in : *Soč.*, IV, 1925 ; Belosel'skij Z., *P. A. Kropotkin*, SPb., 1906 ; Èl'cbaher P., *Sučnost' anarhizma*, SPb., 1908 ; Lenin V. I., Gosudarstvo i revolûciâ, in : *Poln. sobr. soč.*, XXXIII ; *Pamâti P. A. Kropotkina, Sb. statej*, Pg.-M., 1921 ; *Petr Kropotkin, Sb. statej*, Pg.-M., 1922 ; Lebedev N. K., *P. A. Kropotkin. Biografičeskij očerk*, M., 1925 ; Pirumova N. M., *Petr Alekseevič Kropotkin*, M., 1972 ; Udarcev S. F., *Kropotkin*, M., 1989 ; Markin V. A., *Petr Kropotkin*, Irkoutsk, 1992 ; du même auteur : *Neizvestnyj Kropotkin*, M., 2002 ; Èvrič P., *Russkie anarhisty, 1905-1917*, M., 2006 ; Suhov A. D., *Kropotkin kak filosof*, M., 2007 ; Nettlau M., *Der Anarchismus von Proudhon zu Kropotkin (1859-1880)*, Berlin, 1927.

A. P. Poliakov / Trad. J. Prébet

LAMANSKI Vladimir (1833, SPb.-1914, SPb.) – historien, fondateur d'une école historique soutenant les idées slavophiles et panslavistes, académicien à partir de 1899. Études à la faculté de lettres et histoire de l'Univ. de SPb. Son mémoire sur la langue de la *Rousskaïa Pravda*** lui vaut la médaille d'argent. Après l'univ., il est employé à la Direction des gouvernorats, à la Bibliothèque Nationale, aux archives du Ministère des Affaires étrangères. À l'issue de la soutenance publique de sa thèse (1860) « Les slaves en Asie Mineure, Afrique et Espagne », couronnée du prix Demidov**, L. obtient le magistère** en histoire. En 1865 il est *docent***, et à partir de 1871, après avoir soutenu sa thèse de doctorat sur le sujet « L'étude historique du monde gréco-slave en Europe », il devient professeur de l'Univ. de SPb., au département de langues et littératures slaves. Il enseigne également à l'Acad. de théologie de SPb., et à l'Acad. de l'État-Major. Il a travaillé longtemps dans le cadre de la Société russe de géographie (comme secrétaire, et président de la section d'ethnographie). Il a fondé la revue *Jivaïa starina* (1890), dont il a été le rédacteur jusqu'en 1912. Il fut l'un des organisateurs du Congrès slave à M. en 1867, de la section pétersbourgeoise du Comité slave de M., réorganisé en 1876 pour devenir la Société slave de bienfaisance. À commencer par son article « Sur la propagation des connaissances en Russie » [O rasprostranenii znanij v Rossii] (1857), publié dans le Sovremennik, et qui reçut un large écho dans l'opinion, L. par ses œuvres ambitionnait d'amener le peuple russe à « mieux se connaître et acquérir une meilleure conscience de soi ». Tout au long des années 60-70, il a commenté de nombreux documents d'archives concernant l'histoire politique et culturelle du XVIIIe s., les interprétant en fonction de la lutte que se livraient, selon lui, l'élément « russe » et l'élément « allemand » dans la politique extérieure et intérieure de la Russie. Il a consacré toute une série de travaux à Lomonossov*, l'édition académique de ses œuvres est parue sous sa direction. Dans son travail *La Vie slave de St. Cyrille*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

comme œuvre religieuse et épique, et source historique [Slavânskoe žitie sv. Kirilla kak religiozno-èpičeskoe proizvedenie i istoričeskij istočnik] (1903-1904), il entreprend de réviser certaines questions clés de l'histoire du monde slave au IXe s. Considérant les circonstances dans lesquelles s'est déroulée ce qu'on appelle la mission khazare des apôtres des Slaves, Constantin le Philosophe et Méthode, L. démontre que c'était en réalité une mission russe, qui a eu pour effet le baptême de la *Rous***. Dans sa thèse de doctorat, il affirme que le monde gréco-slave est à soi seul un objet de recherches historiques, contrairement à une opinion parfois soutenue en Occident sur son infériorité supposée par rapport aux peuples romano-germaniques. Il prédisait qu'à brève échéance « la Russie devrait entrer en lutte contre le nouvel Empire germanique, lorsque celui-ci aurait mené à bien ses entreprises du côté de l'Occident roman ». Le traité *Trois mondes du continent Européo-asiatique* [Tri mira Asijsko-evropejskogo materika] (1892) confirmait et développait ces allégations sur les mondes culturels romano-germanique, gréco-slave, et asiatique « possédant les bases géographiques, ethnographiques, culturelles, d'une existence autonome ». On sait qu'à l'origine, ce sont la structure du continent, les conditions spécifiques des zones côtières, le climat, qui déterminent les groupements de population, développant différentes civilisations originales. Les civilisations, en s'accumulant au fil du temps, strate après strate, sur différents territoires, constituent trois grands types, trois « mondes », dont le groupe « médian » n'est pas vraiment l'Europe et pas vraiment l'Asie. Tout à fait naturellement, le centre d'attraction culturel, géographique et politique de ce monde hétérogène sur le plan ethnographique, qui couvre plus de 24 millions de km² a été en permanence l'Empire russe. La frontière asiatique de la Russie dans sa majeure partie coïncide avec la frontière entre l'Asie et le « monde médian » (frontière qui se trouve ainsi repoussée par L. loin au-delà de l'Oural), alors que la frontière de ce dernier avec ce qui est « à proprement parler l'Europe » (le monde romano-germanique) va de Gdansk jusqu'à Trieste et au-delà, délimitant les territoires de l'Europe orientale, de la Grèce, de la Turquie (Constantinople incluse), les rivages de la Syrie et de l'Asie mineure ainsi que du Caucase, occupés par des peuples slaves et « paléochrétiens ». Ces mondes, géographiquement contigus, sont en opposition les uns aux autres. À partir de la 2e moitié du XIXe s., c'est l'Allemagne qui a prétendu à l'hégémonie politique et culturelle en Europe, espérant par la même occasion écraser le monde gréco-slave. Cette situation, aux yeux de L., était lourde d'un conflit mondial sanglant. Ces idées géopolitiques eurasianistes* avant l'heure, L. les complète par une division de la Russie en 13 zones anthropo-politico-géographiques (*Esquisse d'un futur Musée russe d'ethnographie* [Nabrosok budućego Russkogo etnografičeskogo muzeâ], 1901), qui préfigurait les constructions théoriques de son élève, V. P. Semionov-Tian-Chanski, avec lequel il œuvra à une publication monumentale : *La Russie. Description politico-géographique de notre patrie* [Rossiâ. Politiko-geografičeskoe opisanie našego otečestva] (1899-1914). Les idées géopolitiques de L. ont exercé une influence notable sur la formation de l'idéologie eurasienne. Certaines conceptions « politico-géographiques » de L. (l'idée de « monde médian », de « cultures jeunes et vieilles », l'hypothèse sur le rôle des communications dans le processus de constitution des civilisations, etc.), annoncent les idées de ceux que l'on a coutume de considérer comme les classiques de la géopolitique : F. Ratzel, J. Partsch, F. Naumann, H. J. Mackinder.

Œuvres : *O rasprostranenii znanij v Rossii*, SPb., 1857 ; *O slavânah v Maloj Azii, Afrike i Ispanii*, SPb., 1859 ; *Nacional'nosti ital'ânskaâ i slavânskaâ v političeskom i literaturnom*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

otnošeniâh, SPb., 1865 ; *Ob istoričeskom isučenii Greko-Slavânskogo mira v Evrope*, SPb., 1865 ; *Tri mira Azijsko-Evropejskogo materika*, SPb., 1892 (2e éd. Pg., 1916) ; *Slavânskoe žitie sv. Kirilla kak religiozno-èpičeskoe proizvedenie i istoričeskij istočnik. Kritičeskie zametki*, Pg., 1915.

ÉTUDES : Draganov P. D., Bibliografiâ učeno-literaturnyh trudov V. I. Lamanskogo i materialov dlâ ego biografii, in : *Novyj sb. st. po slavânovedeniû, sostavlennyj i izdannyj učenikami V. I. Lamanskogo pri učastii ih učenikov po slučaâ 50-letiâ ego učeno-literaturnoj deâtel'nosti*, SPb., 1905 ; Gudkov A. D., « Futurologičeskij aspekt tvorčestva V. I. Lamanskogo », in : *SCHOLA – 2001*, M. 2001 ; Gudkov A. D., Širinânc A. A., « Političeskaâ mysl' Rossii. Tvorčeskie portrety. Vladimir Ivanovič Lamanskij », in : *Vestnik Moskovskogo un-ta*, ser. 12, Političeskie nauki, M., 2001, N° 1 ; Grot K. Â., V. I. Lamanskij, Pg., 1915 ; Lapteva L. P., « V. I. Lamanskij i slavânskaâ tema v russkih žurnalah rubeža XIX-XX vekov », in : *Slavânskij vopros : vehi istorii*, M., 1997 ; Saprikina O. V., « Slavânskaâ ideâ v traktovke V. I. Lamanskogo na stranicah rossijskih periodičeskih izdanij (60-80e gody XIX veka) », in : *Rossiâ i Evropa : poisk edinstva i apologiâ samobytnosti*, M., 1999, N° 4 ; Semenov-Tân-Šanskij V. P., *V. I. Lamanskij kak antropogeograf*, Pg., 1915 ; Šahmatov A. A., *V. I. Lamanskij*, Pg., 1914.

A. A. Chiriniants / Trad. F. Lesourd

LAPCHINE Ivan (1870, M.-1952, Pr.) – philosophe, disciple et continuateur de A. Vvedenski*. Études à la faculté de lettres et histoire de l'Univ. de SPb. ; à la fin de ses études il part pour des recherches à l'étranger. Maître-assistant en 1897, professeur extraordinaire en 1913 à l'Univ. de SPb. ; enseigne la logique au lycée Alexandre**. Expulsé de Russie en 1922, en même temps qu'un certain nombre d'autres philosophes. Établi en Tchécoslovaquie, il est professeur à la faculté russe de droit à Pr.. Son principal ouvrage, *Les lois de la pensée et les formes de la connaissance* [Zakony myšleniâ i formy poznaniâ] (SPb., 1906) lui vaut le titre de docteur en philosophie. Défendant les positions du criticisme kantien, il se prononce pour un refus résolu de la métaphysique, dont le caractère dogmatique opprime la liberté de la pensée. Le dualisme métaphysique de la « chose en soi » et du « sujet connaissant » lui paraît « fallacieux ». « Nous refusons de rapporter les lois de la pensée aux choses en dehors de tout rapport à notre conscience » (*Ibid*., p. 135). Pour L., ne sont connaissables que les objets qui possèdent un contenu affecté par la sensibilité et sont marqués par les formes du temps, de l'espace et des autres catégories, autrement dit sont fournis par l'expérience. Pour L., l'application aux objets connaissables de la loi de contradiction, nécessairement liée à la forme du temps et de l'espace, joue un grand rôle. L'objet visé peut avoir des propriétés contradictoires selon les variations temporelles, ce qui est impossible dans un seul et même temps. Cette loi ne saurait s'appliquer aux « choses en soi » dont on ne peut pas dire si elles existent ou non. Rejetant toutes les propositions de la métaphysique dogmatique, L. n'en persiste pas moins à voir en elles des « hypothèses de travail » qui, maniées par des penseurs exceptionnellement doués, ont une certaine valeur heuristique, « un coefficient défini d'effet utile ». Quant au problème d'« autrui » L. en vient à admettre qu'il s'agit là d'une construction hypothétique que « la réalité transcendante d'autrui est indémontrable » et qu'il n'est possible de parler que de sa réalité immanente (fondée sur la représentation d'un « pluralisme des consciences »). L'ouvrage qui a pour titre *Philosophie de l'invention et invention en philosophie* [Filosofiâ izobreteniâ i izobretenie v filosofii] (Pr., 1922, t. 1-2 ; 2e éd. Pr., 1924) présente un incontestable intérêt. L. passe en revue de manière détaillée toutes les conditions, externes et internes, de l'acte créateur. Cet ouvrage lui fournit l'occasion d'exposer les idées qui sont à la base de son système philosophique dans

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

son ensemble : 1) la philosophie est une science en propre qui ne coïncide pas de par son contenu avec l'une ou l'autre des sciences positives ; 2) le progrès de la philosophie est étroitement lié à l'évolution de domaines spécialisés du savoir scientifique ; 3) l'examen approfondi de la création dans la science, dans la technique et en philosophie peut avoir une influence bénéfique sur le progrès même de l'invention. L. trace une démarcation nette entre la création philosophique et la création religieuse. La philosophie est le domaine scientifique de l'activité de l'esprit, la sphère de la pensée cognitive et non émotionnelle. Ce qui interdit, pour L., de parler de la philosophie dans des termes qui en feraient l'égale de l'art. À mesure que les exigences de l'humanité, telles qu'elles se manifestent dans la religion, dans l'art, dans la science et dans la philosophie, voient leur niveau s'élever et deviennent plus subtiles, les formes d'invention s'approfondissent, mais le mécanisme qui régit l'inventivité demeure, dans ses grandes lignes, le même. L'inventivité (la création) philosophique a pour point de départ « la grande passion philosophique de l'étonnement » qui saisit l'homme face au fait de son être, face aux énigmes de la connaissance et de l'action, face à la question posée par l'essence du monde et le but de l'existence. L. explicite « l'exigence philosophique » contenue dans l'invention. Elle consiste dans le souci d'apporter des réponses rationnelles aux trois questions posées dès l'Antiquité par Pyrrhon et reprises sous une forme quelque peu modifiée par Kant : « De quoi est constituée l'étoffe des choses ? », « Quelle relation nous nous devons d'adopter à leur égard ? », « Quel profit en revient à ceux qui s'adonnent sans réserve à ces tâches ? » (questions énoncées dans les termes mêmes de Kant : « Que puis-je savoir ? », « Que dois-je faire ? », « Que m'est-il permis d'espérer ? »). « Le déclencheur » qui pousse à rechercher une conception nouvelle de la pensée est, pour L., la souffrance, l'insatisfaction ressentie devant « les traits ordinaires de la vision du monde telle qu'elle a été reçue jusque-là ». Outre ce « déclencheur », il faut compter aussi, dans le processus d'invention, avec le rôle joué par « le motif qui invite au sursaut », par « l'attirance pour l'harmonie intellectuelle, par le pressentiment sourd d'une ouverture sur une conception nouvelle du monde, beaucoup plus vraie ». Pour L. l'invention s'effectue au moyen d'une quadruple « combinatoire » qui fait intervenir « les faits » « les pensées », les « points de vue » et « les forme d'expression » (c'est-à-dire les expérimentations menées dans le domaine du style), visant l'élaboration d'une terminologie « claire et distincte, destinée à rendre les pensées entièrement nouvelles que l'inventeur porte en lui ». Ces quatre types de combinatoire (ou « champs de tests et de mise à l'épreuve ») agissent dans l'esprit du disciple ou du philosophe sous « le contrôle constant de la pensée ». Pour L., la création résulte de l'alliance étroitement maintenue entre « un travail opiniâtre et un libre jeu dépourvu de contraintes ».

Œuvres : « O trusocti v myšlenii (etûd po psikhologii metafizičeskogo myšleniâ) », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1900, N° 5 (55) ; *Problema čužogo « â » v novejšej filosofii*, SPb., 1910 ; *O vselenskom čuvstve*, SPb., 1911 ; *Gnoseologičeskie issledovaniâ*, 1° livr. : Logika otnošenij i sillogizm, Pg., 1917 ; *Hudožestvennoe tvorčestvo*, Pg., 1922 ; « Mističeskij racionalizm S. L. Franka », in : *Mysl'*, 1922, N° 3 ; *Filosofskie vzglâdy Radičeva*, Pg., 1922 ; *Èstetika Dostoevskogo*, Berlin, 1923 ; « Umiranie iskusstva », in : *Volâ Rossii*, Pr., 1924, N° 16-17 ; « O dvuh "planah" real'nosti – žitejskom i hudožestvennom », *Ibid.*, 1926, N° 10 ; « Bessoznatel'noe v naučnom tvorčestve », *Ibid.*, 1929, N° 1-3 ; « Oproverženie solipsizma », in : *Učen. Zap. Nauč. In-ta v Prage*, 1924, I, 1 ; « Tvorčeskaâ dogadka istorika », in : *Sb. Russkogo in-ta v Prage*, 1929, I ; « Estetika Puškina », *Ibid.*, 1931, II ; « O značenii modelej v naučnom tvorčestve », in : *Naučn. Trudy Rus. Narodnogo universiteta v Prage*, 1931, IV ;

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

« O shematizme tvorčeskogo voobraženiâ v nauke », in : *Zapiski Russkogo nauč. In-ta v Belgrade*, 1931, 5° livr. ; Fenomenologiâ, Pr., 1937 ; *Filosofiâ izobreteniâ i izobretenie v filosofii*, M., 1997.

ÉTUDES : Zenkovsky, *Histoire*…, III, Chap. VIII, 6, 7, 8.

V. V. Vantchougov / Trad. P. Caussat

LAPPO-DANILEVSKI Alexandre (1863, région d'Ekaterinoslav-1919, Petrograd) – historien, sociologue. Diplômé de la faculté de lettres et histoire de l'Univ. de SPb. (1886). Après sa thèse de magistère**, reste enseigner dans cette univ. En 1902, élu à l'Acad. des sciences, en 1916 reçoit le titre de docteur de l'Univ. de Cambridge. L. D. a beaucoup fait pour réorganiser les archives dans le pays, et plus d'une fois représenté la science russe dans des congrès d'historiens à l'étranger. Il a supervisé l'édition de recueils de documents tels que « Les grands textes de la législation russe » [Pamâtniki russkogo zakonodatel'stva], « La Russie et l'Italie » [Rossiâ i Italiâ], « Les lettres et les papiers de Pierre le Grand » [Pis'ma i bumagi Petra Velikogo], etc. La sphère de ses intérêts, c'était la problématique de l'histoire culturelle. L'aspect essentiel de l'étude de l'histoire était à ses yeux de permettre à une nation de prendre conscience de soi, en confrontant son « moi » national avec l'environnement. En outre, le principal facteur de développement consistait dans les idées empruntées à une culture plus avancée. Les recherches de L. D. ont porté sur l'évolution de la culture russe aux XVIe-XIXe s., et surtout au XVIIIe. Son principal ouvrage, *Histoire des idées politiques en Russie au XVIIIe s. en relation avec le développement de sa culture et le cours de sa politique* [Istoriâ političeskih idej v Rossii v XVIII v. v svâzi s razvitiem eë kul'tury i hodom eë politiki] ne fut pas publié de son vivant. L'introduction à ce travail, qui représente une œuvre à part entière, n'a été publié qu'en 1990, sous le titre *Histoire des idées et de la culture dans la Russie des XVIIe-XVIIIe s.* [Istoriâ russkoj obĉestvennoj mysli i kul'tury XVII-XVIII vv.]. Son ouvrage en deux volumes, *Méthodologie de l'histoire* [Metodologiâ istorii], publié en 1910-1913, et réédité à quatre reprises, est un bilan de son activité de recherches. Il appartenait à l'école dite « étatique » en historiographie (cf. Kavéline*), et ses idées ont connu une évolution, du positivisme* vers le néokantisme. Le sujet du devenir historique était à ses yeux l'homme, tourné vers des buts utiles à la société et mettant en œuvre les valeurs de la culture. Il comprenait le terme « culture » comme une concentration de toute la puissance intellectuelle et spirituelle de l'humanité, s'accroissant au fur et à mesure du processus historique et constituant son sens. L'histoire de l'humanité lui apparaît en fin de compte comme « le tout formé par l'ensemble du monde », un « *universum* historique » dont les événements historiques sont les composantes, ce qui exclut de les comprendre et de les expliquer en dehors de l'ensemble. L. D. jugeait impossible d'étudier l'histoire d'un peuple indépendamment des autres, hors de l'influence réciproque des cultures les unes sur les autres. La tendance dominante, dans le processus historique, est d'après lui celle de l'humanité vers l'unité. « À mesure que la conscience de l'humanité s'unifie, celle-ci devient de plus en plus une "grande individualité" », affirmait-il. À partir de cette prémisse à la fois méthodologique et philosophique, il envisageait la culture russe comme partie intégrante de la culture européenne, et s'intéressait aux influences qu'elle avait subies au cours de son développement. C'est pourquoi il accordait une grande importance aux établissements d'enseignement, qu'il considérait comme des centres de la culture, par lesquels les idées occidentales avaient pénétré et s'étaient propagées en Russie.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Œuvres : « Osnovnye principy siociologičeskoj doktriny O. Konta », in : *Problemy idealizma*, M., 1902 ; *Metodologiâ istorii*, M., 1910-1913, I-II, rééd. 2007 ; *Istoriâ russkoj obĉestvennoj mysli i kul'tury XVII-XVIII vekov*, M., 1990 ; *Očerk russkoj diplomatii častnyh aktov*, SPb., 2007.

Études : Malinov A. V., *Aleksandr Lappo-Danilevskij : istorik i filosof*, SPb., 2001 ; Rostovcev E. A., *Aleksandr Sergeevič Lappo-Danilevskij i peterburgskaâ istoričeskaâ škola*, série Novejšaâ rossijskaâ istoriâ : issledovaniâ i dokumenty, 2004.

A. T. Pavlov / Trad. F. Lesourd

LAVROV Piotr – (1823, Melekhovo, village de la région de Pskov-1900, P.) – fils d'un officier d'artillerie à la retraite, L. sort de l'École d'artillerie de SPb. en 1842. Il sert dans l'armée jusqu'en 1866 et obtient le grade de colonel. Il enseigne les mathématiques et l'histoire dans plusieurs écoles militaires de SPb., et en profite pour se plonger dans la philosophie : dès 1858, L. publie une série d'études philosophiques qui font sa notoriété. Sa collaboration avec le groupe « Terre et liberté » [Zemlâ i volâ] lui vaut d'être arrêté (1866) et envoyé en relégation à Vologda (1867). Théoricien du populisme russe [narodničestvo]*, il est l'auteur des *Lettres historiques* [Istoričeskie pis'ma]* primitivement publiées dans l'hebdomadaire *Nédélia* (1868, N° 1-47, avec des interruptions et 1869, N° 6, 11, 14) ; pour déjouer la censure, elles parurent sous le pseudonyme de P. Mirtov. Elles furent à nouveau éditées, avec des remaniements, en un volume séparé en 1870 et à l'origine, elles comprenaient 15 Lettres. Elles sont une tentative pour expliquer les voies et les moyens d'une transformation de la vie sociale à partir des prémisses du populisme. Reprenant à sa manière les idées de Proudhon, Comte, Spencer, Darwin ainsi que d'autres penseurs d'Europe occidentale, L. analyse les concepts de culture, civilisation, progrès historique, de personnalité critique*, de solidarité**, d'idéal moral, etc. Cette époque – les années 60 du XIXe siècle – reflétait la conscience de l'intelligentsia* radicale, proche du nihilisme*, principalement par le culte des sciences de la nature, qui s'inscrivait en faux contre les sciences humaines. Les *Lettres historiques* sont, dans une certaine mesure, une réaction contre ces sensibilités. Sans mettre en question l'importance des sciences exactes pour constituer une vision du monde, L. s'était fixé pour objectif d'attirer l'attention de l'intelligentsia premièrement sur les questions d'histoire et de sociologie. Il s'élève contre la conception qui faisait des sciences exactes « le pain quotidien », et des sciences humaines rien d'autre qu'un « agréable dessert ». Tout nouvel acquis dans les sciences de la nature ne prend de sens que dans la mesure où il est employé pour une meilleure organisation de la vie de la société. Soulignant la différence de principe entre les phénomènes naturels (soumis à des lois et susceptibles de se répéter) et les phénomènes historiques (non renouvelables, se modifiant progressivement), L. divise tout le savoir en deux domaines : sciences de la nature et histoire. Ce qui fonde pareille distinction, ce sont les méthodes d'investigation qu'on y pratique. Quand il étudie les phénomènes naturels, le chercheur découvre et analyse des lois existant objectivement, mais l'élucidation du sens des phénomènes historiques et leur juste mise en perspective dépend du chercheur lui-même, de sa position éthique. D'où la conviction de L. que sociologie et histoire demandent une méthode subjective, rejetant le critère objectif lorsqu'il essaie de définir les lois du développement de la société (cf. Pensée sociologique*). « Consciemment ou inconsciemment, l'homme applique à toute l'histoire de l'humanité l'acquis éthique auquel il a lui-même atteint… Tous portent sur l'histoire un jugement subjectif, en fonction de leur propre perception des idéaux moraux et ils ne

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

peuvent pas juger autrement ». Selon cette méthode subjective L. analyse dans les L. h. tout un ensemble de problèmes : il met en lumière la forme et le contenu du mouvement historique, précise la notion de progrès de la société, en établit les moteurs et les critères. Pour lui, l'essence de l'histoire est de transmuer la culture, – c'est-à-dire les traditions, les formes sociales, enclines à la stagnation, – en civilisation, mouvement historique conscient réalisé par la « pensée critique ». Le vecteur du développement social est la personne, sa conscience critique, son effort raisonné pour changer la culture ; seules les personnalités critiques peuvent « transformer la culture par la pensée », l'emporter sur les formes et les traditions immobiles, frayer à la société le chemin de la civilisation. Seule l'émergence de la « personnalité critique » permet à la société d'entrer dans une existence historique. Les *Lettres historiques* furent une étape importante dans le développement du mouvement révolutionnaire dans la Russie des années 70. Elles furent accueillies par la jeunesse « déclassée » [raznočincy] comme une invitation, adressée à la minorité radicale, à prendre sa place dans le mouvement d'émancipation. C'est pour une bonne part sous l'influence des *Lettres historiques* que commença en 1874 « l'aller au peuple » [Hoždenie v narod], à laquelle L. donnait un sens éthique et des perspectives historiques. En 1870, L. s'enfuit en Europe occidentale, où il devient un militant en vue du mouvement socialiste international. Il se fait le porte-parole de ce qu'il appelle « l'anthropologisme », une forme particulière de positivisme* apparue en Russie dans la 2e moitié du XIXe siècle. Étrangère à toute métaphysique (qu'elle soit matérialiste ou idéaliste), cette école mettait la conscience au premier plan, pour en faire l'enjeu majeur de la recherche scientifique et le principe directeur de l'activité de l'homme moral et de l'homme social. Les opinions philosophiques de L. ne s'étaient pas formées sous l'influence d'A. Comte (dont il ne découvrit les travaux que dans la 2e moitié des années 1860). Elles laissaient transparaître sa passion pour les sciences de la nature, alliée à une étude approfondie de l'histoire de la philosophie, notamment des idées d'E. Kant, de Hegel, de V. Cousin, du néokantien F.-A. Langué**, des jeunes hégéliens A. Ruge et L. Feuerbach. Le refus de la métaphysique s'exprime déjà dans les premières œuvres de L. (1858-1861) : il y réfute le matérialisme, qu'il considère comme une doctrine qui, autant que l'idéalisme, prétend pouvoir accéder à l'essence des choses en dehors de l'expérience, dans la mesure où les concepts centraux du matérialisme – la force et la matière – ne peuvent, selon lui, être déduits de l'observation empirique. Se référant à Kant, L. pensait que la conscience humaine ne peut accéder qu'aux phénomènes, sans que rien n'indique un lien de cause ou de conséquence entre ceux-ci et une essence. Toutefois – ce qui le distingue des empiristes extrémistes –, L. pensait que la sphère des phénomènes, loin d'être épuisée par les phénomènes accessibles aux sens et aux sensations, intègre également les faits historiques et les faits de conscience. Bien que ces deux types de phénomènes ne puissent évidemment être étudiés en recourant aux méthodes des sciences exactes, ils n'en sont pas moins les composantes obligées de l'expérience humaine ; d'autant que les phénomènes de l'esprit ont pour l'homme une importance décisive puisqu'aucune expérience n'est possible en dehors de la conscience. D'après L., l'étude des faits de conscience ressortit de la méthode subjective, en l'occurrence de l'introspection. C'est en pratiquant l'introspection que la personne peut découvrir ses impératifs moraux et se convaincre que le libre arbitre existe et qu'elle permet de les réaliser. Les idéaux découverts grâce à la méthode subjective constituent le fondement de la théorie éthique* de L., ainsi que de sa philosophie historique et sociale. Élaborant son éthique du

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

perfectionnement de la personne, L. soutenait que chaque action de l'homme est impulsée par sa quête initiale de la satisfaction. Cependant, la connaissance, et plus particulièrement la création, en assouvissant cette impulsion première, conduisent l'homme à dépasser l'horizon du plaisir : elles en font un impératif ou un devoir, accepté par les hommes comme une obligation dont ils sont investis. L'idéal élaboré par la personne de sa propre dignité, considérée comme nécessaire à son développement physique et au perfectionnement de sa conscience et de son caractère, revêt une importance particulière. Or en tendant vers cet idéal, la personne entre en contact avec d'autres, et par le jeu du sentiment de justice qui est indéfectiblement enraciné dans sa conscience, elle est amenée à reconnaître leur dignité et le droit que ces dernières ont de se développer. La notion de justice est la pierre angulaire de la théorie éthique de L. ; car c'est ce sentiment de justice qui fonde le droit au respect et au développement de chacun. Tous les autres droits et devoirs qui apparaissent dans les relations interpersonnelles sont déterminés par ce droit premier. Dans les *Lettres historiques,* L. faisait de la perfection physique, morale et intellectuelle de la personne le but même de l'histoire. Pour lui, le progrès historique est possible au terme d'une réorganisation des institutions sociales, pensée de façon à créer toutes les conditions pour que la personne puisse se développer. Quand ils se montrent critiques vis-à-vis des formes sociales qui, dépassées, ne répondent pas aux besoins de l'humanité, quand ils agissent pour les changer ou les rénover, les hommes font avancer l'histoire et transforment la culture en civilisation. Mais tout le monde n'y est pas apte : seul celui qui a la capacité de perfectionner son intellect et l'énergie pour mettre en œuvre la reconstruction de la société peut être considéré comme un bâtisseur de civilisation. L. pense que ces « personnalités critiques » portent un véritable fardeau : celui d'accomplir le progrès historique ; tel est leur devoir moral devant le peuple, devant les légions de travailleurs qui souffrent et grâce auxquels la minorité qui exerce sa pensée critique dispose de temps libre pour atteindre un haut degré de développement moral. Dans leur philosophie sociale et politique, L. et ses héritiers populistes étaient attachés au socialisme démocratique comme à la forme d'organisation de la société qui garantirait le mieux les fins du progrès historique : le développement de la personnalité. Pour la Russie, ils avaient envisagé une forme particulière : un socialisme agraire, fondé sur des institutions traditionnelles telles que la commune paysanne [obĉina]* et l'*artel***. Pour effectuer une telle transformation de la société, insistait L., une activité politique adaptée serait nécessaire ; dans ses *Lettres historiques,* il avait présenté aux radicaux russes le projet de création d'un parti politique organisé. Se trouvant à l'étranger, L. se consacra entièrement à l'organisation de l'activité révolutionnaire. Sa doctrine avait d'abord souligné la nécessité d'une préparation minutieuse et d'une bonne propagande ; toutefois, L. s'était ensuite réconcilié avec le terrorisme révolutionnaire, et dès lors, il s'était lancé dans une coopération avec le groupe « La volonté du peuple » [Narodnaïa Volia]. Ses idées concernant l'État relevaient largement de l'anarchisme, mais il ne partageait pas les convictions de M. Bakounine* quant à la nécessité de détruire immédiatement l'appareil d'État. À l'instar de Marx, il pensait qu'aux mains des révolutionnaires, l'État peut temporairement se révéler une arme utile. Cela dit, craignant la concentration du pouvoir, L. défendait l'idée de s'en débarrasser le plus rapidement possible après la révolution. L. présentait le monde socialiste de l'avenir comme une union de communautés autonomes qui constitueraient, en cas de besoin, des fédérations libres. Avec le temps, ses conceptions socialistes se rapprochent donc

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

de celles de Marx, et L. accorde davantage d'attention aux conflits de classe et au processus de la production, sans toutefois adhérer complètement ni à la vision marxienne de l'histoire ni à sa conception du développement social. Analysant la réalité russe, L. en vient à conclure qu'en elle sont détruits les principes de solidarité, et ainsi, la reconstruction économique de la société apparaît comme le premier pas indispensable pour inaugurer un ordre social plus progressiste. Il maintient son approche, moraliste et individualiste, qui met l'accent sur le développement de la libre activité de la personnalité critique. L. n'était pas partisan d'une interprétation fataliste des lois du développement social : pour lui, celles-ci étaient probables et dépendaient des facteurs moraux.

Œuvres : *Pis'mo tovarîcam v Rossìi po povodu brošûry L. A. Tihomirova*, Genève, 1888 ; Lavroff (L.) P., *Quelques survivances dans les Temps modernes*, P., 1896 ; Lavroff P., *La Propagande socialiste. Son rôle et ses formes* [« conférence faite à Paris en 1887 »], P., 1898 ; *Zadači ponimaniâ istorii*, SPb., 1903 (pseu. S. S. Arnol'di) ; Lavroff P., *Lettres historiques*, P., 1903 ; *Sobr. soč.*, M., 1917-1920 ; *Izbr. soč. na social'no-političeskie temy* v 4 t., M., 1934-1935 ; *Filosofiâ i sociologiâ. Izbr. proizv.* v 2 t., M., 1965 ; L., *Years of emigration : letters and documents*, Amsterdam-Boston, 1974.

Études : Rappoport Ch., *La philosophie sociale de Pierre Lavroff*, P., s.d. ; Roubanovitch E., *Les Idées philosophiques de P. Lavroff*, P., 1894 ; Kareev N. I., *Teoriâ ličnosti P. Lavrova*, SPb., 1907 ; Tcheskis L.-A., *La philosophie sociale de Pierre Lavroff : ses rapports avec le matérialisme historique*, P., 1913 ; Dejč L. G., *Russkaâ revolûcionnaâ èmigraciâ 70-h godov…*, Pg., 1920 ; *Materìaly dlâ bìografìi P. Lavrova*, I, réd. P. Vitâzev, Pg., 1921 ; Knižnik-Vetrov I. S., *P. Lavrov*, M., 1930 ; Galaktionov A. A., Nikandrov P. F., *Ideologi russkogo narodničestva*, L., 1966 ; Walker F.A., « P. Lavrov's concept of the party », in : *The Western political quarterly*, 1966, Vol. 19, N° 2, p. 235-250 ; Scanlan J. P., « Peter Lavrov : An Intellectual Biography », in : P. Lavrov, *Historical Letters*, Berkeley-L.A., 1967 ; Kazakov A. P., *Teoriâ progressa v russkoj sociologii konca XIX veka* (P. L. Lavrov, N. K. Mihajlovskij, M. M. Kovalevskij), L., 1969 ; Kimball A., « The Russian past and the socialist future in the thought of Peter Lavrov », in : *Slavic review*, 1971, Vol. 30, N° 1, p. 28-44 ; Schneider D. M., *Bakunin, Kropotkin, Lavrov*, Reinebek, 1971 ; Pomper Ph., *Peter Lavrov and the Russian revolutionary movement*, Chicago-L., 1972 ; Bogatov V. V., *Filosofiâ P. Lavrova*, M., 1972 ; Pantin I. K., *Socialističeskaâ mysl' v Rossii : perehod ot utopii k nauke*, M., 1973 ; Sapir B., *P. Lavrov. Gody emigracii : arhivnye materialy* v 2 t., Dordrecht, 1974 ; Lukin V. N., *P. Lavrov kak èstetik i literaturnyj kritik*, Saratov, 1979 ; Volodin A. I., Itenberg B. S., *Lavrov*, M., 1981 ; Antonov V. F., *Revolûcionnoe tvorčestvo P. Lavrova*, Saratov, 1984 ; *P. Lavrov. : bibliografiâ trudov* (otv. red. Itenberg B. S., sost. Sivkova, E. K.), M., 1987 ; Itenberg B. S., *P. Lavrov v russkom revolûcionnom dviženii*, M., 1988 ; Nemeth Th., « Kant in Russia : Lavrov in the 1860's – A new beginning ? », in : *Studies in Soviet Thought*, 43 (1), 1992, p. 1-36 ; Frede V., *P. Lavrov's thought as humanist thought*, Londres, 1997 ; Čorbić D., *Antipodi russkog populizma – Lavrov i Tkačov*, Niš, 1998 ; Ûdin A. I., *Problema istoričeskogo budućego Rossii. Social'nye idei P. Lavrova i N. K. Mihajlovskogo*, Tambov, 2004 ; Itenberg B., « Ivan Turgenev i Petr Lavrov », in : *Voprosy literatury*, 2006, N° 11-12, p. 198-225.

Lavrov : J. P. Scanlan / Trad. C. Bricaire
Lettres historiques [Istoričeskie pis'ma] **:** T. Ch. Mamedova / Trad. R. Marichal
Synthèse : F. Lesourd

LEKTORSKI Vladislav (1932, M.) – spécialiste en théorie de la connaissance* et en philosophie de la science, docteur en philosophie, professeur, et académicien depuis 2005. Études à la faculté de philosophie de l'Univ. de M. Depuis 1969, à l'Acad. des sciences, il dirige le secteur de Théorie de la connaissance, et depuis 1998 celui d'épistémologie et de logique. Il est membre du Conseil des directeurs de la Fédération in-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ternationale des sociétés de philosophie ; membre de l'Institut international de philosophie (P.). Rédacteur en chef de la revue *Voprosy filosofii*. Dans ses travaux il élabore une nouvelle conception de l'analyse de la cognition, soit qu'il s'agisse de l'activité cognitive en elle-même, soit qu'on l'envisage dans l'histoire de la culture ; il soumet à réexamen critique l'interprétation naturaliste de la cognition, et tente de donner un fondement théorique au concept d'« objet médiateur » ainsi qu'à l'idée que la sphère socioculturelle joue un rôle spécifique de médiation dans l'activité cognitive. L. développe l'idée d'une interrelation entre conscience de l'objet extérieur et conscience que le sujet a de soi, sous diverses formes, à commencer par une « connaissance latente » de soi, jusqu'aux formes élaborées d'introspection et aux produits de l'activité personnelle. L. a étudié l'interrelation qui existe entre le fait de fonder et le fait de développer le savoir, dans le processus de réflexion sur les théories scientifiques. Dans ses travaux, il analyse comment a été envisagée la réflexion telle qu'elle s'est constituée dans la philosophie occidentale et qui a sur beaucoup de points déterminé cet exercice spécifique de la philosophie ; il montre les limites d'une telle conception et tente de fonder l'idée que les dimensions réflexive et non réflexive de l'activité cognitive, réflexion sur le savoir, sont en interrelation. Il formule l'idée que l'aspect épistémologique de la science puisse être inclus dans le processus cognitif réel, et il en analyse les différents moyens. Dans ses recherches « méta-épistémologiques », L. a soumis à analyse les différentes approches dans l'élaboration de la théorie de la connaissance (psychologisme, antipsychologisme, normativisme, descriptivisme, naturalisme, sociologisme) et il a développé une interprétation socioculturelle de l'épistémologie, étayée sur l'analyse de l'histoire de la science, de la culture et de la psychologie. Ce qui joue un grand rôle dans sa pensée, c'est l'idée qu'il existe deux types de sujet : un sujet individuel, et différentes formes de sujet collectif, et que leurs relations peuvent changer. L. est également connu comme spécialiste des questions philosophiques en psychologie. Il a révisé de manière critique certains stéréotypes dogmatiques dans le domaine de la théorie de la connaissance (les théories du reflet, de la sensation, de la perception, de la connaissance sensible, de la conscience et de la conscience de soi, la distinction entre les relations sujet-objet et sujet-sujet, etc.). Il tente de réexaminer un certain nombre de problèmes traditionnels et de principes de l'épistémologie classique (le problème du « Moi », de « l'interne » et de « l'externe », du ressenti, de la conscience et de l'action, de la conscience et de l'inconscient, etc.) dans une optique non classique, utilisant l'approche communicationnelle. Ce faisant, il met en évidence le lien des problèmes actuels de l'épistémologie avec une série de problèmes contemporains en philosophie sociale, en philosophie de la culture : humanisme, tolérance, pluralisme, criticisme, destins du rationnel dans la culture contemporaine, foi et savoir, types de réalité et genres du savoir, etc.

Œuvres : *Problema sub"ekta i ob"ekta v klassičeskoj sovremennoj filosofii*, M., 1965 ; « Filosofiâ i naučnyj metod », in : *Filosofiâ v sovremennom mire*, Filosofiâ i nauka, M., 1972 ; « Filosofiâ, nauka, filosofiâ nauki », in : *Voprosy filosofii*, 1973, N° 4 ; *Materialističeskaâ dialektika. Kratkij očerk teorii* (en coll.), M., 1979 ; *Sub"ekt, ob"ekt, poznanie*, M., 1980 ; « Čelovek kak problema naučnogo issledovaniâ », in : *Čelovek v sisteme nauk*, M., 1989 ; « Naučnoe i vnenaučnoe myšlenie : skol'zâĉaâ granica », in : *Razum i èkzistenciâ*, M., 1999 ; *Èpistemologiâ klassičeskaâ i neklassičeskaâ*, M., 2001 ; « Znanie i poznanie », in : *Filosofiâ*, M., 2005.

V. I. Kouraïev / Trad. F. Lesourd

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

LÉNINE (Oulianov) Vladimir (1870, Simbirsk, aujourd'hui Oulianovsk-1924, Gorki, aujourd'hui Léninskie Gorki, région de M.) – homme d'État, penseur politique, philosophe marxiste. Né dans la famille d'un inspecteur primaire de la région de Simbirsk. En 1887, son frère Alexandre est pendu pour avoir comploté l'assassinat d'Alexandre III. Études à la faculté de droit de l'Univ. de SPb. (diplômé en 1891). Familiarisé dès ses plus jeunes années avec les travaux de Tchernychevski*, Dobrolioubov**, etc., puis avec ceux de Marx et Engels ainsi que de Plékhanov*, premier théoricien russe du marxisme, il devient un adepte convaincu du marxisme, jugeant indispensable de lutter pour sa réalisation en Russie. En 1894 est imprimé clandestinement son premier grand travail, « Qu'est-ce que les « amis du peuple », et comment combattent-ils les sociaux-démocrates ? » [Čto takoe « druz'â naroda », i kak oni voûût protiv social-demokratov ?]. En 1895 il est arrêté et envoyé en relégation (1897) en Sibérie orientale, à Chouchenskoïé, sur les bords du fleuve Léna. À la fin de sa période de relégation, en 1900, il émigre et continue son activité révolutionnaire à l'étranger (1900-1905 ; 1907-1917). Mettant un point final à la polémique avec le populisme*, L. affirmait que la Russie était déjà entrée sur la voie du capitalisme (*Le développement du capitalisme en Russie* [Razvitie kapitalizma v Rossii], 1899). Contre ceux que l'on appelait les « économistes », il affirmait qu'il était indispensable de donner une conscience socialiste scientifique à la classe ouvrière (*Que faire ?* [Čto delat'], 1902). Lorsque, au IIe Congrès du parti (Londres, 1903), la social-démocratie russe se scinda en mencheviks et bolcheviks, L. se trouva à la tête de ces derniers, et il les mena finalement à la conquête du pouvoir en octobre 1917. À la différence des mencheviks, qui jugeaient que la question de la révolution prolétarienne n'était pas à l'ordre du jour à cause du retard de la Russie par rapport aux pays occidentaux, L., dès les événements de 1905, affirma que la vocation de la révolution bourgeoise démocratique était de se muer en révolution socialiste prolétarienne (*Deux tactiques de la social-démocratie dans la révolution démocratique* [Dve taktiki social-demokratii v demokratičeskoj revolûcii], 1905). C'est ce qui se passa, de fait, entre Février et Octobre 1917. Après la révolution d'Octobre, L. fut le premier président du gouvernement de la Russie soviétique. Son rapport à la théorie marxiste, et en particulier à la philosophie, avait subi une évolution. Dans ses premiers travaux de 1894-95, semblable en cela à toute une série de sociaux-démocrates comme Kautsky, il reconnaissait le marxisme comme une science de la société, une sociologie, régie par des critères scientifiques généraux et n'ayant nul besoin de la philosophie (celle-ci se divisant, comme il l'affirme dans son ouvrage *Le contenu économique du populisme et sa critique dans le livre de M. Struve** [Èkonomičeskoe soderžanie narodničestva i kritika ego v knige g. Struve], 1895). Le tour pris par les événements – le discours de Bernstein révisant toute une série de positions marxistes, la polémique, en particulier philosophique, contre le révisionnisme, la distance qui commençait à s'instaurer entre l'aile révolutionnaire et l'aile réformiste de la IIe Internationale marxiste –, tout cela conduisit L. à changer son rapport à la philosophie. Il se mit à soutenir l'idée que le marxisme avait son originalité philosophique et que ses trois composantes – philosophie, économie politique et doctrine socialiste – formaient un tout organique. C'est précisément pendant cette seconde période (1905-1917) que L., à côté de travaux politiques et économiques (*La faillite de la IIe Internationale* [Krah II Internacionala], 1915, *L'impérialisme comme stade suprême du capitalisme* [Imperializm kak vysšaâ stadiâ kapitalizma], 1916, etc.), produit des œuvres philosophiques au sens strict : *Matérialisme et empiriocriticisme**

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

[Materializm i èmpiriokriticizm] (1909), *Cahiers philosophiques* [Filosofskie tetradi] (manuscrit de 1914-1916). Le problème fondamental de la troisième période (1917-1924), ce sont les problèmes du développement social et de la réorganisation de l'État et de la société après la prise du pouvoir par les bolcheviks. Cette époque voit une tentative pour donner un fondement théorique à l'étape initiale de la construction socialiste (*L'État et la révolution* [Gosudarstvo i revolûciâ], 1917 ; *Les nouvelles tâches du pouvoir Soviétique* [Očerednye zadači Sovetskoj vlasti], 1918 ; *Une grande entreprise* [Velikij počin], 1919 ; « Ce que signifie le matérialisme militant » [O značenii voinstvuûĉego materializma], 1922 ; ses derniers articles, « Sur la coopération » [O kooperacii], « Sur notre révolution » [O našej revolûcii], « Plutôt moins, mais mieux » [Lučše men'še, da lučše]). Ainsi, les conceptions philosophiques de L. ne s'expriment pas seulement dans *Matérialisme et empiriocriticisme,* dans les *Cahiers philosophiques* et divers articles de portée générale comme « Trois sources et trois composantes du marxisme » [Tri istočnika i tri sostavnyh časti marksizma] (1913) et « Karl Marx » (1914), mais dans de nombreux travaux à caractère socio-politique et économique. De manière larvée, elles étaient également présentes dans la première période, où L. tentait de démontrer que les affirmations du marxisme ne découlaient pas seulement de schémas philosophiques généraux, mais d'une étude concrète et scientifique de la société. Au subjectivisme des populistes (partir du désirable, de l'idéal), il opposait une autre approche de la société, considérée comme un tout se développant selon ses propres nécessités objectives. En conséquence, la méthode dialectique elle aussi était définie par lui comme « une méthode scientifique en sociologie, qui consistait à voir la société comme un organisme vivant, en continuel développement… » (*Œuvres complètes* [Poln. sobr. soč.], t. 1, p. 165). Cependant, immédiatement à la suite, se livrant à une critique de « l'objectivisme bourgeois » des « marxistes légaux »*, L. invite à ne pas s'en tenir à la constatation des faits et des processus objectifs (en particulier, le développement du capitalisme en Russie), ce qui pourrait conduire à en faire l'apologie, mais au contraire à adopter une position critique, permettant de voir les contradictions et les perspectives de développement encore cachées. Ainsi l'idée, philosophique à la base, d'une corrélation entre le subjectif et l'objectif, et d'une ligne juste à trouver entre deux extrêmes opposés devient l'une des plus importantes pour L., aussi bien pour le penseur que pour l'homme d'action. C'est là que de nombreux chercheurs voient l'apport original de L. à la question du rôle joué par le facteur subjectif en histoire : les intérêts et les dispositions d'esprit des différents groupes sociaux, le passage du stade spontané au stade conscient et organisé, la lutte idéologique, la stratégie et la tactique des actions politiques, etc. Analyser la conjonction de ces facteurs et des conditions objectives du pays considéré, c'était ce que L. appelait « faire l'analyse concrète d'une situation concrète ». Ce faisant, il reprochait à Plékhanov et aux mencheviks d'avoir cherché à tirer des conclusions concrètes non d'une telle analyse, mais d'une façon purement logique. À leur tour, les mencheviks l'accusaient, lui et les bolcheviks, d'abandonner d'importantes positions de la théorie marxiste, de remplacer le monisme matérialisme par une compréhension dualiste de la corrélation entre moments objectifs et subjectifs. Le fond de la divergence théorique était dans la façon de comprendre la corrélation des moments objectifs et subjectifs dans le développement d'une société concrète. Pour L., les moments subjectifs avaient plus d'autonomie et de poids que pour Plékhanov. Si ce dernier réduisait tout à la manifestation en eux ou malgré eux de lois économiques objectives, pour L. au contraire les mo-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ments subjectifs, s'ils étaient suffisamment développés, pouvaient dans une certaine mesure compenser la faiblesse du développement économique ou au contraire, du fait même de leur propre faiblesse, ne pas laisser le processus objectif arriver à sa fin logique. L. s'opposait ainsi, dans sa vision du développement de la société, à la conception évolutionniste des participants à la IIe Internationale, qui penchaient vers le réformisme (la dialectique « subtile et révolutionnaire » contre l'évolution « simple et calme »). Les recherches de L. en théorie de la connaissance* sont intimement liées à la problématique sociohistorique. 2 étapes se dégagent ici : la première met l'accent sur le matérialisme et l'objectivité de la connaissance qui est le reflet de la réalité effective (*Matérialisme et empiriocriticisme*), la seconde sur la dialectique et son rôle méthodologique dans la connaissance (les *Cahiers philosophiques*). S'élevant contre l'engouement de certains marxistes (Bogdanov*, Bazarov*, Valentinov*, et…) pour la philosophie de Mach et Avenarius, l'empiriocriticisme*, et leurs tentatives pour réunir l'enseignement marxiste sur la société à la théorie empiriocriticiste de la connaissance, L. soutenait que le marxisme avait sa philosophie propre et sa propre philosophie de la connaissance, dialectico-matérialiste. Elle était incompatible avec l'empiriocriticisme pour autant que le matérialisme est incompatible avec l'idéalisme. Le matérialisme dans la connaissance, c'est la théorie du reflet, qui fait de nos aperceptions et de nos représentations les images de phénomènes existant indépendamment de la conscience et de la pensée. Soulignant que les images produites par ce processus de reflet ont un contenu objectif, L. leur reconnaissait un caractère idéel et non matériel. Songeant à certains acquis de la révolution scientifique dans le domaine de la physique à la fin du XIXe et au début du XXe s., L. critiquait les tentatives faites par l'empiriocriticisme pour les tirer vers une interprétation idéaliste (« la matière a disparu ») et établissait une distinction absolue entre la catégorie philosophique de la matière (« la réalité objective qui nous est donnée dans la sensation ») et la manière concrète dont la science se la représente, et qui est changeante. Il en va de même pour les catégories de l'espace, du temps, de la causalité, de la nécessité. La philosophie matérialiste, selon L., se borne à reconnaître l'existence objective des réalités qu'elles désignent, confiant aux sciences particulières le soin de les étudier concrètement. De même, L. ne définissait que dans les termes les plus généraux le processus de la connaissance : c'est un processus infini, complexe, contradictoire, lié à la pratique, qui est la base de la connaissance et le critère de la vérité. Dans *Matérialisme et empiriocriticisme*, ce qui intéresse L., en fait, ce n'est pas le processus de la connaissance en lui-même, mais ses résultats, qui ne sont objectifs et absolus que dans la mesure où ils reflètent correctement la réalité. Il en va autrement des *Cahiers philosophiques*, que L. a écrits au fil de ses lectures de Hegel et d'autres philosophes. Des tentatives y sont faites (bien que sous forme d'affirmations éparses, de fragments) pour donner une interprétation matérialiste à certaines affirmations de la dialectique hégélienne ayant trait au processus de la connaissance. Sur cette base, L. énonce l'idée d'une identité de la dialectique, de la logique et de la théorie de la connaissance. Dans son article « Trois sources et trois composantes du marxisme », il définissait la dialectique de la façon suivante : « elle nous enseigne ce qu'est le développement, sous sa forme la plus complète, la plus profonde et la plus libre de toute étroitesse de vues » (*Ibid.,* t. XXIII, p. 43-44). Cette définition a été complétée dans l'article « Karl Marx », où sont mis en évidence « certains traits de la dialectique : le développement par saccades, interrompu par des moments d'évolution progressive et la transformation de la quantité en

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

qualité, les stimulants internes du développement donnés par la contradiction, la confrontation de différentes forces et tendances, l'interdépendance et le lien extrêmement étroit reliant tous les aspects de chaque phénomène, donnant un mouvement unique et parfaitement logique et cohérent, qui englobe le monde dans son ensemble » (*Ibid.*, XXVI, p. 55). Ayant posé dans les *Cahiers philosophiques* le problème de la dialectique sur le plan de la théorie de la connaissance, L. définit certains points de repère qui indiquent le caractère dialectique de la connaissance : le déroulement de toute la somme des moments de la réalité, l'interdépendance et la permutation possible de tous les concepts allant jusqu'à l'identité des opposés, l'étude de la contradiction au sein de l'essence même des choses, enfin le dédoublement de l'un et la connaissance de ses parties contradictoires. En résultat, L. énumère 16 éléments de la dialectique (objectivité, prise en compte de tous les aspects d'un phénomène, de ses tendances internes contradictoires, réunion de l'analyse et de la synthèse, etc. (Cf. *Ibid.*, XXIX, p. 202-203), bien que cette recherche ne puisse être considérée comme achevée (*Cahiers philosophiques* – remarques de l'auteur pour lui-même). Dans le fragment intitulé « Sur la question de la dialectique », il donne une définition globale de la dialectique : « c'est une connaissance *vivante*, qui tient compte de la multiplicité des aspects (malgré l'augmentation croissante de leur nombre), avec l'abîme de nuances que comporte toute approche, tout mouvement pour se rapprocher de la réalité » (*Ibid.*, p. 321). Estimant qu'une telle visée peut servir de base à un rapport suffisamment souple à la réalité, L. l'utilise pour polémiquer contre ses adversaires (cf. par ex. *La faillite de la IIe Internationale*) et lorsqu'il traite des problèmes de l'impérialisme, de la question nationale (deux tendances dans les relations entre nations – à la réunion et à la dissociation), de la culture (les versants progressiste et réactionnaire de toute culture nationale), etc. Après Octobre, L. a proposé de faire une distinction entre contradictions antagoniques et non antagoniques, remarquant que même sous le socialisme ces dernières subsisteront. Pour lui, il faudrait s'employer à réunir consciemment les opposés, et de plus, de telle sorte qu'il en résulte une « symphonie et non une cacophonie ». C'était en particulier à cela que tendait, pour lui, le principe du « centralisme démocratique » : dans la lutte d'une tendance centralisatrice (victorieuse par la suite, sous Staline), et d'une tendance démocratique, autogestionnaire (représentée, en particulier, par « l'opposition ouvrière »), L. tentait de garder une position médiane, synthétique – la centralisation accompagnée d'un contrôle de la base (cf. « Comment devons-nous réorganiser le *Rabkrin* »** [Kak nam reorganizovat' Rabkrin], « Plutôt moins, mais mieux », etc. Dans l'article « Ce que signifie le matérialisme militant » (1922), L. a tracé le programme d'action des philosophes marxistes (alliance avec les non communistes, avec les spécialistes des sciences de la nature, révision dans un sens matérialiste de la dialectique de Hegel). En grande partie, le rapport de L. à la philosophie russe lui était dicté par les nécessités de la lutte politique et reflétait les positions de l'intelligentsia* radicale, qui remontaient aux années 1860-70. Les sympathies de L. allaient d'abord à ceux qui avaient souligné l'importance primordiale d'une idéologie d'opposition à l'autocratie – les Décembristes*, Herzen*, Biélinski*, Tchernychevski, Dobrolioubov**, Pissarev*, les Pétrachevtsy (membres du groupe de Pétrachevski*) et autres socialistes (cf. les travaux : « À la mémoire de Herzen » [Pamâti Gercena], « Regards sur le passé de la presse ouvrière en Russie » [Iz prošlogo rabočej pečati v Rossii], « Le rôle des conditions et classes sociales dans le mouvement de libération » [Rol' soslovij i klassov v osvoboditel'nom

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

dviženii], etc.). La principale autorité dans le domaine de la philosophie russe était pour lui Tchernychevski, à qui, dans sa jeunesse, enthousiasmé par le roman *Que faire ?*, il avait écrit une lettre, restée sans réponse. Les sujets abordés par Tchernychevski dans ses travaux philosophiques ont été utilisés par L. dans ses principales œuvres. Ainsi la critique de Kant « sur des positions de gauche » dans *Matérialisme et empiriocriticisme*, l'analyse du « principe anthropologique » dans les *Cahiers philosophiques*. Avec Plékhanov, Tchernychevski était pour lui l'incarnation la plus visible d'une « robuste tradition matérialiste » en Russie (« Ce que signifie le matérialisme militant »). À l'instar des représentants de l'intelligentsia populiste et sociale-démocrate dans leur grande majorité, L. donnait la préférence à Tolstoï*, comme penseur, sur Dostoïevski*. Mais Tolstoï lui-même était envisagé d'un point de vue essentiellement politique, comme le « miroir de la révolution russe », sans considérer vraiment ses conceptions religieuses et philosophiques. De même nature, mais cette fois nettement critique, était l'attitude de L. à l'égard de Berdiaev*, Boulgakov*, P. Struve* et autres penseurs religieux ayant pris leurs distances par rapport au marxisme. Elle atteint son apogée dans l'un des spécimens les plus acerbes de ses écrits journalistiques, où il se livre à la critique du « libéralisme contre-révolutionnaire » de Berdiaev, Boulgakov, Izgoïev**, Kistiakovski*, Gerschenson*, Struve, Frank* (« Sur les *Jalons* »). Mais dans l'ensemble, c'étaient surtout les œuvres russes consacrées au marxisme qui retenaient son attention, absorbé qu'il était par sa lutte contre ses adversaires en Russie (populistes, « marxistes légaux », « économistes », menchéviks, octobristes, K.-D., S.-R., etc.), ses opérations de critique philosophique étant dirigées avant tout contre le flanc gauche et le centre de ce qui constituait le front politico-idéologique en Russie, comme en témoigne son analyse de l'empiriocriticisme, des constructeurs de Dieu*, des *Jalons*. La pensée philosophique russe d'orientation conservatrice (C. Léontiev*, Rozanov*, Pobedonostsev*) n'a jamais fait l'objet d'une étude particulière de la part de L. Ses travaux ont été réédités à de multiples reprises, ils ont exercé une grande influence sur le développement du mouvement communiste dans le monde entier, sur les socialistes et les milieux de gauche dans de nombreux pays.

Œuvres : *Poln. sobr. soč.* v 55 t., M., 1958-1965 ; en franç. : *La Maladie infantile du communisme : le gauchisme*, Poche, 1976 ; *L'Impérialisme, stade suprême du capitalisme*, Le Temps des cerises, 2001 ; *Œuvres compl.* en 47 vol. (publiées sous la direction de R. Garaudy), P., 1976.

Études : Deborin A. M., *Lenin kak myslitel'*, M., 1924 ; Stalin I. V., *Voprosy leninizma*, 11e éd., M., 1952 ; Adoratskij V. V., *O teorii i praktike leninizma (revolûcionnogo marksizma)*, M.-L., 1924 ; Bystrânskij V. A., *Lenin kak materialist-dialektik*, L., 1925 ; Timirâzev A. K., *Lenin i sovremennoe estestvoznanie*, L., 1924 ; Var'âš A., *Dialektika u Lenina*, M.-L., 1928 ; Luppol I. K., *Lenin i filosofiâ*, M., 1927 ; Pozner V. M., *Očerk dialektičeskogo materializma* (po knige V. I. Lenina « Materializm i èmpiriokriticizm »), M., 1936 ; Omel'ânovskij M. È., *V. I. Lenin i filosofskie voprosy sovremennoj fiziki*, M., 1938 ; *O « Filosofskih tetradâh » V. I. Lenina*, M., 1959 ; Kedrov B. M., *Kniga V. I. Lenina « Materializm i èmpiriokriticizm » i sovremennoe estestvoznanie*, M., 1959 ; du même auteur : *Iz laboratorii leninskoj mysli* (Očerki o Filosofskih tetradâh V. I. Lenina), M., 1972 ; Čagin B. A., *V. I. Lenin o roli sub"ektivnogo faktora v istorii*, L., 1967 ; Rozental' M. M., *Lenin i dialektika*, M., 1963 ; *Lenin kak filosof*, M., 1969 ; Kopnin P. V., *Filosofskie idei V. I. Lenina i logika*, M., 1969 ; *Istoriâ marksistskoj dialektiki. Leninskij ètap*, M., 1973 ; Il'enkov È. V., *Leninskaâ dialektika i metafizika pozitivizma*, M., 1980 ; *Lenin. Filosofiâ. Sovremennost'*, M., 1985 ; *Glavnye filosofskie trudy V. I. Lenina*, M., 1987 ; *Lenin. Vzglâd s Zapada*, M., 1990 ; *Materializm i èmpiriokriticizm v Rossii i za rubežom. Novye materialy*, M., 1990 ; Kuvakin V. A., *Mirovozzrenie Lenina : formirovanie i*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

osnovnye čerty, M., 1990 ; Loginov V. T., *Vladimir Lenin. Vybor puti. Biografiâ*, M., 2005 ; Hopper J. (Pannekoek A.), *Lenin als Philosoph*, Amsterdam, 1938 ; Meyer A., *Leninism*, Cambridge (Mass.), 1957 ; Seve L., *La différence. Introduction au léninisme*, P., 1960 ; *Lenin. The Man. The Theorist. The Leader. A Reapprisel*, Londres, 1987 ; Garaudy R., *Lénine*, P., 1968 ; Althusser L., *Lénine et la philosophie*, P., 1969 ; Ulam A., *Lenin and the Bolsheviks*, Londres, 1969 ; Gruppi L., *Il pensiero di Lenin*, Roma, 1970 ; Lecourt D., *Une crise et son enjeu* (essai sur la position de Lénine en philosophie), P., 1973 ; *Lénine et la pratique scientifique*, P., 1974 ; Liebman M., *Leninism under Lenin*, Londres, 1975 ; Polan A. J., *Lenin and the End of Politics*, Londres, 1984 ; Carrère d'Encausse H., *Lénine : la révolution et le pouvoir*, Champs Flammarion, 1999 ; Marie J.-J., *Lénine*, Balland, 2004.

M. N. Gretski, M. A. Masline, V. F. Titov / Trad. F. Lesourd

LÉONTIEV Alexeï (1903, M.-1979, M.) – psychologue, philosophe et pédagogue. Diplômé de la faculté des sciences de la société de l'Univ. de M. (1924), a travaillé à l'Institut de psychologie et dans d'autres institutions scientifiques à M. (1924-1930). Il a dirigé un département de l'Acad. pan-ukrainienne de neuro-psychologie et une chaire de l'Univ. pédagogique de Kharkov (1930-1935). De 1936 à 1940, il travaille à la fois à M., à l'Institut de psychologie, et à Leningrad, à l'Institut pédagogique d'état Kroupskaïa. Docteur en psychologie (1940). À partir de 1943, il dirige le laboratoire, puis le département de psychologie de l'enfant à l'Institut de psychologie, et à partir de 1949, la chaire de psychologie de l'Univ. de M. En 1950, il devient membre de l'Acad. des Sciences psychologiques de la République Fédérative de Russie, dont il sera le secrétaire puis le vice-président. En 1968, il devient membre de l'Acad. des Sciences psychologiques de l'URSS. À partir de 1966, il est doyen de la faculté de psychologie de l'Univ. de M., et dirige la chaire de psychologie générale. L. était docteur *honoris causa* de plusieurs univ. étrangères, dont la Sorbonne. Le motif central de son œuvre, c'est l'ambition de fournir des bases philosophiques et méthodologiques à la science de la psychologie. Sa formation, dans les années 20, s'est faite sous l'influence de Vygotski*, qui avait littéralement pulvérisé la psychologie traditionnelle par ses travaux méthodologiques, théoriques et expérimentaux, jetant les bases d'une psychologie nouvelle qu'il reliait au marxisme. Par ses recherches des années 20, L. a lui aussi contribué à la constitution de cette nouvelle approche culturelle et historique, amorcée par Vygotski, concernant la formation du psychisme. Cependant, dès le début des années 30, sans rompre avec la conception de Vygotski, il commence à débattre avec ce dernier des développements ultérieurs à lui donner. Si pour Vygotski le principal objet d'étude était la conscience, plus importante aux yeux de L. était l'action pratique, l'activité humaine, qui donnaient forme à cette conscience. Il ambitionnait de promouvoir l'idée d'un rôle joué prioritairement par la pratique dans la formation du psychisme et de parvenir à comprendre les lois auxquelles obéit cette formation dans son développement historique et individuel. À l'opposition cartésienne « intérieur/extérieur » qui régnait en maître dans la vieille psychologie, L. oppose l'unité de structure des processus intérieurs et extérieurs, introduisant la paire catégorielle « processus/image ». Il élabore la catégorie de l'activité comme relation effectivement réelle (au sens hégélien) de l'homme au monde, qui n'est pas individuelle au sens strict, mais passe par l'intermédiaire des relations avec les autres, et par les formes socioculturelles prises par la pratique. L'idée que les fonctions et les processus psychiques prennent forme dans l'activité et au moyen de l'activité a servi de base à de nombreuses recherches expérimentales dans ce domaine (années 30-60). Elles ont jeté les bases de conceptions psychologiques et pédagogiques qui ont fait avancer

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

l'apprentissage et l'éducation, qui ont connu une large diffusion dans la pratique pédagogique de la dernière décennie. Vers la fin des années 30 et le début des années 40, L. s'intéresse à la structure de l'activité. Il y distingue trois niveaux psychologiques : l'activité elle-même (l'acte), déterminée selon le critère de sa motivation ; les actions, distinguées selon le critère de leur orientation vers des buts dont le sujet a conscience ; des opérations corrélées aux conditions dans lesquelles s'exerce l'activité. La dichotomie « signification/sens personnel », introduite par L. a été d'une importance capitale pour l'analyse de la conscience. L'un de ses pôles se définit comme un contenu de conscience « impersonnel », universel, faisant l'objet d'une assimilation socioculturelle, l'autre comme son caractère partial, subjectif, conditionné par une expérience individuelle singulière et la structure de la motivation. Les idées que lance L. dans la seconde moitié des années 50-60, c'est d'une part que la structure du psychisme est un système, et de l'autre que l'activité mentale, pratique ou « intérieure », ne fait qu'un. En fait, il s'agit d'une seule et unique activité, qui peut passer d'une forme extériorisée, en expansion vers l'extérieur, à une forme intériorisée, en rétraction (intériorisation), et inversement ; qui peut inclure à la fois des éléments psychiques proprement dits et des éléments extérieurs (extra-cérébraux). En 1959 est sortie la première édition du livre de L. *Problèmes du développement du psychisme* [Problemy razvitiâ psihiki], qui fait le bilan de ces recherches. Dans les années 60-70, L. continue de développer la même analyse de l'activité et une théorie de l'activité relevant de la psychologie générale. Il utilise l'ensemble de ses notions pour analyser la perception, la pensée, le reflet psychique au sens large de ce terme. À la fin des années 60, il se tourne vers le problème de la personne, l'envisageant dans le cadre d'un système qui réunit l'activité et la conscience. En 1975 paraît le livre *Activité. Conscience. Personne* [Deâtel'nost'. Soznanie. Ličnost'], dans lequel il tente de « penser les catégories les plus importantes pour la construction d'un système global de la psychologie, considérée comme la science concrète de ce qui suscite le reflet de la réalité dans le psychisme, de son fonctionnement et de sa structure, reflet qui sert d'intermédiaire pour exprimer la vie des individus » (p. 12). La catégorie de l'activité est considérée comme le moyen de surmonter « le postulat d'immédiateté » dans l'effet des excitations extérieures sur le psychisme individuel, qui avait trouvé son expression la plus achevée dans la formule béhaviouriste « *stimulus*-réponse ». L'indice clé de l'activité est son caractère concret objectif ; pour le comprendre, L. s'appuie sur les idées de Hegel et du jeune Marx. La conscience est ce qui sert de médiation et régule l'activité du sujet. Elle a plusieurs dimensions. Dans sa structure se dégagent 3 composantes principales : le tissu sensible qui sert de matériau pour la construction d'une image subjective du monde, la signification, qui relie la conscience individuelle à l'expérience accumulée par la société ou à la mémoire sociale, et le sens individuel, qui exprime le lien de la conscience avec la vie réelle du sujet. Pour l'analyse de la personne, c'est encore l'activité qui apparaît comme le point de départ, ou plutôt le système des activités, qui actualise les relations variées du sujet au monde. C'est leur hiérarchie, ou plutôt la hiérarchie des motifs ou des sens qui donne la structure de la personne humaine. Dans les années 70, L. se tourne de nouveau vers les problèmes de la perception et du reflet psychique, utilisant en qualité de concept-clé celui d'image du monde derrière laquelle se trouve l'idée que l'image de la réalité, que nous percevons, est un *continuum*. Il est impossible de percevoir un objet du monde sans le percevoir dans l'intégralité de l'image du monde. C'est ce contexte en fin de compte qui oriente le processus de perception et de reconnais-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

sance. L. a créé son école en psychologie, ses travaux ont exercé une influence notable sur les philosophes, les pédagogues, les culturologues, et les spécialistes en diverses autres sciences humaines. En 1986 fut créée la Société internationale de recherches en théorie de l'activité.

Œuvres : *Razvitie pamâti*, M., 1931 ; *Vosstanovlenie dviženiâ*, M., 1945 (en collab.) ; *Problemy razvitiâ psihiki*, M., 1959 ; *Deâtel'nost'. Soznanie. Ličnost'*, M., 1975, 1977 ; *Izbr. psikhologičeskie proizv*. v 2 t., M., 1983 ; *Filosofiâ psikhologii*, M., 1994 ; *Lekcii po občej psikhologii*, M., 2000 ; *Stanovlenie psikhologii deâtel'nosti. Rannie raboty*, M., 2003.

Études : A. N. *Leont'ev i sovremmenaâ psikhologiâ*, M., 1983.

D. A. Léontiev, A. A. Léontiev / Trad. F. Lesourd

LÉONTIEV Constantin (1831, région de Kalouga-1891, Serguiev Posad) – philosophe, écrivain, polémiste. En 1850-1854, études à la faculté de médecine de l'Univ. de M. De 1854 à 1856, pendant la guerre de Crimée, médecin militaire. En 1863, L., qui était déjà l'auteur d'un certain nombre de nouvelles et de romans, parmi lesquels *Sous les tilleuls* [Podlipki] et *Dans mon pays* [V svoëm kraû], est nommé secrétaire au consulat de Russie en Crète, et il passera près de dix ans dans la diplomatie. C'est alors que se forment ses idées socio-philosophiques et ses sympathies politiques, son penchant pour le conservatisme et sa manière esthétique de percevoir le monde. En 1871 il traverse une profonde critique morale. Il abandonne la carrière diplomatique et décide de prendre la tonsure monastique. Dans cette perspective, il fait de longs séjours au Mont Athos, à Optino*, au monastère St Nicolas d'Ougrech, mais on lui « déconseille » de renoncer au monde, car il n'est « pas prêt » à laisser sans regrets la littérature et le journalisme. Ce n'est que juste avant sa mort, en 1891, qu'il prendra l'habit de moine. Un recueil d'articles paru en deux tomes en 1885-1886 sous le titre *Orient, Russie et monde slave* [Vostok, Rossiâ i slavânstvo] et qui reprend des textes donnés par lui à divers périodiques entre 1873 et 1883, le fait remarquer comme un penseur original. Dans le premier tome se trouvent ses *Réflexions et remarques sur les affaires d'Orient, gréco-bulgares et autres* [Rassuždeniâ i zametki po vostočnym delam, po greko-bolgarskim i t.d.] dans l'ordre de leur parution : « Le panslavisme et les Grecs » [Panslavizm i greki], « Le panslavisme sur le Mont Athos » [Panslavizm na Afone], « Byzantinisme et monde slave » [Vizantizm i slavânstvo], « Russes, Grecs et Slaves du sud » [Ruskie, greki i ûgoslavâne], « Mes souvenirs de Thrace » [Moi vospominaniâ o Frakii], « Le temple et l'église » [Hram i cerkov'], « Lettres d'un ermite » [Pis'ma otšel'nika], « Lettres sur les affaires d'Orient » [Pis'ma o vostočnyh delah]. Le second tome contient, selon les propres termes de L., « tout ce qui concerne les affaires intérieures de la Russie » : « Instruction et *Narodnost* » [Gramotnost' i narodnost'], « Kochelev et la commune paysanne » [Košelev i obĉina], « En quoi le libéralisme nous nuit et comment il s'y prend » [Čem i kak liberalizm nam vreden], « "Se rapprocher du peuple" : que faut-il entendre par là » [Kak nado ponimat' sbliženie s narodom], « Orthodoxie et catholicisme en Pologne » [Pravoslavie i katolicizm v Pol'še], « Monsieur Katkov et ses ennemis à la fête en l'honneur de Pouchkine » [G. Katkov i ego vragi na prazdnike Puškina], « La politique nationale, instrument de la révolution mondiale » [Plemennaâ politika kak orudie vsemirnoj revolûcii], « L'érémitisme, le monastère et le monde. Leur essence et leurs liens réciproques (Quatre lettres du Mont Athos) » [Otšel'ničestvo, monastyr' i mir. Ih sučnost' i vzaimnaâ svâz' (Četyre pis'ma s Afona)], « Père Clément Zederholm » [Otec Kliment Zedergol'm], etc. Autant de textes qui montrent bien l'ambition de leur auteur – unir une religiosité stricte à une

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

conception philosophique bien particulière, où les problèmes de la vie et de la mort, le ravissement devant la beauté du monde se conjuguent à l'espoir de voir la Russie créer une civilisation nouvelle. Il appelait sa doctrine « méthode de la vie réelle », et estimait que les idées philosophiques doivent correspondre à la façon dont la religion se représente le monde, au bon sens quotidien, aux exigences d'une science sans idées préconçues, ainsi qu'à une vision artistique du monde. L'idée centrale de sa philosophie, c'est un effort pour démontrer qu'il serait judicieux de réorienter la conscience humaine d'un optimisme eudémoniste vers une *Weltanschauung* pessimiste. La première chose, et la plus importante, à laquelle nous nous heurtons lorsque nous méditons sur les problèmes « éternels » qui sont habituellement considérés comme étant de la compétence de la philosophie et de la religion, c'est la toute-puissance du non-être, de la mort, la fragilité de la vie, dont les moments d'essor et de triomphe se changent inévitablement en destruction et oubli. L'homme doit songer que la terre n'est un havre que pour un instant, et que même dans sa vie terrestre il n'a aucun droit à prétendre au meilleur, car l'éthique et ses idéaux de perfectionnement indéfini sont loin des vérités de l'existence. La seule valeur ici-bas est la vie en tant que telle et ses manifestations supérieures – « les moments de tension extrême », l'intensité, l'éclat, les manifestations fortes de l'individualité. Elles atteignent leur point culminant dans les périodes où s'épanouit la forme – lorsqu'elle est porteuse d'une idée vitale de n'importe quel niveau de complexité (du non organique au social) –, et s'affaiblissent dès lors que ce point culminant est passé et que la forme, de manière funeste et inéluctable, commence à se désintégrer. Le moment de son expressivité la plus haute est ressenti par l'homme comme une perfection à sa manière, comme le beau. C'est pourquoi la beauté doit être reconnue comme le critère universel permettant d'évaluer les phénomènes du monde environnant. Plus il y a de gages de vitalité et de force, plus on est proche de la beauté et de la vérité de l'existence. Une autre hypostase du beau, c'est la variété des formes. Pour cette raison, dans la sphère socioculturelle, la valeur à reconnaître en priorité est la diversité des cultures nationales, leur dissemblance, qui apparaît au point le plus haut de leur épanouissement. Ainsi, L. apporte un complément essentiel à la théorie des types historico-culturels* de Danilevski*, complément qui comporte une coloration eschatologique : l'humanité est vivante tant que sont susceptibles de développement les cultures nationales originales. Aucun peuple, estime L., ne peut, dans l'histoire, prétendre être l'aune à laquelle mesurer les autres, et affirmer sa supériorité. Mais aucune nation non plus ne peut créer deux fois une civilisation unique : en traversant une période d'épanouissement culturel et historique, les peuples épuisent pour toujours les potentialités de leur développement et ferment aux autres la possibilité de se lancer dans la même direction. Dans l'article « Byzantinisme et monde slave » L. formule pour la première fois sa théorie de la « tri-unité du processus de développement ». Suivant en cela Danilevski, il part de l'idée que l'histoire est une succession de types historico-culturels, ou encore de civilisations, qui ont pour noyau le principe national. Actuellement c'est la culture romano-germanique qui domine la scène historique, mais les signes de sa décadence sont indéniables : affaiblissement des monarchies, perte d'influence de la religion, tendance générale à la démocratisation. L. voit là l'indice de la décomposition d'une structure traditionnelle restée intacte depuis mille ans, et cela dans les sphères les plus variées de la pensée et de la vie. Une culture en état de décomposition sera immanquablement remplacée par celle d'un autre peuple, porteur d'une autre « idée » structurante, plein d'énergie et disposant d'un État déjà consti-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tué. C'est la Russie qui, aux yeux de L., est cette entité historico-culturelle. Elle est plus jeune que l'Europe et elle vit selon les principes du byzantinisme : l'autocratie, l'orthodoxie, un idéal moral fondé sur le dégoût de tout ce qui est purement terrestre. Si la Russie sait rester fidèle à ces principes et les fortifier en elle, alors l'avenir lui appartient, et elle deviendra le centre d'un nouveau type historico-culturel, celui des Slaves de l'est. Avec la théorie de la « tri-unité du processus de développement » L. espère pouvoir déterminer à quel niveau historique se trouve telle ou telle nation, car les indices qui accompagnent le passage de la période initiale, celle de la « simplicité », vers la suivante, celle de « l'épanouissement dans la complexité », puis vers la période finale, celle de « la simplification, de l'éclectisme, du mélange » sont toujours de même type. Au début une formation nationale est amorphe : le pouvoir, la religion, l'art, la hiérarchie sociale n'y existent que sous une forme embryonnaire. À ce stade, toutes les nationalités sont presque impossibles à distinguer les unes des autres. Les traits caractéristiques du second stade sont la différenciation maximale des conditions sociales et des provinces, l'exercice du pouvoir par une monarchie et une Église fortes, la constitution des traditions et de la tradition, l'apparition de la science et de l'art. C'est bien le sommet et le but de l'existence historique, qui peut être atteint par tel ou tel peuple. Il ne préserve pas non plus des souffrances et du sentiment qu'une injustice est en train de s'accomplir, mais au moins c'est le stade de la « productivité culturelle », et de la « stabilité de l'État ». Le troisième et dernier stade est caractérisé par des signes de régression : « un brassage et un nivellement des conditions sociales », « une éducation uniforme », le passage d'un régime monarchique à un régime constitutionnel et démocratique, la perte d'influence de la religion, etc. À travers le prisme de cette « tri-unité du processus de développement », l'Europe apparaît aux yeux de L. comme un organisme vieilli sans retour, en décomposition. Ce qui l'attend dans le futur, c'est de décliner dans toutes les sphères de la vie, de souffrir de désordres sociaux, de croupir dans les médiocres vertus et bonheurs petit-bourgeois. À l'origine, L. partageait les espoirs de Danilevski sur la création, chez les Slaves de l'est, d'un nouveau type historico-culturel qui aurait la Russie pour chef de file. La Russie était devenue un État constitué après les pays occidentaux, et n'avait atteint son épanouissement que sous Catherine II*, quand l'absolutisme avait acquis une autorité et une force jamais vues jusqu'alors, que la noblesse était devenue un état à part entière, et que pour la première fois les arts étaient florissants. Le renforcement de ses assises historiques « byzantines », l'isolement par rapport aux pernicieux processus de décomposition qui affectent l'Europe, tels étaient les moyens de la retenir le plus longtemps possible au stade de l'édification, sur les plans culturel et historique. Avec le temps, L. perdit de plus en plus ses illusions sur la possibilité de créer en Russie une nouvelle civilisation en union avec le monde slave. Un rapprochement avec les peuples slaves serait fatal à la Russie, et à plus forte raison une fusion avec eux, car cela la conduirait à la perte de son identité et par là au non-être. Les autres peuples slaves sont à ce point gagnés à la démocratie, habités par les idées d'égalité, de constitution, et imprégnés d'athéisme que cela en fait des peuples vieillis avant l'heure. D'une façon générale, il voyait le XIXe s. comme une époque historique sans précédent, car l'influence des peuples les uns sur les autres acquiert un caractère global, le processus traditionnel de remplacement des types historico-culturels les uns par les autres est près de s'interrompre, ce qui est lourd de menaces, et présage « la fin du monde », des calamités jusque-là inconnues des hommes. L'Europe en train de sombrer attire dans ce processus de « simplification, d'éclectisme, de mé-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

lange » toutes les nations et nationalités, ce qui montre bien l'apparition de tendances générales funestes. Les gens ont l'esprit de plus en plus embrumé par l'idée de progrès, les séductions tout extérieures des améliorations techniques et des biens matériels qui tendent en fait à niveler plus vite encore, à mélanger, confondre tous les individus dans l'image du « bourgeois moyen » sans Dieu et sans visage, « idéal et outil de la destruction universelle ». La Russie peut prolonger son existence d'un ou deux siècles en qualité d'état original, si elle adopte les positions de « l'isolationnisme », c'est-à-dire si elle s'éloigne de l'Europe et des autres pays slaves, si elle se rapproche de l'Orient, si elle conserve ses institutions socio-politiques traditionnelles, si elle renforce en elle l'autocratie, la commune paysanne*, l'Église, la noblesse et l'inégalité propre à une société divisée en ordres, si elle entretient les dispositions mystico-religieuses de ses citoyens (même s'ils ne sont pas tous de la même confession). En revanche, si les tendances mondiales à la décomposition prennent le dessus en Russie, celle-ci sera alors capable d'accélérer encore la marche de l'humanité vers sa perte, et elle transformera sa mission historique, celle d'édifier une culture nouvelle, en Apocalypse de l'aveuglement socialiste généralisé et du désastre universel. L. voit dans « l'esprit bourgeois », la vulgarité, l'agitation continuelle et l'oubli des valeurs la cause de la décadence de la civilisation européenne, en même temps que ce qui fait approcher l'humanité de ces confins effrayants au-delà desquels il n'existera plus aucun type historico-culturel, mais un chaos, un miroitement incohérent de formations nationales et étatiques sans horizon historique, des catastrophes, des discordes, la confusion définitive « de tout avec tout », et le naufrage de l'humanité, apparaissant alors comme l'existence atomisée de formations politiques séparées et uniformes, fondées sur le laminage et la réunion mécanique des individus, désormais hors d'état de produire ni art, ni personnalités fortes, ni religions. Malgré sa propension à vouloir consolider les « assises », L. n'était pas un penseur religieux conforme. L'orthodoxie comme religion « de la peur et du salut » n'était pas pour lui la seule force salvatrice et tutélaire. N'importe quelle religion d'État pouvait assumer cette fonction de « culturogenèse » et d'organisation sociale – l'Islam, le catholicisme, et même les hérésies, qui redonnent aux membres d'une société des dispositions mystiques. Peu de temps avant sa mort, L. écrivait à Rozanov* qu'à son avis, même l'Évangile et son message universel pouvait avoir des conséquences analogues aux résultats du « progrès » moderne : effacer les distinctions historico-culturelles entre les peuples et uniformiser les individualités. On découvre dans la philosophie de L. deux centres de gravité d'importance égale : la culture, qui prend naissance dans les tréfonds d'une communauté socio-historique constituée en État, et l'homme, doté « des droits infinis que confère l'esprit incarné dans une personne ». L. a vu que les « principes » historiques qui avaient été ceux de la Russie étaient condamnés à disparaître, « insauvables », il a eu indirectement conscience de leur incompatibilité avec l'idéal de la « personne », susceptible d'opposer une résistance au destin catastrophique promis par l'histoire et prête à prendre sur elle le fardeau démesuré de l'édification historique. Il n'est pas rare qu'en L. le théoricien politique soit démenti par le penseur, l'artiste, l'homme, pour qui la valeur suprême est d'être une personne, de faire ce qui est juste et d'être entendu, d'être, qui que l'on soit, porteur d'une pensée fraîche et originale. Selon l'angle sous lequel on l'aborde, la pensée de L. peut prendre les traits d'une idéologie de type totalitaire, ou bien on peut voir en lui un précurseur de l'existentialisme*, avec ses principes de liberté absolue de l'esprit humain sur lequel les éléments déchaînés dans le monde n'ont aucune prise. La philosophie de L. renfer-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

mait encore d'autres idées antagonistes : un oubli religieux du monde d'ici-bas et l'exaltation des valeurs esthétiques, créations de l'esprit humain. Malgré tout l'attrait et l'originalité que présente sa pensée, il n'a pas eu de continuateurs directs. Cependant son influence sur le développement de certaines idées en Russie est significative. Vl. Soloviov*, Berdiaev*, Boulgakov*, Florenski* et d'autres encore ont trouvé dans sa doctrine des idées qui préfiguraient leurs propres constructions.

ŒUVRES : *Sobr. soč.* v 9 t., M., 1912-1913 ; *Vizantizm i slavânstvo*, in : *Rossiâ glazami russkogo*, SPb., 1991 ; *Cvetučaâ složnost'. Izbr. stat'i*, M., 1992 ; *Izbrannoe*, M., 1993 ; *Vostok, Rossiâ i slavânstvo. Filosofskaâ i političeskaâ publicistika. Duhovnaâ proza (1872-1891)*, M., 1996 ; en franç. : *Clément Zederholm, hiéromoine d'Optino*, éd. des Syrtes, 2005 ; *L'Européen moyen, idéal et outil de la destruction universelle*, L'Age d'Homme, 1999 ; *Écrits essentiels*, suivis de *Le Pigeon égyptien*, L'Age d'Homme, 2003.

ÉTUDES : Rozanov V. V., « Èstetičeskoe ponimanie istorii », in : *Russkij vestnik*, 1892, N° 1 ; du même auteur : « Teoriâ istoričeskogo progressa i upadka », *Ibid.*, N° 2, 3 ; Berdâev N. A., *Konstantin Leont'ev. Očerk iz istorii russkoj religioznoj mysli*, P., 1926 ; en franç. : *Constantin Léontiev, un penseur russe du XIXe siècle*, Berg international éd., 1993 ; Zenkovsky B., *Histoire…*, II, Chap. XII, 2-8 ; Ivask Û., *Konstantin Leont'ev (1831-1891). Žizn' i tvorčestvo*, Bern, Francfort/Main, 1974 ; *K. N. Leont'ev, Pro et contra* v 2 t., SPb., 2002 ; Kosik V. I., *Konstantin Leont'ev. Razmyšleniâ na slavânskuû temu*, M., 1997 ; Korol'kov A. A., *Proročestva Konstantina Leont'eva*, SPb., 1991 ; Gasparini E., *Le previsioni di Constantino Leont'ev*, Venezia, 1957 ; Thaden E. C., *Conservative Naturalism in Nineteenth Century. Russia*, Seattle, 1964 ; Sokologorsky I., « Principe byzantin et principe slave : la Russie et l'Europe selon Constantin Léontiev », in : *Istina*, 1999, Vol. 44, N° 1.

K. Léontiev : L. P. Avdeïeva / Trad. F. Lesourd
Vostok, Rossia i slavianstvo : L. P. Avdeïeva / Trad. J. Prébet
Synthèse : J. Prébet

LESSIÉVITCH Vladimir (1837, région de Poltava-1905, Kiev) – philosophe d'orientation positiviste, sociologue, polémiste. Après avoir achevé ses études au lycée de Kiev et à l'École du génie de SPb., il est envoyé en mission au Caucase. Dès sa sortie de l'Acad. de l'État-major général, il donne sa démission (1861). Installé dans son domaine du gouvernorat de Poltava, il y fonde une école destinée aux paysans, ce qui lui vaut un conflit avec l'administration locale. À la fin des années 60 il commence sa collaboration aux revues *Otiétchestvennye zapiski*, *Vestnik Evropy*, et autres. Ses liens avec le populisme* révolutionnaire lui valent d'être déporté en Sibérie (1879-1888). Revenu à SPb., il se rapproche de Mikhaïlovski*, devient l'un des principaux collaborateurs de la revue des populistes, *Rousskoïe bogatstvo*. L'œuvre de L. exerce une certaine influence sur les représentants de la pensée philosophique et sociologique russe de la fin du XIXe et du commencement du XXe s. (Mikhaïlovski, Grot*, Obolenski**, Bogdanov*, Struve*, Sorokine**, Gourvitch**, etc.). L'évolution intellectuelle de L. passe par deux étapes. Dans la première (en gros jusqu'à la fin des années 70), son activité philosophique, sous l'influence marquante des œuvres de Feuerbach, Lavrov* et surtout A. Comte, est centrée sur le souci de propager les idées du « premier » positivisme*, sur l'examen des rapports entre la science et la philosophie, sur la classification des sciences, sur l'analyse de la connaissance expérimentale comme phénomène (*Essais sur l'évolution de l'idée de progrès* [Očerki razvitiâ idei progressa], 1868 ; *Le positivisme après Comte* [Positivizm posle Konta], 1869 ; *Les productions récentes du positivisme* [Novejšaâ literatura positivizma], 1870, *Essai d'enquête critique sur les principes fondamentaux de la philosophie positive* [Opyt kritičeskogo issledovaniâ osnovonačal pozitivnoj filoso-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

fii], 1877, etc.). Considérant les doctrines théistes, idéalistes et matérialistes comme le produit de l'erreur entretenue par les époques antérieures (les âges théologiques et métaphysiques dans l'évolution de l'humanité), L. voit dans la philosophie positive le moyen de surmonter les inerties idéologiques, politiques et autres, bref, les stratifications culturelles qui déforment la science, et de parvenir au savoir pur. Ce sont là les prémisses de ce qui va pleinement se faire jour au cours de la deuxième étape de son parcours (*Lettres sur la philosophie scientifique* [Pis'ma o naučnoj filosofii], 1878, Études et essais [Ètûdy i očerki], 1886 ; *Que faut-il entendre par philosophie scientifique* [Čto takoe naučnaâ filosofiâ], 1891, *De Comte à Avenarius* [Ot Konta k Avenariusu], 1904, *L'empiriocriticisme, seul point de vue scientifique* [Èmpiriokriticizm kak edinstvennaâ naučnaâ točka zreniâ] 1909). Cette seconde étape est dominée par l'exigence de compléter le positivisme de Comte par « un principe critique », en entendant par là la réactualisation des idées du criticisme kantien, de l'idéalisme subjectif de Berkeley et Hume et l'élaboration d'une théorie de la connaissance appuyée sur l'empiriocriticisme*. L. développe la thèse suivant laquelle à la phase d'accumulation d'un certain nombre de représentations (résultat de la perception immédiate de la réalité, aspect psychologique de la connaissance) succède le processus de formation des concepts (point de départ de la pensée abstraite, aspect gnoséologique de la connaissance). Étant donné que les représentations gardent la trace des émotions et des sensations propres à l'homme, ce qui produit une altération du réel, la méthode scientifique a pour tâche de faire le tri entre elles et d'en retenir ce qui constitue le fait « pur ». Conservant un lien avec la réalité et entre eux, les concepts peuvent aller très avant dans le travail de différenciation, aboutir à un haut degré de généralisation dont les limites ont pour condition l'inventaire exhaustif des représentations référées à l'objet examiné et par la fidélité à la méthode scientifique. L. inclut dans le contenu des sciences les concepts particuliers et ce qui est le plus général dans celui de la philosophie, ce qui aboutit, à ses yeux, à unifier la science et la philosophie rassemblées dans un seul édifice qui forme un tout (philosophie scientifique) qui récapitule la somme des concepts distribués selon des niveaux variables de généralité et d'abstraction. Ainsi, selon L., la philosophie positive moderne, stimulant les forces créatrices de la conscience, arrachées à l'influence mortifère de la théologie et de la métaphysique, livre la théorie de « l'expérience pure », c'est-à-dire d'une expérience libérée de l'anthropomorphisme rivé à la sensibilité et à la seule pensée (les formes *a priori* de la conscience) comme de « toute construction fictive sans contenu ». La sociologie a pour objet, selon L., l'étude des phénomènes de la société en tant qu'ils sont soumis aux lois naturelles, et pour méthode l'observation, l'expérience, la comparaison. Si la statique sociale (une des deux parties de la sociologie) traite des conditions d'existence et d'organisation de la société, la dynamique sociale étudie, quant à elle, les lois qui président au fonctionnement de cette organisation. Le progrès social est fondé, pour L., sur le développement du savoir scientifique (des critères du progrès). Le cours de l'histoire humaine entendue comme l'évolution de l'activité de pensée est l'alternance de deux facteurs qui touchent la totalité des individus : l'état d'indécision (l'ignorance de la réalité) et celui d'adhésion résolue (la connaissance de cette même réalité), mais l'élément moteur qui détermine la compétition entre ces deux états reste la pulsion instinctive orientée vers la connaissance (visant à comprendre).

Œuvres : *Ètûdy i očerki*, SPb., 1886 ; *Èmpiriokriticizm kak edinstvennaâ naučnaâ točka zreniâ*, SPb., 1909 ; Sobr. soč. v 3 t., M., 1915-1917.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ÉTUDES : Kareev N., « Pamâti V. V. Leseviča », in : *Sovremennost'*, 1906, N° 1 ; Ganejzer E., « V. V. Lesevič v pis'mah i vospominaniah », in : *Golos minuvšego*, 1914, N° 8 ; Škurinov P. S., *Pozitivizm v Rossii XIX veka*, M., 1980.

V.N. Joukov / Trad. P. Caussat

LÉVITSKI Sergueï (1908, Libava-1983, Washington) – philosophe, écrivain, polémiste et historien de la littérature. Son père était officier dans la flotte russe. Après la révolution il réside avec ses parents dans les Pays Baltes. Études à l'Univ. Charles de Pr., où il suit l'enseignement de N. Losski*. En 1941 il accède au grade de docteur en philosophie pour sa thèse intitulée « Liberté et connaissance » [Svoboda i poznanie]. Durant la Seconde Guerre mondiale, il rejoint les rangs du Conseil National du Travail (NTS), organisation des solidaristes russes qui opérait clandestinement dans l'Europe occupée par les Allemands. Compté après la guerre au nombre des personnes déplacées, il se retrouve en Allemagne où paraît en 1947, aux éditions « Possev », son premier grand ouvrage *Fondements d'une vision organique du monde* [Osnovy organičeskogo mirovozzreniâ]. Il émigre en 1950 aux USA où il commence par enseigner la langue russe avant de devenir rédacteur à *Radio Liberté*. En 1958 les éditions « Possev » publient *La tragédie de la liberté* [Tragediâ svobody] (2e éd. photomécanique en 1984), avec une préface de Losski, qui loue en lui « un digne héritier de la voie ouverte en philosophie par Soloviov ». De 1965 à 1974 il enseigne la littérature et la philosophie russe à l'Univ. de Georgetown et après son départ en retraite il déploie une grande activité jusqu'à la fin de sa vie dans le domaine de l'histoire de la pensée philosophique et sociale russe. Il est considéré en Occident comme l'un des principaux idéologues du « solidarisme » russe, mouvement de pensée préoccupé par les questions sociales et philosophiques et adossé au programme politique du NTS, mais sans s'y enfermer. Les principes de base du courant de pensée solidariste se trouvent non seulement chez Vl. Soloviov* mais aussi chez A. Khomiakov* et Kiréievski*, chez les populistes*, dans les valeurs partagées par les théoriciens du *zemstvo*** et les adeptes de « l'enracinement* » qui ont œuvré à la fin du XIXe siècle et au commencement du XXe. S'il doit sans conteste beaucoup à la philosophie de Soloviov, on n'aura garde d'oublier qu'elle lui parvient enrichie des inflexions qui lui ont été apportées par S. et E. Troubetskoï* ainsi que par Frank*. Les vues développées par ces penseurs sont associées chez lui au personnalisme* de Losski. Soulignant l'importance du problème de la solidarité**, L. écrit : « L'affirmation qui voit dans la solidarité le facteur primordial de l'évolution peut susciter des objections liées au rôle puissant joué par les facteurs qui entraînent à la lutte. La lutte pour l'existence peut prétendre au rôle de phénomène fondamental du monde naturel autant que du monde social. « La guerre est père et maître de toutes choses », dit Héraclite. « La contradiction est l'âme de l'évolution » lui réplique en écho Hegel. Une telle manière de voir se trouve renforcée par l'ample diffusion des doctrines qui s'en inspirent : le darwinisme en biologie et le marxisme en sociologie, et on doit admettre sans hésiter que cette thèse contient une part notable de vérité. Si elle doit recevoir une restriction, c'est en ce qu'elle érige en absolu les faits de contradiction et de lutte, ce qui est caractéristique du marxisme. Car ce ne sont pas ces faits, pris en eux-mêmes, qui constituent les forces fondamentales de l'évolution » (Redlikh R., éd. : *S. A. Levickij, philosophe de la solidarité* [S. A. Levickij, filosof-solidarist], p. 16, cf. bibl.). Pour lui, « la possibilité de la lutte se fonde sur la solidarité, mais le contraire ne vaut pas », car « elle présuppose l'inclusion des parties en lutte dans une unité qui les enveloppe ». Si, par ex., la lutte des classes

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

acquiert « un caractère d'affrontement implacable », la société est menacée de passer d'une « totalité organique » à un « agrégat mécanique », ce qui conduit à son autodissolution, ou à la réduction des lois sociales aux lois de niveau inférieur, d'ordre biologique, à la substitution de celles-là par ces dernières. L'être social est, pour L., le domaine par excellence de l'être. Tout comme la vie psychique, on ne saurait le dériver de l'existence des organismes biologiques, bien qu'il s'appuie sur elle. Mais l'être social est irréductible au psychisme, bien qu'il possède ses traits psychiques propres, car nous avons affaire ici à l'action réciproque non seulement des personnes, mais aussi de groupes plus larges. Les actions réciproques du domaine social présentent des traits d'une exceptionnelle complexité. Dans la vie sociale opèrent des facteurs multiples d'une grande diversité, à commencer par les facteurs purement mécaniques, biologiques, psychologiques et en s'élevant jusqu'aux facteurs d'ordre spirituel. Il en résulte qu'une sociologie scientifique ne peut se fonder que sur une pluralité de facteurs, sans cesser d'être guidée par le souci de comprendre la vie sociale avant tout à partir d'elle-même, c'est-à-dire à partir des facteurs proprement sociaux (les actes sociaux et leurs protagonistes). Analysant les interrelations entre la société et la personne, L. écrit : « La personne est organiquement incluse dans la société qui est une totalité organique de type englobant, elle accepte de mettre une partie de son existence au service de la société. Coupé de cette inclusion dans la société, l'être même de la personne est amputé. La relation entre la personne et la société est par principe une relation de complémentarité réciproque et non d'affrontement qui ne saurait être atténué qu'au prix de compromis. Si, d'une part, la personne est une partie de la société, celle-ci est, d'autre part, en un sens bien plus profond, une partie de la personne » (*Ibid.*, p. 32). Impossible de faire l'économie, sur ce point, de la signification spécifique de la liberté qui en est comme le prisme à la fois social et philosophique à partir duquel peut être projeté l'ensemble des problèmes en suspens. Dans *La tragédie de la liberté*, L. voit en cette dernière « la chance et le risque de l'ouverture de l'humanité à des initiatives créatrices » et il procède à un examen détaillé des principes qui la « constituent » : liberté d'agir, liberté de choisir, liberté de vouloir. La liberté est, pour L., l'attribut imprescriptible aussi bien de la personne humaine, attribut décisif pour une détermination de la nature intérieure de son « moi », que de l'être en général. Mais si on n'entend la liberté qu'en un sens négatif, si on ne voit en elle que l'absence foncière de déterminisme, on sera forcé de reconnaître, écrit L., qu'il n'est pas d'être particulier quel qu'il soit qui puisse être libre à partir du moment où sont prises en compte les conditions auxquelles le soumettent le cours antérieur des événements tout autant que l'ensemble du monde. Une telle conception de la liberté « nous met, par conséquent, en présence d'un dilemme : soit la liberté est le propre du Seigneur Dieu qui a créé le monde par un acte purement arbitraire, soit elle est le propre du non-être » (*op. cit.*, 1958, p. 122). Il ne reste plus alors, selon L., « qu'une seule piste possible » : trouver ce qui est commun à l'être et au non-être. Cet élément commun ne peut être que le champ du possible. Suivant en cela les voies ouvertes par Soloviov, il assigne la sphère de la liberté à la catégorie de l'étant et non à celle de l'être. « La liberté, écrit-il, s'inscrit dans l'étant, non dans l'être ». L'être n'est libre que dans la mesure où « il peut être autre, en d'autres termes, la liberté précède l'être » (*Ibid.,* p. 125). Une part importante des autres travaux de L. porte sur l'analyse de tout ou partie des œuvres d'écrivains russes. Un des chapitres les plus consistants de ses *Essais d'histoire de la pensée russe* [Očerki istorii russkoj filosofskoj i obĉestvennoj mysli] (Francfort/Main,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

1968) est consacré à Dostoïevski* dans lequel il voit « le garant de la justification et de la renaissance de la culture russe » (p. 129). Dostoïevski et la philosophie russe ont en commun le même problème cardinal : la question du bien et du mal. Ce qui fait le trait d'union entre Dostoïevski et Soloviov, c'est, à ses yeux, avant tout l'attachement à une vision chrétienne du monde, dans une période où la majorité des intellectuels russes succombaient à la séduction du matérialisme et de l'athéisme. Parmi les écrivains du XXe s. qui ont retenu son attention, on relève A. Biély* et B. Pasternak. Voyant dans le premier « la figure la plus controversée et la plus brouillée de la littérature russe du XXe s. », il note cependant que « … son œuvre et la trajectoire de sa vie resteront longtemps encore un objet d'étude pour les historiens, les hommes de lettres, les philosophes. Inoubliable A. Biély ! S'il est difficile de l'aimer, rien n'empêche de l'estimer et d'en garder la mémoire » (*Grani*, 1965, N° 59, p. 167). Quant à Pasternak, son œuvre lui paraît confirmer le bien-fondé de la direction dans laquelle s'est engagée la philosophie russe et d'une manière générale l'ensemble de la pensée russe à partir de la fin du XIXe s. Selon les termes mêmes de L., « l'itinéraire de Pasternak décrit l'arc de cercle qui va du virtuose du langage et de l'art pur à l'art pénétré par la religion » (*Mosty*, 1959, N° 2, p. 229).

Œuvres : « Patriarh russkoj filosofii (k 70-letiû N.O. Losskogo) », in : *Grani*, 1960, N° 48 ; « Vospominaniâ o Losskom », *Ibid.*, 1977, N° 126 ; « B.P. Vyšeslavcev », *Ibid.*, 1965, N° 72 ; « Etûd o smerti », in : *Russkaâ mysl'*, Novembre 1967 ; « Seren Kirkegor », in : Posev, 1967, N° 43 ; « Martin Hajdegger », *Ibid.*, 1967, N° 45 ; « J. P. Sartr », *Ibid.* 1967, N° 46 ; « Karl Jaspers », *Ibid.* 1967, N° 47 ; *Tragediâ svobody*, Posev, 1958, M. 1995 ; *Očerki istorii russkoj filosofskoj i obcêstvennoj mysli*, Francfort/Main, 1968 ; *Očerki po istorii russkoj filosofii*, in : *Soč.*, M. 1996.

Études : Redlih R.N. (éd.), *S. A. Levickij – filosof-solidarist*, Francfort/Main, 1972 ; Kiselev A., prot., « Pamâti starogo druga », in : *Russkoe vozroždenie*, 1983, N° 21.

V. V. Sapov / Trad. P. Caussat

LIBÉRALISME – terme désignant ceux qui ont foi en un progrès obtenu par le biais de réformes et de transformations de l'organisation sociale. Quand il apparaît en Russie, à la toute fin du XVIIIe et dans le premier tiers du XIXe siècle, le L. n'y a pas de préhistoire. Dans son *Histoire du Libéralisme en Russie (1762-1914)* [Istoriâ liberalizma v Rossii], V. Léontovitch affirme que « le Libéralisme est un enfant de la culture de l'Europe occidentale », et qu'« en matière d'idéologie comme de pratique, le L. russe a bien souvent eu tendance à emprunter à l'extérieur » ; ce qui ne l'a pas empêché de prendre des traits originaux. Comme courant de pensée, le L. fonde sa théorie sur un système de représentations liées à une vision du monde bien spécifique. Mais il s'exprime aussi à travers certaines actions politiques, ce qui conduit à souligner le lien étroit entre L. théorique et pratique. Kavéline*, Tchitchérine* et S. Soloviov* ont présenté les premières études théoriques sur les modèles de la pensée libérale qui se développent en Russie. On ne saurait manquer de mentionner aussi Granovski* ; car même si ses travaux ne contiennent pas d'exposé systématique des questions théoriques posées par le L. et si, *a fortiori*, ils n'en modélisent pas non plus les conceptions, Granovski n'en est pas moins le précurseur du L. théorique en Russie. Dans la pensée russe, les idées libérales naissent et s'élaborent au sein du courant occidentaliste*. Par opposition, quand elle promeut, avec l'idée de « conciliarité » [sobornost]* (Khomiakov*), des idéaux collectivistes, nationaux et confessionnels (l'orthodoxie), l'école slavophile* se montre étrangère à l'individualisme, à l'esprit de liberté individuelle, et à la priorité que

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

celui-ci peut accorder à l'universalité des valeurs. En dépit des opinions fort diverses professées par les représentants de l'occidentalisme, c'est bien chez ces derniers que le L. a rencontré un accueil favorable. Russe ou non, le L. met au centre de sa réflexion la question de l'individu et de son statut dans l'organisation de la société et de l'État. Parmi les penseurs, y compris les Russes, nombreux sont ceux qui, sans nécessairement adhérer au L., ont développé une réflexion sur l'individu et sur sa liberté. Les différentes conceptions des libéraux découlent de leur rapport à la problématique du droit et d'un désir sincère de mettre pleinement en pratique la liberté individuelle de l'homme dans la société. Ce n'est pas un hasard si les idées libérales trouvent leur expression la plus adéquate chez un Kavéline, un S. Soloviov ou un Tchitchérine, qui sont les principaux représentants de ce qu'on nomme « l'école étatique » dans l'historiographie russe. Dans les réflexions caractéristiques de cette école, l'un des grands thèmes récurrents est l'étude du problème « État/individu ». L'attention particulière portée à la place de la personnalité individuelle dans l'histoire (très sensible chez Granovski aussi), ainsi que l'analyse des types de relations propres à l'État en Occident et en Russie ont – entre autres choses – contribué à l'approfondissement d'une problématique qui était inhérente au L. comme mode de pensée. Or c'est précisément l'étude d'une thématique relevant de la philosophie du droit et les tentatives faites pour répondre aux questions majeures de cette dernière qui font l'originalité du mode de pensée libéral. La pensée libérale russe, tout au moins à l'époque où elle fait son apparition dans les débats de société, se caractérise par son orientation nettement antidémocratique, par sa manière réflexe de prendre appui sur les principes du monarchisme (constitutionnaliste chez Tchitchérine), penchant qui prévalut longtemps chez les libéraux russes. La fin du XIXe siècle rendit sensible une tendance qui était nouvelle : l'adaptation progressive des mots d'ordre des libéraux aux programmes démocratiques (Milioukov* a mis ce phénomène en évidence). Finalement, les pratiques du L. russe récuseront complètement l'orientation monarchiste constitutionnaliste pour se rapprocher non seulement de celles des démocrates mais aussi des socialistes. Ceci sonne la fin du mouvement libéral russe en tant que courant de pensée. À ses débuts, le L. russe était animé par un conservatisme* vivace, ce qui est logique. Sans cela, la théorie libérale aurait marché sur un terrain mouvant : elle aurait risqué de se fondre complètement dans la multitude des courants progressistes, ou de devenir l'un des avatars de la pensée radicale. L'autre particularité du L. russe est liée au fait qu'à son apparition, la Russie connaissait encore le servage. Autrement dit, l'État ne garantissant pas les libertés civiques, les libertés politiques figuraient déjà au cœur même d'une pensée libérale naissante. À l'évidence, la situation politique et sociale de la Russie ne pouvait pas ne pas laisser son empreinte sur les théories et les programmes des jeunes libéraux russes. Cette situation se caractérisait aussi, à l'époque, par l'absence d'une base sociale solide qui eût été capable de porter l'idéologie libérale (le tiers-état étant trop peu développé). Dans la Russie de la fin du XIXe et du début du XXe siècle, c'est essentiellement dans le cours des recherches liées aux problématiques de la philosophie du droit (S. Soloviov, Petrajitski**, Novgorodtsev*, Kistiakovski**, Hessen*) que s'inscrit le développement de la pensée libérale et de ses théories. On notera la polémique engagée en 1897 par Tchitchérine et Soloviov dans la revue *Voprosy filosofii i psikhologii* à l'occasion de la publication de la *Justification du bien* [Opravdanie dobra]* de Vl. Soloviov*. Les questions au centre de ce débat étaient celles – fondamentales pour la pensée libérale – du libre arbitre et des relations entre le droit et la morale.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ŒUVRES : Granovskij T. N., *Lekcii po istorii srednevekov'â*, M., 1986 ; Kavelin K. D., *Naš umstvennyj stroj. Stat'i po filosofii russkoj istorii i kul'tury*, M., 1989 ; Cičerin B. N., *O narodnom predstavitel'stve*, M., 1899 ; du même auteur : *Nauka i religiâ*, M., 1901 ; du même auteur : *Voprosy politiki*, M., 1904 ; Struve P. B., *Patriotica. Politika, kul'tura, religiâ, socializm. sb. Statej za pât' let (1905-1910)*, SPb., 1911 ; du même auteur : *Dux i slovo : sb. statej*, P., 1981.

ÉTUDES : Leroy-Beaulieu A., *Les Catholiques libéraux, l'Église et le L.*, P., 1890 et *La Révolution et le Libéralisme*, P., 1890 ; Struve P. B., « Čičerin i ego obraĉenie k prošlomu », in : Struve P. B., *Na raznye temy (1893-1901), sb. statej*, SPb., 1902, p. 86-95 ; Iordanskij N. I., *Zemskij liberalism*, M., 1905 ; Veselovskij B. B., *Zemskie liberaly*, SPb., 1906 ; Karpovich M. M., « Two types of Russian liberalism : Maklakov and Miliukov », in : Simmons E. J. éd, *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought*, Harvard, 1955 ; Rozental' V. N., « Pervoe otkrytoe vystuplenie russkih liberalov v 1855-1856 gg. », in : *Istoriâ SSSR*, 1958, N° 2 ; Fisher G., *Russian Liberalism. From Gentry to Intelligentsia*, Harvard, 1958 ; Raeff M., « Some Reflections on Russian Liberalism », in : *Russian Review*, 1959, Vol. 18, No. 3, p. 218-230 ; Pipes R., *Struve : Liberal on the left, 1870-1905*, Cambridge (Mass.), 1970 ; Kitaev V. A., *Ot frondy k ohranitel'stvu. Iz istorii liberal'noj mysli 50-h-60-h gg. XIX v.*, M., 1972 ; Timberlake C. ed., *Essays on Russian Liberalism*, University of Missouri Press, 1972 ; Hamm M. F., « Liberalism and the Jewish question : the progressive bloc », *Russian Review*, XXXI, 2, 1972, p. 163-174 ; Rozental' V. N., « Russkij liberal 50-h gg. », in : *Revolûcionnaâ situaciâ v Rossii 1859-1861 gg.*, M., 1974, t. 6 ; Rosenberg, W.G., *Liberals in the Russian Revolution. The Constitutional Democratic Party, 1917-1921*, Princeton University Press, 1974 ; Aileen K., « "What is real is rational" : The political philosophy of B. N. Chicherin », in : *Cahiers du Monde Russe* (suiv. : *CMR*) 18/3 ; 1977 ; Pirumova N. M., *Zemskoe liberal'noe dviženie*, M., 1977 ; Pipes R., *Struve : Liberal on the right. 1905-1944*, Cambridge (Mass.), L., 1980 ; Walicki A., Legal philosophies of Russian liberalism, Oxford, 1967 ; Šelohaev V. V., *Kadety – glavnaâ partiâ liberal'noj buržuazii v bor'be s revolûciej 1905-1907 gg.*, M., 1983 ; Zor'kin V. D., *Čičerin*, M., 1984 ; Offord D., *Portraits of early Russian Liberals : a Study of the Thought of T. N. Granovsky, V. P. Botkin, P. V. Annenkov, A. V. Druzhinin and K. D. Kavelin*, Cambridge, 1985 ; Guillaume S., « Le Libéralisme allemand et le Libéralisme russe », in : *Dimensions du Libéralisme politique au XIXe s.* (coll.), Economica, 1985, p. 87-115 ; Sacillo K. F., *Russkij liberalizm nakanune revolûcii 1905-1907 gg.*, M., 1985 ; George M., « Liberal Opposition in Wartime Russia : A Case Study of the Town and Zemstvo Unions, 1914-1917 », *Slavonic & East European Review*, 65, N° 3, 1987 ; Kamenskij Z. A., *Timofej Nikolaevič Granovskij*, M., 1988 ; Avreh A., « Russkij buržuaznyj liberalizm : osobennosti istoričeskogo âvleniâ », in : *Voprosy istorii*, 1989, N° 2, p. 17-31 ; Shaw L., « "Clerical liberalism" in the Russian Orthodox Church : the Failure of Reform », in : *Sobornost'*, 1990, vol.12, N° 2, p. 157-164 ; Alafaev A. A., *Russkij liberalism na rubeže 70-80-h gg. XIX v.*, M., 1991 ; Valickij A., « Nravstvennost' i pravo v teoriâh russkih liberalov konca XIX-načala XX v. », in : *Voprosy filosofii*, 1991, N° 8 ; Cahall C. A., « Paul Miliukov and Liberal tactics », University of Oxford, 1991 ; Parker C., « Paul Vinogradoff, the delusions of Russian liberalism and the development of Russian studies in England », in : *Slavonic & East European Review*, 1991, N° 69, p. 40-59 ; Šelohaev V. V., *Ideologiâ i političeskaâ organizaciâ rossijskoj liberal'noj buržuazii 1907-1914 gg.*, M., 1991 ; Hamburg G. M., Boris *Chicherin and Early Russian Liberalism 1828-1866*, Stanford, 1992 ; Erygin A. N., *Vostok. Zapad. Rossiâ*, Rostov/Don, 1993 ; Novikova L. I., Sizemskaâ I. N., « Idejnye istoki russkogo liberalizma », in : *Obĉestvennye nauki i sovremennost'*, 1993, N° 3, p. 124-135 ; Višnevski È., *Liberal'naâ oppoziciâ v Rossii nakanune Pervoj miravo vojny*, M., 1994 ; Leontovič V. V., *Istoriâ liberalizma v Rossii 1762-1914*, M., 1995 ; Feretti M., « De l'engouement pour la liberté à l'apologie de l'autoritarisme : la métamorphose de l'intelligentsia démocratique russe : pour une archéologie de la pensée du libéralisme russe contemporain », in : *De Russie et d'ailleurs : feux croisés sur l'histoire : pour Marc Ferro*, I.E.S, 1995, p. 151-165 ; Sekirinskij S. S., Selohaev V. V., *Liberalizm v Rossii. Očerki istorii seredina XIX-načalo XX v.*, M., 1995 ; Breuillard S., « Pavel Nikolaevič Miljukov, de l'historien à

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

l'homme politique. Formation d'une pensée politique (1859-1905) » : Thèse de doctorat, Univ. de P. 1, 1996 ; Stockdale M. K., *Paul Miliukov and the quest for a liberal Russia, 1880-1918*, Cornell University Press, 1996 ; Pustarnakov V. F., Hudušina I. F. dir., *Liberalizm v Rossii*, M., 1996 ; Selohaev V. V., *Liberal'naâ model' pereustrojstva Rossii*, M., 1996 ; Pavlov D. B., Selohaev V. V. dir., *Rosskijskie liberaly : kadety i oktâbristy* (dokumenty, vospominaniâ, publicistika), M., 1996 ; Gogolevskij A.V., *Očerki istorii russkogo liberalizma*, SPb., 1996 ; « Rosskijskaâ istoričeskaâ tradiciâ i perspektivy liberal'nyh reform ». Kruglyj stol učenyh, in : *Obĉestvennye nauki i sovremennost'*, 1997, N° 6, p. 68-84 ; Sogrin V. V., « Liberalizm v Rossii : peripetii i perspektivy », *Ibid.*, 1997, N° 1 et *Liberalizm v Rossii*, M., 1997 ; Pivovarov Û. S., *Očerki istorii obĉestvenno-političeskoj mysli XIX-pervoj treti XX stoletiâ*, M., 1997, p. 124-147 ; Šelohaev V. V., « Russkij liberalizm kak istoriografičeskaâ i istoriosofskaâ problema », in : *Voprosy istorii*, 1998, N° 4, p. 26-42 ; *Russkij liberalizm : istoričeskie sud'by i perspektivy. Materialy meždunarodnoj konferencii,* M., 27-29/05/1998, M., 1999 ; Šelohaev V. V., « Liberal'naâ model' preobrazovaniâ Rossii načala XX veka », in : Zaslavskaâ T. I. (dir.), *Kto i kuda stremitsâ vesti Rossiû ? Aktory makro-, mezo- i mikrourovnej sovremennogo transformacionnogo processa*, M., 2001 ; *Liberal'nyj konservatizm : istoriâ i sovremennost', Materialy Vserossijskoj naučno-praktičeskoj konferencii*, Rostov-na-Donu 25-26/05/2000, M., 2001 ; Makušin A.V., Tribunskij P. A., *Pavel Nikolaevič Milûkov : trudy i dni*, Râzan', 2001 ; Šelohaev V. V. dir., *Liberal'noe dviženie v Rossii. 1902-1905 gg.*, M., 2001 ; Pajps R. (Pipes R.), *Struve. Biografiâ* v 2 t., M., 2001 ; Ûšenkova S. N. dir., *Postzapadnaâ civilizaciâ. Liberalizm : prošloe, nastoâĉee i buduĉee*, M., 2002 ; Cigliano G., *Liberalismo e Rivoluzione in Russia : Il 1905 nell'esperienza di M. M. Kovalevskij*, Naples, 2002 ; Zerdeva Û. A., « Russkij liberalizm v 1917 g. Po materialam periodičeskoj pečati », thèse, Samara, 2002 ; Gajda F. A., *Liberal´naâ oppoziciâ na putâh k vlasti (1914-vesna 1917 g.)*, M., 2003 et « Russian liberals on the road to revolution and power, 1914-1917 », *Russian Studies in History*, 41 (4), 2003 ; Kara-Murza A. A. dir., *Rossiiskii Liberalizm : idei i lûdi*, M., 2004 ; Budnickij O. V., Ganev R., « Russian liberalism in War and Revolution », in : *Explorations in Russian and Eurasian History*, Kritika 2004, vol. 5, N° 1 (numéro special), p. 149-168 ; Emmons T., « Liberation or Liberalism ? », *Ibid.* ; Shelokhaev V. V. (Šelohaev), « The Liberal Reform Model in Early Twentieth-Century Russia », in : *Russian Studies in History*, 2004, vol. 42, N° 4, p. 29-37 ; Muhamat'ânov R. R., « Istoriâ liberalizma do XX veka », in : *Vestnik TISBI*, 2006, N° 4 ; Shneider K., « Was There an "Early Russian Liberalism" ? Perspectives from Russian and Anglo-American Historiography », in : *Kritika*, 2006, vol.7, N° 4, p. 825-842 ; Tissier M., « Malaise dans la culture juridique libérale en Russie après 1905 », in : *Cahiers du Monde russe*, vol. 48, 2007, 2-3 ; Grandhaye J., « À l'aube du libéralisme en Russie : "l'idée libérale" chez les Décembristes (Les Décembristes et la Loi – Genèse d'un concept) », in : Martin S. dir., *Circulation des concepts entre Occident et Russie*, Lyon, 2008, http://institut-est-ouest.ens-lsh.fr/spip.php?rubrique69 ; Martin S., « Un libéral en terre d'autocratie : Boris Tchitchérine », et « Les Voix de la Russie et l'acte de naissance du libéralisme russe », *Ibid.* ; Goubina M., « Quelques aspects de l'essor du libéralisme en Russie au début du XIXe siècle », *Ibid.* ; Yevlampiev I.I., « Metaphysical Premises And Types Of Liberal Ideology : Liberalism As The End And Liberalism As The Way », http://www.bu.edu/wcp/Papers/Meta/MetaYevl.htm

V. I. Prilenski / Trad. C. Bricaire

LIKHOUDE (les frères) – Joannicius (1663, Céphalonie-1717, M.) et Sophronius (1652, Céphalonie-1730, M.) – propagateurs des humanités* dans l'enseignement religieux en Russie, fondateurs de l'École helléno-grecque de M. (rebaptisée Acad. slavo-gréco-latine* en 1775). *Leaders* du parti grec dans la théologie russe à la fin du XVIIe-début du XVIIIe s. Ils avaient reçu leur formation philosophique et théologique à Venise et à l'Univ. de Padoue. Au début des années 1780, il avait été décidé de fonder en Russie la première école supérieure, qui devait tenir à la fois de l'univ. occidentale et de l'acad. orthodoxe de théologie*. Leur tentative fut la première, en Russie, pour

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

organiser l'enseignement de la philosophie* sur le programme des univ. européennes. Elle ne se réalisa qu'en partie. En 1694 les L. furent écartés de l'enseignement à la suite d'intrigues politiques (inspirées par le patriarche de Jérusalem Dosithée) sans rapport avec leur autorité professionnelle. Les cours qu'ils donnèrent à M. – rhétorique, logique, et une partie de la physique, de même que la métaphysique et la psychologie qui ne trouvèrent pas d'auditeurs –, avaient été rédigés en Italie. Conformément à la tradition de l'Univ. de Padoue, l'enseignement dispensé ici était celui de la philosophie aristotélicienne dans l'interprétation d'Averroès, de St. Thomas d'Aquin, d'Avicenne et d'Al Fārābī. Les auteurs s'y réclament de la méthode rationaliste, qui envisage le monde comme un ensemble ordonné, dont la rationalité se révèle en n'importe lequel de ses points. La réalité effective y est présentée comme une hiérarchie de rationalités, édifiée au cours du processus de création, qui à son tour est conçu comme la révélation progressive des formes qui se trouvent en puissance dans la matière originelle. À la hiérarchie des rationalités du monde correspond celle des formes de la connaissance, dont la métaphysique est le degré le plus haut, réunissant en elle-même les dignités des sciences théorétiques, dont la philosophie fait partie et qui ont pour objet la recherche de la vérité, et celles des sciences pratiques, telles que la théologie, dont la visée est le bien. Dans son cours de physique, Sophronius affirmait, à la suite d'Al Fārābī, que dans la métaphysique se réalise la vocation suprême de l'acte de connaissance – la réunion avec « la pensée active », c'est-à-dire Dieu. Assimilant le rationalisme à l'humanisme, il présentait la raison, dans ses cours de rhétorique et de logique, comme ce qui fait que l'homme est homme. La carrière des L. en Russie avait commencé au moment où la polémique entre les hellénophiles de M. (tenants de l'orthodoxie byzantine traditionnelle) et les théologiens de la Russie de l'ouest (« modernistes » à leur manière, qui estimaient possible de prendre la culture occidentale comme référence) était devenue une véritable confrontation entre deux partis, le part grec et le parti latin. Les conceptions philosophiques de l'un et l'autre bord étaient au nombre des idées en lutte. En raison de leur culture et de leur qualification, les L. se trouvèrent à la tête du parti grec. Dans leurs traités de théologie polémique ils ont formulé les idées fondamentales de la scolastique philosophique orthodoxe. La première d'entre elles définit la philosophie comme une prémisse du christianisme, pouvant être, par conséquent, définie tout aussi bien négativement (préchrétienne et non chrétienne). En même temps, la dignité de la philosophie réside en ce que le christianisme a apporté une réponse aux questions qu'elle posait. La deuxième idée découvre la corrélation entre philosophie et théologie dans la vision du monde orthodoxe. Les termes dans lesquels L. la définit sont la théorie des « deux vérités ». Théologie et philosophie sont dans une relation d'interdépendance au même titre que la science pratique et la science théorétique. Le triomphe de l'une ne fait que confirmer la justesse de l'autre. Si la philosophie est le présupposé théorétique de la théologie, cette dernière est la philosophie ayant trouvé sa meilleure application pratique, dans laquelle, en se réalisant, elle dépasse ses propres principes. Dans la polémique qui les opposait aux théologiens de la Russie de l'ouest, les frères L. soulignaient la nécessité, pour l'orthodoxie, de séparer nettement la théologie et la philosophie en fonction de leur objet et de leur méthode. L'absence de séparation crée les conditions favorables au développement d'une culture chrétienne qui ne serait plus liée à l'intensification de l'expérience mystique et pourrait se réaliser en dehors de l'Église. L'objet de la théologie ne peut être que Dieu en Soi. Tout le reste, toutes les créatures,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

doivent être l'objet de la philosophie. La séparation mentionnée entraîne également la distinction de leurs méthodes. Si la base de la méthode philosophique est l'explication et la compréhension, celle de la théologie doit reposer sur le don particulier de la grâce – la contemplation et la vision spirituelle. Enfin, les frères L. ont formulé l'idée, fondamentale pour la scolastique orthodoxe, que les doctrines théologiques et philosophiques propres au christianisme occidental pouvaient être utilisées dans l'orthodoxie, lorsqu'elles ne sont pas en contradiction avec les dogmes orthodoxes. L'œuvre des frères L. en philosophie a mis un point final au retournement de vision du monde qui couvre tout le XVIIe s. russe, en résultat duquel elle a cessé d'être un mode de vie et une mise en œuvre de la vérité. Désormais elle était conçue comme une activité cognitive théorétique, s'exerçant selon des règles rigoureusement définies et de portée générale.

Œuvres : *Mečec duhovnyj*, Kazan', 1866 ; « Otvet Safroniâ Lihuda », in : *Istoriko-filosofskij ežegodnik 1993*, M., 1994.

Études : Pekarskij P. P., *Nauka i literatura v Rossii pri Petre Velikom*, SPb., 1862, I-II ; *Osten. Pamâtnik russkoj duhovnoj pis'mennosti XVII veka*, Kazan', 1865 ; Smirnov S. K., *Istoriâ Moskovskoj slavâno-greko-latinskoj akademii*, M., 1855 ; Smencovskij M. N., *Brat'â Lihudy*, SPb., 1899.

V. V. Arjanoukhine / Trad. F. Lesourd

LOBATCHEVSKI Nikolaï (1792, Nijni-Novgorod-1856, Kazan) – mathématicien, l'un des inventeurs de la géométrie non euclidienne. Diplômé en 1811 de l'Univ. de Kazan, il y enseigne à partir de 1812 l'arithmétique, l'algèbre, la géométrie, la trigonométrie, le calcul différentiel et intégral, la physique, l'astronomie. En 1816 il est nommé professeur extraordinaire**, puis en 1822 professeur ordinaire, en mathématiques pures. À partir de 1820 il est à six reprises élu doyen du département des sciences mathématiques et physiques, de 1827 à 1846 il est recteur de l'univ., de 1846 à 1855 il est l'assistant de l'administrateur des établissements d'enseignement pour l'Acad. de Kazan. C'est en 1826 qu'il a exposé sa « géométrie imaginaire » dans un traité intitulé *Exposé concis des principes de la géométrie avec une démonstration rigoureuse du théorème sur les parallèles* [Sžatoe izloženie načal geometrii so strogim dokazatel'stvom teoremy o parallel'nyh], qui fut ensuite inclus dans son ouvrage *Sur les principes de la géométrie* [O načalah geometrii], publié en 1829-30 dans le *Kazanski Vestnik*. Le mathématicien allemand K. F. Gauss, qui lui aussi, et même avant L., était arrivé à l'idée d'une géométrie non euclidienne, insista pour qu'il fût élu en 1842 membre correspondant de la Société Royale savante de Göttingen. La gloire vint à L. après sa mort, et le centenaire de sa naissance, qui fut célébré en 1893, fut marqué par une large diffusion de ses idées, et contribua à faire prendre conscience de l'influence que ses idées avaient exercée sur la philosophie russe. A. Vvedenski* nota que « la portée de ses travaux dépassait de loin les seules mathématiques, qu'ils avaient une importance encore plus grande pour ce domaine essentiel de la philosophie qu'est la théorie de la connaissance ». Si L. a été appelé le « Christophe Colomb » et le « Copernic » de la géométrie, c'est que ses constructions ont fait découvrir une manière complètement nouvelle d'envisager l'espace et ses propriétés. L'idée qui découle de sa découverte, selon laquelle les propriétés spatiales du monde matériel sont diverses, a stimulé les recherches ultérieures ; elles ont confirmé de façon éclatante l'idée de L. selon laquelle les propriétés géométriques de l'espace dépendent de sa nature physique. Ce qui est caractéristique de L., c'est l'orientation de ses travaux vers les recherches empiriques.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Il soulignait que la véracité des concepts géométriques ne peut être confirmée que par les expériences et les observations astronomiques : « Dans la nature, nous ne connaissons à proprement parler que le mouvement, sans lequel les impressions des sens sont impossibles… Tous les autres concepts, ceux de la géométrie par exemple, sont produits artificiellement par notre esprit, étant pris dans les propriétés du mouvement ; c'est pourquoi il n'existe pas pour nous d'espace en lui-même, à part ».

Œuvres : *Poln. sobr. soč.* v 5 t., M.-L., 1946-1951 ; *Tri sočineniâ po geometrii*, Gos. izd. tehniko-teoretičeskoj literatury, 1956.

Études : *Biografičeskij slovar' professorov i prepodavatelej Imp. Kazanskogo universiteta za sto let (1804-1904)*, Kazan', 1904, 1re partie ; Vasil'ev A. V., *Nikolaj Ivanovič Lobačevskij*, Kazan', 1894 (SPb., 1914, M., 1992) ; Zagoskin N. P., *Istoriâ Imp. Kazanskogo universiteta za pervye sto let ego sučestvovaniâ, 1804-1904*, Kazan, 1902, I ; Kagan V. F., *Lobačevskij*, M., L., 1948 ; *Materialy dlâ biografii N. I. Lobačevskogo*, M.-L., 1948 ; Kolesnikov M., *Lobačevskij (Žizn' zamečatel'nyh lûdej)*, Mol. Gvardiâ, 1965 ; *Istoriâ russkoj filosofii*, M., 2007, p. 361-363.

A. T. Pavlov / Trad. F. Lesourd

LOGIQUE (la pensée) – ayant connu en Russie un développement plus tardif qu'en Occident, elle a malgré tout donné des exemples d'innovations dans de nombreux domaines. Depuis le Xe s., époque où virent le jour les premières œuvres comportant des connaissances logiques (traduction de la 1re partie du traité de saint Jean Damascène, *La source de la connaissance*, intitulée « Dialectique », et exposant certaines idées d'Aristote, suivant les commentaires de Porphyre), jusqu'à la seconde moitié du XIXe s., la logique en Russie était essentiellement une matière d'école dans le système des autres disciplines philosophiques. Si l'on peut parler de son développement, c'est essentiellement en tant que recherche de procédés didactiques plus adéquats. Les judaïsants* (noms donné à des hérétiques installés à Novgorod en 1470) ont apporté des connaissances concernant les principaux concepts de la logique dans l'interprétation de Maimonide (1135-1204) et dans les exposés de Al Ghazâli et Al Fārābī. Kourbski* voyait la « philosophie extérieure », comprenant les principes de la logique, comme un élément indispensable de la culture chrétienne. Il traduisit le traité de Johann Spengenberg, *De syllogismo*, où étaient exposés les principes de l'enseignement logique. Avec la fondation de l'Acad. helléno-grecque (plus tard Acad. slavo-gréco-latine*), en 1685-1687 l'enseignement de la logique commence à prendre un caractère institutionnalisé. Sophronius Likhoude*, l'un des fondateurs de cette acad. faisait des cours sur Aristote et sa logique à partir des commentaires d'Al Fārābī. Pendant les années 1690, la logique est enseignée par Stéphane Iavorski** à l'Acad. Mohila de Kiev. L'univ. ouverte auprès de l'Acad. des sciences à SPb. (1725), comprenait une chaire de logique et de métaphysique, dont le titulaire était G.-B. Bilfinger. L. Euler traitait du jugement et du syllogisme dans ses *Lettres à une princesse allemande concernant certains sujets de la physique et de la philosophie*. Les *Lettres* avaient été écrites alors qu'il était à Berlin (1761), mais elles parurent lorsqu'il revint dans la capitale russe (la traduction russe [Pis'ma k germanskoj princesse o različnyh predmetah fiziki i filosofii] fut faite en 1796). Le premier professeur de l'Univ. de M. à avoir occupé la chaire de logique, métaphysique et philosophie pratique fut J.-G. Formann ; c'est Anitchkov** qui lui succéda en 1765, lui qui était l'auteur d'un ouvrage paru en 1770, *Traité des propriétés de la connaissance humaine et des moyens pour préserver les mortels de diverses erreurs* [Slovo o svojstvah poznaniâ čelovečeskogo i o sreds-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tvah, predohranâûĉih smertnogo ot raznyh zabluždenij]. Lomonossov* aborde diverses questions de logique dans son *Abrégé de rhétorique* [Kratkoe rukovodstvo k ritorike] (1744), et dans son *Abrégé d'éloquence* [Kratkoe rukovodstvo k krasnorečiû] (1748). Dans la 2e moitié du XVIIIe s., les manuels de logique se publient en nombre toujours croissant (Makari [Makarij] P., *Logique théorétique, recueillie auprès de différents auteurs et commodément ordonnée* [Logika feoretičeskaâ, sobrannaâ iz raznyh avtorov i udobnym porâdkom raspoložennaâ], M., 1759; Kozelski* [Kozel'skij] A. P., *Propositions philosophiques* [Filosofskie predloženiâ], SPb., 1768; Bolotov* [Bolotov] A. T., *Logique pour les enfants, rédigée à l'intention des jeunes russes* [Detskaâ logika, sočinënnaâ dlâ upotrebleniâ rossijskogo ûnošestva], M., 1787; Motchoulski [Močul'skij] I., *Logique et rhétorique à l'usage des nobles. Discours et chant, c'est-à-dire grammaire, rhétorique et poésie en diverses règles et exemples* [Logika i ritorika dlâ graždan. Slovesnoslovie i pesnopenie, to est' grammatika, ritorika i poèziâ v kratkih pravilah i primerah], M., 1789; Nikolski [Nikol'skij] N. A. *Logique et rhétorique, exposées de façon abrégée et aisément compréhensible à l'intention des enfants* [Logika i ritorika, kratkim i dlâ detskogo vozrasta udoboponâtnym obrazom raspoložennye], SPb., 1790; Rijski [Rižskij] I. S., *Discours de la raison ou philosophie de l'entendement, écrite à l'École des mines de Saint-Pétersbourg à l'intention des jeunes gens qui y font leurs études* [Umoslovie ili umstvennaâ filosofiâ, napisannaâ v Sankt-Peterburgskom gornom učiliĉe v pol'zu obučaâĉegosâ v nem ûnošestva], SPb., 1790, etc.). C'est la publication en russe de la *Logique* [Logika] de Baumeister (1760) et du livre de Wolff, *Pensées raisonnables sur les forces de la raison humaine et leur bon usage dans la recherche de la vérité, pour ceux qui l'aiment* [Razumnye mysli o silah čelovečeskogo razuma i ih ispravnom upotreblenii v poznanii pravdy, lûbitelâm onoj] (1765) qui eut une importance décisive pour le devenir de la logique en Russie. Estimant qu'une science se distingue avant tout par la force de ses démonstrations, Wolff introduisit en philosophie une tendance à l'organisation rigoureuse du matériau. De fait, toutes les œuvres russes concernant la logique se sont trouvées sous l'influence de Wolff (cf. Wolffianisme*). Les éditions allemandes originales étaient d'ailleurs largement utilisées. De 1806 à 1820, c'est presque chaque année que virent le jour des livres de logique (Bogdanov [Bogdanov] P., *Logique abrégée* [Kratkaâ logika], M., 1806; Loubkine [Lubkin] A. S., *Logique* [Logika], M., 1807; Motchoulski [Močul'skij] F., *Logique, rhétorique et poésie* [Logika, ritorika i poèziâ], Kharkov, 1811; Ivachkovski [Ivaškovskij] I., *Principes de la logique* [Načala logiki], SPb., 1814; Lodi [Lodij] P. D., *Leçons de logique, destinées à servir de guide pour accéder à la connaissance et distinguer le vrai du faux* [Logičeskie nastavleniâ, rulovodstvuûĉie k poznaniû i različeniû istinnogo ot ložnogo], SPb., 1815; Lioubotchinski [Lûbočinskij] L., *La logique ou l'apprentissage de l'intelligence* [Logika ili umoučenie], Kharkov, 1817; Talyzine [Talyzin] M., *Principes fondamentaux de la rhétorique et de la poésie avec en préambule une explication des règles de la logique* [Načal'nye osnovaniâ ritoriki i poèzii s predvaritel'nym ob"âsneniem logičeskih pravil], SPb., 1818, etc.). Lorsqu'en 1850, vint l'ordre du tsar de limiter l'enseignement de la philosophie à la logique et à la psychologie dans les univ. et le Lycée Richelieu, les cours « en ces matières » furent confiés aux professeurs de théologie. Le programme, en ce qui concerne la logique, fut établi à l'Acad. de théologie* de M., approuvé par un comité dépendant du Saint-Synode et expédié dans toutes les univ. Dans les faits, son contenu correspondait aux programmes en vigueur dans les univ. avant la « limitation », bien que la philosophie y fût mentionnée comme

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

« ramenant tout l'étant au Principe suprême et à la fin dernière de l'existence ». Ainsi, l'enseignement de la logique s'est poursuivi malgré tout dans les univ. russes aux heures les plus noires pour la philosophie. Le nouveau Statut des univ. qui fut promulgué en 1863, et le rétablissement de l'enseignement de la philosophie incitèrent les spécialistes à « refluer » des acad. de théologie (où les matières philosophiques étaient représentées de manière assez substantielle) vers les univ., ce qui d'une façon générale contribua à renforcer les chaires de philosophie et à élargir le spectre des matières enseignées. Les revues orthodoxes *Vera i razoum*, *Pravoslavny sobessédnik*, inséraient continuellement des articles ayant trait à la problématique logique. La création de la Société de psychologie de M.* (1885) et celle de la Société de philosophie de SPb. (1898), la fondation de la revue *Voprosy filosofii i psikhologii* (1889), favorisèrent les activités de la communauté philosophique (logiciens inclus). À la fin du XIXe s., en Russie, presque toutes les orientations de la pensée logique mondiale étaient représentées, et leur niveau correspondait au niveau général. On traduisait et publiait les ouvrages des logiciens occidentaux les plus avancés. Karinski** proposa une classification originale des déductions logiques (1800). Grot* envisagea une réforme de la logique (1882), qu'il présentait comme l'étude des opérations intellectuelles ; on tentait de donner une explication logique aux concepts scientifiques. À cette époque furent publiés les ouvrages de Vladislavlev** (1872), Troïtski* (1886) concernant l'histoire de la logique, ainsi que des travaux de premier plan dans le domaine de la logique mathématique (Poretski** et al.), qui revendiquaient une indépendance absolue par rapport à la philosophie, et d'autant plus à la psychologie. Pourtant, dans la p. l. russe de la fin du XIXe s. et du début du XXe, ce qui dominait, c'était le psychologisme et l'anthropologisme, d'après lesquels la logique devait analyser la pensée « réelle » et non étudier les conséquences, dans une optique normative, des lois logiques et des constructions contraignantes qui en découlaient. En d'autres termes, le psychologisme supposait que la logique est l'expression de l'activité de la pensée humaine et que les lois logiques, elles, se définissent par l'expérience, qui permet de connaître les objets, et qui dans sa démarche inclut inévitablement le sujet. Ces tendances freinaient le développement de la logique sous sa forme mathématique, mais d'un point de vue euristique elles se révélèrent parfois tout à fait fécondes. Ainsi au début du XXe s., époque où l'on peut parler d'épanouissement des recherches logiques avant la révolution, N. Vassiliev*, dans sa logique « imaginaire » (1910-1914), qui préfigurait la découverte de types de logiques extrêmement peu classiques (polysémique, para-non-contradictoire, polydimensionnelle), partait de motifs « psychologiques » expressément déclarés : il réfléchissait sur des mondes imaginaires comportant diverses organisations ontologiques, où les facultés sensorielles des sujets étaient déterminées par ces dernières, et impliquaient différents types de logiques – sans lois de (non) contradiction et du tiers exclu. Ce qui caractérise la logique en Russie au début du XXe s., ce n'est pas seulement la présence d'une communauté scientifique hautement qualifiée, dont les membres étaient en contact permanent avec leurs collègues occidentaux et développaient des idées tout à fait originales (ainsi A. Vvedenski* et Lapchine* qui mettaient en doute l'universalité de la loi de (non) contradiction), mais aussi qu'ils aient exploré le champ des recherches logiques dans son intégralité ; Povarnine** développait la logique des relations et celle de la controverse ; l'approche intuitionniste de la cognition formulée par N. Losski* s'exprimait également dans ses idées logiques ; Jakov* montrait un rapport évolutionniste à la logique ; Florenski* soulignait le carac-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tère antinomique (cf. Antinomisme*) de la connaissance, tout comme Vassiliev, qui avait annoncé (d'une façon d'ailleurs assez floue) les idées de la para-non-contradiction. Après la révolution d'Octobre et la réorganisation qui s'ensuivit dans l'enseignement, les facultés de lettres et histoire disparurent des univ., ce qui eut un retentissement négatif sur la situation de la p. l. De plus, les philosophes marxistes-léninistes, suivant dans une large mesure la tradition hégélienne, rattachaient, et même parfois identifiaient, la logique formelle à la métaphysique. C'est pourquoi dans les années 20-40, la logique se développa essentiellement dans le cadre des mathématiques. La logique mathématique de cette période comprend des découvertes fondamentales que l'on doit à A. Kolmogorov, V. Glivenko, I. Jégalkine, M. Cheïnfinkel, V. Chestakov, D. Botchvar, A. Markov et P. Novikov. Néanmoins les tentatives opiniâtres pour retrouver la dialectique partout, dans n'importe quelle science, dans un seul et unique cas eurent un résultat positif, bien que secondaire. La recherche d'une logique dialectique particulière propre à la science de la nature conduisit I. Orlov à l'idée d'une logique pertinente, construite sur une base non extensionnelle, mais intentionnelle, qu'il expose dans son seul article logique, publié dans la revue *Matématitcheski sbornik* (1928). S. Ianovskaïa, qui s'était activement employée durant les années 30, avec È. Kolman, à dénoncer l'idéalisme en mathématiques, déploya au cours des années 40 de grands efforts pour faire renaître les recherches logiques en URSS. C'est avec sa participation directe que fut créée une chaire de logique à la faculté de philosophie et une chaire de logique mathématique à la faculté de mécanique et mathématiques de l'Univ. de M. (1947). Une chaire de logique fut également ouverte à l'Univ. de Leningrad et un département de logique à l'Institut de philosophie de l'Acad. des sciences de l'URSS (1947). Ianovskaïa fut pour beaucoup dans la formation de logiciens hautement qualifiés. Asmous*, Popov** à l'Univ. de M., et Povarnine qui venait d'être réinvité à enseigner à l'Univ. de Leningrad (pour être malgré tout révoqué au bout de deux ans) commencèrent à faire des cours de logique et à former de jeunes doctorants. On réédita le manuel de logique de Tchelpanov*, de nouveaux manuels furent rédigés (par M. Strogovitch, Asmous, S. Vinogradov et al.). La logique eut le plus grand mal à s'implanter dans les univ. et les instituts pédagogiques soviétiques. Le rapport négatif des dialecticiens de stricte obédience à la logique formelle eut des conséquences sur le long terme (jusqu'au milieu des années 70), qui se manifestèrent dans la discussion périodiquement ravivée à propos des rapports entre logique dialectique et logique formelle, ce qui, après chaque nouvelle flambée, contribuait à créer une tension autour de la logique. B. Birioukov, E. Voïchvillo, D. Gorski, Zinoviev*, N. Kondakov, V. Smirnov**, N. Stiajkine, N. Popov, A. Plotnikov, I. Brodski, O. Serebriannikov et d'autres logiciens, dont la formation intervint après la guerre, ont eu de nombreux élèves qui travaillent actuellement dans les différents domaines de la logique (cf. Philosophie soviétique et post-soviétique*).

Études : Bažanov V. A., *Nikolaj Aleksandrovič Vasil'ev (1880-1940)*, M., 1988 ; du même auteur : *Prervannyj polët. Istoriâ universitetskoj filosofii i logiki v Rossii*, M., 1995 ; du même auteur : *Istoriâ logiki v Rossii i SSSR* (Konceptual'nyj kontekst universitetskoj filosofii), M., 2007 ; Birûkov B. V., « O sud'bah psikhologii i logiki v Rossii vremën "vojn i revolûcij" », in : *Vestnik Meždunarodnogo slavânskogo universiteta*, 1998, N° 4 ; Bočarov V. A., Vojšvillo E. K., Dragalin A. G., Smirnov V. A., « Nekotorye problemy razvitiâ logiki », in : *Voprosy filosofii*, 1979, N° 6 ; Vasil'ev N. A., *Voobražaemaâ logika*, M., 1989 ; *Izbrannye trudy russkih logikov XIX v.*, M., 1956 ; Karpenko A. S., « Logika v Rossii. 2-â pol. XX v. », in : *Voprosy filosofii*, 1999, N° 9 ; Kobzar' V. I., « Kafedra logiki Sankt-Peterburgskogo universiteta i istoriâ prepodava-

niâ logiki v Rossii », in : *Veče*, 1996, VII ; Kondakov N. I., « Iz istorii formal'noj logiki v Rossii v 50-80 gg. XIX v. », in : *Voprosy teorii poznaniâ i logiki*, M., 1960 ; Moskalenko F. Â, *Učenie ob induktivnyh vyvodah v istorii russkoj logiki*, Kiev, 1955 ; *Očerki po istorii logiki v Rossii*, M., 1962 ; Povarov G. N., Petrov A. E., « Russkie logičeskie mašiny », in : *Kibernetika i logika*, M., 1978 ; Primakovskij A. P., *Bibliografiâ po logike. Hronologičeskij ukazatel' proizv. po voprosam logiki, izdannyh na rus. âzyke v XVIII-XX vv*., M., 1955 ; Silakov A. V., Stâžkin N. I., *Kratkij očerk istorii obĉej i matematičeskoj logiki v Rossii*, M., 1962 ; Stâžkin N. I., *Formirovanie matematičeskoj logiki*, M., 1967 ; Ânovskaâ S. A., « Matematičeskaâ logika i osnovaniâ matematiki », in : *Matematika v SSSR za 40 let*, M., 1959 ; Anellis I., « Theology against Logic : The Origins of Logic in Old Russia », in : *History and Philosophy of Logic*, 1992, Vol. 13, N° 1 ; du même auteur : « Sof'ya Aleksandrovna Yanovskaja's contribution to logic and history of logic », in : *Modern Logic*, 1996, Vol. 6, N° 1 ; Bazhanov V. A., « The Imaginary Geometry of N. I. Lobatchevsky and the Imaginary Logic of N. A. Vasiliev », *Ibid.*, 1994, Vol. 4, N° 2 ; du même auteur, « Toward the Reconstruction of the Early History of Paraconsistent Logic : the Prerequisites of N. A. Vasiliev's Imaginary Logic », in : *Logique et Analyse*, 1998, Vol. 161-163 ; du même auteur : « The Origins ans Emergence of Non-Classical Logic in Russia (Nineteenth Century until the Turn of the Twentieth Century) », in : *Zwischen traditioneller und moderner Logik, Nichtklassische Ansatze*, Mentis-Verlag, Paderborn, 2001 ; Biryukov B. V., « Die Antizipation nichtklassischer Ideen durch Russische Logiker Ende des 19 und Anfang des 20 Jahrhunderts », *Ibid.* ; Cavaliere F., *La Logica formale in Unione Sovietica*, Firenze, 1990 ; Trakhtenbrot B. A., « In Memory of S. A. Yanovskaya on the Centenary of her Birth », in : *Modern Logic*, 1997, Vol. 7, N° 2 ; Markine Vl., « Nikolaï Vassiliev : la logique non contradictoire d'un monde contradictoire », in : *La raison. Études sur la pensée russe*, Publ. de la Faculté de philosophie de l'Univ. Jean Moulin Lyon 3, Lyon, 2009.

V. A., Bajanov / Trad. F. Lesourd

LOGOS. Revue internationale annuelle de philosophie de la culture [*Logos. Meždunarodnyj ežegodnyj žurnal po filosofii kul'tury*] – revue philosophique, publiée de 1910 à 1913 par les soins de la maison d'édition « Mousaguète » [Musaget] (M.), et en 1914 par la Société d'édition M. O. Wolf (SPb.). Le comité de rédaction comprenait au départ Hessen*, Stépoune*, Metner, auxquels s'adjoignirent Iakovenko* en 1913 et Sezeman* en 1914. *L.* est la variante russe de la *Revue internationale pour une philosophie de la culture* dont l'initiative revient à un groupe d'étudiants allemands et russes de l'Univ. de Heidelberg qui décident, en 1910, de lancer une revue à vocation européenne consacrée aux problèmes de la culture. (De fait l'édition allemande – *Revue internationale pour une philosophie de la culture* – est immédiatement suivie d'une édition russe et, en 1914, d'une édition italienne). Voici le récit que fait Stépoune de l'acte inaugural : « Après avoir obtenu leurs diplômes, trois russes docteurs en philosophie – S. Hessen, N. Boubnov et moi – décidèrent, conjointement avec deux jeunes philosophes allemands… G. Mehlis et R. Kroner, de fonder une revue internationale qui paraîtrait en quatre ou cinq langues européennes… ». La séance décisive a lieu dans l'appartement de Rickert à Freiburg i. B. en présence de l'éditeur Siebeck et en compagnie de Mérejkovski et de Z. Hippius, invités surprise à cette réunion qui fut si chaleureuse que l'éditeur engagea immédiatement les procédures requises pour l'établissement du contrat (cf. F. Stépoune : *La face de la Russie et le visage de la révolution. Episodes de ma vie* 1884-1922 [Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution], p. 97 sq.). Ce qui donne l'élan à cette publication, c'est le sentiment aigu d'une crise de la culture européenne et l'espoir de voir advenir un « nouveau grand prêtre », dépositaire de valeurs éternelles et capable de réaliser la synthèse de l'existence humaine atomisée. L'édition russe, dont le premier numéro paraît en juin 1910, affiche son programme et ses visées dans l'éditorial, signé par Hessen et Stépoune. La

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

philosophie est, à leurs yeux, un savoir rationnel – « la fleur la plus fragile de l'esprit scientifique » et « un facteur pleinement autonome de la culture » dont le développement n'obéit qu'à des lois qui lui sont propres et qui est fondamentalement libre de toute influence extérieure à la philosophie. Insistant sur l'autonomie de la philosophie, ils n'entendent pas la couper de ce qui constitue l'« arrière-plan culturel commun », d'où un appel pressant à prendre appui sur les thèmes riches de matière offerts par la science, la vie sociale, l'art et la religion, enracinés dans le sol national et devant permettre de réaliser la tâche majeure qui consiste à surmonter l'émiettement de la vie et à produire la synthèse recherchée, « l'intégralité des thèmes que portent en elles l'éducation, la culture et la nationalité ». La philosophie sera alors, selon eux, pleinement nationale tout en acquérant de surcroît une valeur supranationale, de la même manière qu'au cours de l'histoire les systèmes philosophiques qui ont eu un rayonnement mondial sont demeurés en même temps profondément nationaux. C'est pourquoi *L.* ne se donnait pas pour but le développement d'une philosophie spécifiquement nationale, et sa position face à l'état passé et présent de la philosophie russe était fortement critique. Les auteurs de l'éditorial posent en principe que cette philosophie, dans son orientation religieuse (les slavophiles*, Vl. Soloviov*) et positiviste* (Mikhaïlovski*) manifeste clairement « qu'elle ignore le caractère désintéressé de l'esprit scientifique » et qu'elle dépend fortement de thèmes extra-philosophiques relevant de la vie et de la culture (de la politique, de la religion, etc.). Pleinement convaincus des riches potentialités philosophiques recélées par la culture russe, ils affirment qu'après s'être mise « de façon créatrice, à l'école » de ses maîtres européens, la philosophie nationale est promise à un grand avenir. Mettre la philosophie européenne à la disposition du lecteur russe et, d'autre part, élargir l'horizon culturel de l'Occident par une connaissance authentique de la culture russe sera fécond pour la philosophie en tant que telle. C'est cette perspective qui détermine le contenu des textes proposés par l'édition russe de la revue. Dans ses 8 livraisons (dont 3 sont doubles), on compte 62 articles dont 28 proviennent d'auteurs étrangers, principalement allemands. Les contributions de Rickert et de Simmel sont au nombre de 5; on en compte une de Husserl, de Windelband, de B. Croce, de Hartmann, de Natorp, etc. Parmi les auteurs russes figurent Iakovenko (8 articles), Stépoune, G. Lanz, N. Losski* (3 art.), Hessen (2 art.). Contribuent pour 1 article chacun Sezeman, P. Struve*, Frank*, Ilyine* entre autres. La revue comporte une section bibliographique et critique (120 recensions environ portant sur les œuvres de la philosophie classique aussi bien que sur la production philosophique contemporaine, russe et européenne). Les auteurs qui donnent le ton à la revue se réclament, pour asseoir leur projet, du criticisme dans sa version néokantienne, élargie à la méthode phénoménologique inaugurée par Husserl. On notera que le néokantisme, pour les auteurs de *L.*, offrait le moyen de surmonter la négation des valeurs religieuses nationales, tout en proposant une définition rigoureuse de ces dernières au sein du système de la culture, et fournissait un instrument permettant de structurer et de purifier la conscience philosophique. Sans se dérober à la problématique liée à une *Weltanschauung* générale et à une métaphysique, les auteurs de la revue étaient animés par le seul souci de lui donner une réponse d'ordre scientifique, sans sortir du cadre délimité par l'expérience immanente au processus de la connaissance. C'est pourquoi les thèmes qui retiennent leur attention consistent au premier chef à délimiter les différents domaines du champ culturel et à combattre le psychologisme en épistémologie (Iakovenko), à mettre en évidence la sphère de l'irra-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tionnel tout comme la possibilité de l'intégrer aux constructions rationnelles (Stépoune, Hessen), à déterminer la nature d'une connaissance objectale qui ne connaîtrait pas de rupture entre le sujet et l'objet, autrement dit, à déterminer la place et le rôle de l'intuition dans les processus d'appréhension de la réalité métaphysique. Tout en défendant l'autonomie de la philosophie, les auteurs de la revue divergent sur la manière d'en comprendre le contenu. Iakovenko et Stépoune proposent leurs propres conceptions ; le premier, un système pluraliste qui prend appui sur la méthode de l'intuitionnisme* critique et transcendantal ; le second, une des variantes de la philosophie de la vie qui a pour thème central la nature de l'acte créateur. Quant à Hessen et à Sezeman, ils étaient plutôt mus, durant toute l'existence de la revue, par le souci de populariser le kantisme et de rédiger des brochures destinées à traiter sur un mode concret les différents problèmes qu'il contient. L'entrée en scène de *L.* suscita une vive réaction de la part de l'un des principaux représentants de la philosophie religieuse russe, Ern* (« Quelques mots sur le *Logos*, sur la philosophie russe et sur l'exaltation de la science » [Nečto o Logose, russkoj filosofii i naučnosti]). Au rationalisme européen de *L.* , stigmatisé comme théorie de la « moyenne arithmétique de tous les esprits raisonnants », il oppose la philosophie, doctrine de la raison vivante de Dieu, et il accuse les responsables de la revue de se servir indûment du terme de *Logos*, réservé à un platonisme d'inspiration chrétienne. Cette attaque provoque une réaction de la part de Frank qui accuse Ern de « nationalisme philosophique ». Frank souligne la nature rationnelle du savoir philosophique en général, ce qui exclut toute opposition entre philosophie européenne et philosophie russe. Il note également que l'ontologisme*, revendiqué par Ern au bénéfice de la seule pensée russe, est présent lui aussi dans la philosophie occidentale au sein même du rationalisme. Les textes publiés par *L.* témoignent eux-mêmes d'une interpénétration du spiritualisme, de l'hégélianisme, du criticisme et de l'intuitionnisme. L'édition de la revue est relancée en 1925 à Pr. à l'initiative de Hessen, Stépoune et Iakovenko, mais un seul numéro voit le jour. L'éditorial reconnaît que l'ancienne édition péchait « par un esprit scolaire et didactique », que « l'hégémonie du savoir théorétique réduisait à l'excès le débat philosophique en ne posant que le problème de la connaissance de la seule réalité immédiate », alors que les formes du savoir ne sont « qu'un segment, que la part initiale, de la sphère idéale… qui embrasse les valeurs morales et esthétiques, les structures profondes du droit et de l'économie, l'expérience religieuse, bref, l'ensemble de cette « parure de la Divinité » qui constitue à la fois l'ordre du supra-individuel authentique et qui façonne le contenu le plus individuel de l'âme humaine ». La philosophie est désormais perçue comme « l'expérience spirituelle singulière » qui permet de pénétrer l'essence de l'être, située au-delà des limites de la connaissance. S'agissant de situer la signification de *L.*, il convient de noter le rôle d'éclaireur et d'instituteur qu'il a joué pour la société russe en la familiarisant avec les résultats les plus récents de la pensée occidentale et en créant un milieu extrêmement favorable à leur assimilation et à leur utilisation au bénéfice de leurs constructions propres. Ainsi ont été créées les conditions qui ont permis l'application de la méthode phénoménologique chez Vycheslavtsev*, Ilyine, Stépoune et qui ont même rendu possible la formation d'une orientation phénoménologique de la pensée russe (Chpet*, Iakovenko). *L.* a participé par ailleurs au mouvement général de la pensée russe qui la porte à faire la synthèse des différents courants philosophiques dans le but de parvenir à asseoir « la philosophie sur des bases concrètes, ce qui s'est exprimé dans l'ambition de comprendre et de

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

traduire philosophiquement l'expérience vivante », et à répondre « à la dimension métaphysique de la philosophie, qui s'est exprimée dans l'effort déployé pour approcher l'Étant absolu » (Iakovenko, *Trente ans de philosophie russe, 1900-1929* [Tridcat' let russkoj filosofii], p. 90).

ÉTUDES : Frank S. L., « O nacionalizme v filosofii », in : *Russkaâ mysl*, 1910, N° 9 ; Ern V. F. « Nečto o Logose, russkoj filosofii i naučnosti. Po povodu žurnala Logos », in : *Moskovskij eženedel'nik*, 1910, N° 29-32 ; Stepun F., *Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution*, München, 1961 ; Âkovenko B. V., « Ed. Gusserl' i russkaâ filosofiâ », in : *Stupeni. Filos. žurn.*, 1991, N° 3 ; « Tridcat' let russkoj filosofii », in : *Filosofskie nauki*, 1991, N° 10 ; Bezrodnij M. V., « Iz istorii russkogo neokantianstva (žurnal Logos i ego redaktory) », in : *Lica. Biografičeskij al'manah*, M. , SPb., 1992, N° 1 ; Ermičev A. A., « O samoopredelenii filosofii v russkom duhovnom renessanse », in : *Vestnik S.-Peterburgskogo un-ta*, Ser. 6, 1993, Vyp. 3.

A. A. Ermitchev / P. Caussat

LOMONOSSOV Mikhaïl (1711, village de Denissovka, province d'Arkhangelsk-1765, SPb.). Savant d'envergure encyclopédique, fondateur de l'enseignement profane de la philosophie (cf. Enseignement de la philosophie*) en Russie, réformateur de la langue et de la littérature russes. Études à l'Acad. slavo-greco-latine* et à l'Univ. de Marburg, où il suivit les cours de Ch. Wolff (cf. Wolffianisme*). L'œuvre de L. est extrêmement variée, on lui doit surtout des travaux qui ont fait avancer la physique et la chimie. Il a contribué également au développement de la philologie, de l'histoire et de la poésie russes. C'est à L. que remonte la tradition du réalisme philosophique d'origine scientifique en Russie. Dans son ouvrage *Des strates de la terre* [O sloâh zemnyh], il envisage l'éventualité d'une évolution au sein du monde végétal et du monde animal, et il pointe la nécessité d'étudier les changements à l'œuvre dans la nature. En 1748, dans une lettre à Euler, il énonce la loi de la conservation de la matière et du mouvement. Au fondement de l'explication des phénomènes naturels L. place les transformations de la matière, constituée de minuscules particules, ou « éléments » (les atomes), réunies en « corpuscules » (les molécules). En étendant au domaine de la chimie les conceptions atomistes L. pose par là même les bases de la chimie moderne. Les propriétés fondamentales de la matière sont, d'après lui, l'étendue, la force d'inertie, la forme, l'impénétrabilité et le déplacement de caractère mécanique. L. estime que le « mouvement premier » a une existence éternelle (*Du poids des corps et de l'éternité du mouvement premier*, [O tâžesti tel i ob izvečnosti pervičnogo dviženiâ], 1748). Le fondement rationnel de cette représentation atomiste du monde n'entrait pas selon lui en contradiction avec la foi religieuse : « une philosophie qui par sa méthode s'appuie sur les atomes » ne nie pas « le Dieu créateur », « moteur tout-puissant ». Il n'existe aucun autre principe « qui puisse plus clairement et plus pleinement expliquer quelle est l'essence de la matière et du mouvement universel » (*Œuvres philosophiques choisies* [Izbr. filos. proizv.], M., 1950, p. 93). Accordant à l'expérience un grand rôle dans la connaissance, L., en même temps, posait que seule la combinaison des méthodes empiriques et des généralisations théoriques pouvait conduire à la vérité. L. fut le fondateur d'une science nouvelle, la chimie physique ; le premier, il établit que Vénus est entourée d'une atmosphère, le premier il introduisit en chimie l'analyse quantitative comme méthode de recherche, etc. Il a beaucoup fait pour promouvoir l'étude géologique et géographique du territoire russe, on lui doit aussi la mise sur pied de la métallurgie et de la

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

fabrication de porcelaine dans ce pays. Cofondateur avec I. Chouvalov de l'Univ. de M. en 1755, L. forma une pléiade de savants qui contribuèrent au développement en Russie des sciences naturelles et de la philosophie. Pour L., l'univ. devait être divisée en trois facultés : droit, médecine et philosophie. Dans cette dernière seraient enseignées la philosophie (logique, métaphysique, morale), la physique, l'éloquence, la poésie et l'histoire (lettre à Chouvalov, 1754). Les ouvrages de L. et ses projets pour l'instruction publique présentent une conception purement laïque de la philosophie. Élaborée sur le modèle scientifique, celle-ci se distingue de la religion par son domaine d'étude et sa méthodologie : « La vérité et la foi sont sœurs… elles ne peuvent jamais entrer en conflit » (*Ibid.*, p. 356). Cependant « philosopher librement », c'est se laisser gagner par le doute, alors que « la foi chrétienne ne saurait être mise en question ». Dans « la république des sciences » règne la pensée critique, incompatible avec le dogme. Ici chacun est libre d'« étudier selon son choix et sa fantaisie ». Affirmant la grandeur de Platon, Aristote et Socrate, L., en même temps, ne dénie pas « aux autres philosophes » le droit de « débattre de la vérité », et il reconnaît pleinement la valeur de Descartes, Leibniz et Locke. Selon L., on ne peut améliorer une société que par l'instruction, le perfectionnement des mœurs et des formes instituées de la vie sociale (c'est-à-dire, pour la Russie, de l'autocratie). C'est précisément grâce à l'autocratie que la Russie « est devenue plus forte, plus nombreuse, qu'elle s'est affermie, est devenue illustre ». L. voyait l'histoire comme un processus organique, au cours duquel toute phase antérieure est liée à la suivante. L'histoire n'est pas « un récit inventé », mais l'étude digne de foi, appuyée sur des sources concrètes, de ce qu'ont vécu « nos aïeux », faisant intervenir l'examen de manuscrits, de documents historiques et géographiques, la statistique, la démographie, etc. Les concepts historiques et philosophiques sont pour L. le reflet des changements qui affectent le monde, d'où la nécessité de les réexaminer périodiquement. L'histoire de la connaissance est jusqu'à un certain point celle de la formation des concepts. Ils ont tout d'abord pris naissance dans la mythologie, puis dans la religion, dans la philosophie et dans la science. C'est ainsi que le zoroastrisme a prêté aux concepts « une certaine force secrète, venant des étoiles et agissant dans les êtres terrestres ». La querelle médiévale entre nominalistes et réalistes enseigne, L. l'affirme, que l'on doit forger les concepts non seulement en apprenant à connaître certains noms, les appellations des choses et de leurs qualités, mais en recourant à la « combinaison » des noms provenant des « choses et actions authentiques » aussi bien que des « idées qui les représentent ». La complexité ici « ne réside pas dans la différence entre les langages, mais dans la différence d'époques », c'est-à-dire que la pertinence et la précision dans l'emploi des concepts sont déterminées par le niveau général de la culture, de la science et de la philosophie, atteint à un moment donné. Dans sa *Grammaire russe* [Rossijskaâ grammatika] (1755) L. montre que la langue russe, qui unit « la grandeur de l'espagnol, la vivacité du français, la robustesse de l'allemand, la douceur de l'italien et par dessus tout la richesse et la puissante concision du grec et du latin », est tout autant qu'une autre apte à rendre « les intuitions et les raisonnements les plus subtils des philosophes ». La philosophie du langage est très liée chez L. à sa théorie de la connaissance. Pour lui, il y a des concepts ou des idées simples comme il y en a de complexes. Par ex., le concept de « nuit » est simple. Mais l'idée que les hommes, la nuit, « se reposent leurs travaux » est complexe car elle comporte les idées de nuit, d'hommes, de travaux et de repos. Les idées, ensuite, se subdivisent en

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

idées premières, deuxièmes et troisièmes. L'art de manier les concepts, c'est la capacité à se passer des degrés intermédiaires (par exemple d'une idée « deuxième » pour passer directement à une idée « troisième »). Ainsi, on peut laisser de côté les « propriétés matérielles » et arriver à un plus haut degré d'abstraction. L'essence même de la connaissance est de prendre en compte la variété qualitative des idées et ne pas sauter « sans discernement » d'un concept à un autre. C'est également en cela que réside le mécanisme qui met en relation l'expérience et l'hypothèse. La connaissance scientifique pour L. est une sorte d'idéal : une activité utile, belle, et qui élève l'homme. L'optimisme rationaliste de L. s'exprime avec une force particulière dans son ouvrage *De l'utilité de la chimie* [O pol'ze himii] (1751). Cet hymne plein d'originalité à la science et à l'« art » (qui est aussi une forme de la connaissance) prend les proportions d'un hymne au commerce, à la navigation, à la métallurgie, etc. L'influence exercée par L. sur le développement en Russie du savoir scientifique et philosophique est reconnue par tous, depuis Pouchkine* qui le nomma « la première université russe », ou Biélinski*, qui le comparait à Pierre le Grand, jusqu'à Chpet* (« le premier savant russe au sens européen ») et à Zenkovski* (« L. fut un penseur génial dont l'enseignement et les découvertes étaient très en avance sur son temps »).

Œuvres : *Poln. sobr. soč.* v 11 t., M.-L., 1950-1983 ; *Izbr. filos. proizv.*, M., 1950 ; *Izbr. proizv.*, L., 1986.

Études : *Istoriâ russkoj mysli v Moskovskom universitete*, M., 1982 ; Utkina N. F., *Estestvennonaučnyj materializm v Rossii XVIII v.*, M., 1971 ; Škurinov P. S., *Filosofiâ Rossii XVIII veka*, M., 1992 ; *Istoriâ russkoj filosofii*, réd. M. Maslin, M., 2007, p. 75-80 ; Walicki A., *A History of Russian Thought from Enlightenment to Marxism*, Stanford, 1979 ; Marker G., *Publishing, Printing and the Origins of Intellectual Life in Russia 1700-1800*, Princeton, 1985.

M. A. Masline / Trad. J. Prébet

LOPATINE Lev (1855, M.-1920, M.) – philosophe, très engagé dans la vie de la société. S'inscrit, en 1875, à la faculté d'histoire de la philosophie de l'Univ. de M. où il exerce son activité sa vie durant. *Privat-docent*** en 1885, professeur extraordinaire en 1892, tout en assurant un enseignement d'histoire de la philosophie dans les lycées et aux Cours supérieurs féminins**. Codirecteur en 1894 de la revue *Voprosy filosofii i psikhologii**. Président en 1899 de la Société de psychologie de M.*. Il publie ses premiers articles « Savoir expérimental et philosophie » [Opytnoe znanie i filosofiâ] et « Foi et savoir » [Vera i razum] dans la revue *Rousskaïa mysl* ; ces articles, repris dans la 1re partie de l'ouvrage « Les tâches positives de la philosophie » [Položitel'nye zadači filosofii] (1886), sont présentés comme thèse de magistère**, la 2e partie servant, quant à elle, à la soutenance de la thèse de doctorat (1891). L. publie un grand nombre d'articles comme par exemple « La conception scientifique du monde et la philosophie » [Naučnoe mirovozzrenie i filosofiâ] (1903), « Le spiritualisme comme système moniste de philosophie » [Spiritualizm kak monističeskaâ sistema filosofii] (1912), et des ouvrages parmi lesquels : *La question du libre arbitre* [Vopros o svobode voli] (1889), *Critique des principes empiriques de la moralité* [Kritika èmpiričeskih načal nravstvennosti] (1890), *Le présent et le futur de la philosophie* [Nastoâĉee i buduĉee filosofii] (1910), etc. L. est considéré à juste titre comme l'un des fondateurs du personnalisme* dans la philosophie russe. C'est l'état de crise dans lequel, à ses yeux, se trouve plongée la philosophie contemporaine qui lui a fourni l'impulsion première pour proposer une conception philosophique originale. Pour L., la philosophie, à la fin du

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

XIXe s., est devenue dogmatique pour avoir renoncé au labeur analytique de l'entendement ; ayant perdu la capacité de poser et de résoudre les problèmes ontologiques dans leur globalité, elle s'est déchargée de ces fonctions sur la science, élevée dès lors au rang de savoir absolument digne de créance. Ce qui a abouti à propager dans toutes les sphères de l'être le modèle, propre aux sciences de la nature, d'un ordre régi par la loi et à donner une image déformée de l'homme et du monde. Une telle situation est due en grande partie à « la démesure des exigences à l'endroit de la métaphysique, telles qu'elles ont été instillées dans la conscience commune par la philosophie allemande » (*Les tâches positives de la philosophie*, 1re partie, p. 3), à l'invasion non discutée par la pensée abstraite de domaines de l'être qui ne sont pas de sa compétence, à la tentative de les soumettre au dictat de la formalité logique. Le caractère unilatéral des constructions édifiées par Schelling et par Hegel a, aux yeux de L., profondément affecté l'ensemble de la métaphysique qui s'est trouvée frappée d'ostracisme. Les théories philosophiques ultérieures ont eu une prédilection marquée pour la gnoséologie, condamnant du même coup à l'oubli l'objet de la métaphysique et la méthode spéculative. Et l'entreprise menée par A. Comte et ses disciples n'a pas peu contribué à un tel résultat. L. considère qu'il a pour mission de restaurer les traditions d'une philosophie de l'ontologisme* qui sonde « les notions et les principes les plus généraux et les plus fondamentaux de notre vision du monde » (« Axiomes de la philosophie » [Aksiomy filosofii], p. 352, cf. bibl.). La tâche qui incombe en propre à la philosophie consiste, selon les termes de L., à édifier « le système du spiritualisme concret » ou « spiritualisme moniste », en entendant par monisme l'homogénéité interne du monde et l'unité de ce dont il provient, c'est-à-dire l'unité « de la racine fondatrice ou de la force qui fait tenir ensemble la vivante diversité de l'étant » (« Monisme et pluralisme » [Monizm i plûralizm], p. 76, cf. bibl.). Pour L., l'homme a la capacité de penser le réel qui l'environne en utilisant l'une au moins des trois notions dotées d'un très haut niveau de généralité : l'esprit, la matérialité et l'essence en elle-même inconcevable. Jugeant l'agnosticisme inconsistant et refusant le matérialisme, doctrine qui, à ses yeux, postule une interprétation dualiste de la réalité, L. pense qu'une description adéquate du réel donné passe par « la reconnaissance de l'esprit posé comme l'étant véritable » (« Le spiritualisme comme système moniste de philosophie », p. 437). Le spiritualisme répond seul, alors, à l'exigence du monisme et il est seul à même de percevoir et de décrire adéquatement le donné originaire et non arbitraire qu'est pour l'homme son esprit, son « moi » pensant et conscient. C'est justement cette capacité d'apercevoir le caractère singulier des états psychiques de l'individu et de résoudre la question de « leurs fondements transcendants » qui doit, pour L., servir de critère permettant de porter un jugement sur la valeur de toutes les théories métaphysiques. Les inférences qui nous font conclure à la réalité de notre « moi » ont toutefois la même nécessité que les jugements qui nous conduisent à reconnaître l'existence de « la conscience d'autrui ». Évitant le danger du solipsisme, le spiritualisme permet d'étendre au monde entier le « présupposé transcendant » qui concerne la spiritualité interne des êtres qui nous sont extérieurs. Il en découle que la nature présente elle aussi une vie subjective immanente, car « dans un monde véritablement un ce qui est fondamental pour nous doit être fondamental également pour toutes les autres formes de la création » (*Ibid.*, p. 459). On attendrait alors que L. aille jusqu'au bout de cette idée en concluant à l'absolue transparence du monde pour l'homme qui l'appréhende par analogie avec ses propres manifestations psychiques ; or il s'en abstient et il

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

soutient que, dans la mesure où la vie marquée par l'esprit est « de par en part d'ordre qualitatif », nous ne pouvons pleinement comprendre que les phénomènes psychiques qui ont été éprouvés par nous. Les autres hommes, comme aussi les animaux, les végétaux, les molécules et les êtres spirituels qui nous sont supérieurs, c'est-à-dire dont « le statut spirituel est infraorganique et supraorganique » peuvent bien avoir une « vie subjective », mais elle est pour nous énigmatique et inconcevable, la seule certitude étant que « l'esprit, et lui seul, est la substance commune à toute réalité sous toutes les formes possibles où elle se présente » (*Fondements théoriques de la vie morale consciente* [Teoretičeskie osnovy soznatel'noj nravstvennoj žizni], p. 65, cf. bibl.). Toute existence spirituelle a pour propriété imprescriptible l'unité, le caractère téléologique, l'activité créatrice qui se détermine elle-même : « …c'est dans l'activité en général que nous tenons le concept par excellence qui caractérise à nos yeux toute réalité » (« Monisme et pluralisme », p. 85, cf. bibl.). L'idée de spiritualité interne universelle présente en tout étant, outre le rôle qu'elle joue dans la théorie, a, pour L., une fonction morale. La hiérarchie entière des substances spirituelles contient en elle une tension immanente en direction de l'idéal qui surplombe le monde en tant que « justification interne de son être » et se révèle par rapport à lui comme la norme absolue de la création, comme le garant d'un ordre moral du monde et en même temps comme l'idéal moral librement élu par tout homme. Immortelles et individuelles, les substances spirituelles, engagées dans un processus de constant perfectionnement, sont tendues vers ce centre dont elles attestent par là même l'existence. Les questions relatives à l'ordre rationnel du monde et à l'immortalité de l'âme sont, pour L., indissolublement liées au problème de la causalité dont l'examen constitue la 2e partie de l'ouvrage *Les tâches positives de la philosophie*, intitulée « La loi du lien causal comme fondement du savoir spéculatif sur la réalité ». Se livrant ici à une critique de la conception mécaniciste de la causalité, L. démontre que le déterminisme qui affirme que toute opération dépend d'une cause et que tous les phénomènes sont prédéterminés par une série infinie de phénomènes antécédents, aboutit à nier le libre arbitre et, par conséquent, à revendiquer le désengagement moral de l'individu. L'idée d'irresponsabilité implique d'ailleurs celle d'arbitraire absolu que tout oppose à la conduite raisonnée et à la cohérence des actes réfléchis. L'activité psychique, telle est la conviction de L., doit être comprise tout autrement, puisque même les processus psychiques inconscients présentent un caractère créateur, sans parler naturellement des manifestations raisonnées de la vie propre à la *psyché*. Une série d'articles est consacrée à cette question : « Phénomène et essence dans la vie de la conscience » [Âvlenie i sučnost' v žizni soznaniâ], « L'idée de l'âme d'après les données de l'expérience interne » [Ponâtie o duše po dannym vnutrennego opyta], « La méthode de l'autoobservation en psychologie » [Metod samonablûdeniâ v psikhologii], etc. L'homme a accès à la substance pénétrée d'esprit du système du monde, alors que l'être du monde matériel ne lui est donné que sous forme d'hypothèse et de croyance et signifie « l'aberration d'une conscience non réflexive ». Le problème de la connaissance acquiert ainsi une coloration spécifique : l'appréhension du milieu environnant se révèle identique à un acte créateur et, n'ayant de corrélation qu'avec la substance suprême qui fait vivre les individus « dans un monde peuplé de rêves de même nature », ne suppose pas de sortie hors de l'expérience mystique subjective. L. s'efforce de surmonter le dualisme de la philosophie antécédente en se débarrassant de la division de la connaissance entre interne et externe, ce qui est rendu possible par le refus de tracer une démarca-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tion entre l'objet et le sujet de la connaissance. Dans le discours personnaliste, nulle extériorité ne s'oppose à la conscience de l'individu, si on excepte les substances spirituelles qui diffèrent d'elle. C'est pourquoi les sciences de la nature ont une tendance marquée à s'intéresser à des choses « quasi-externes », l'expérimentateur en ce domaine n'ayant affaire qu'à sa propre conscience objectivée, coupée des initiatives immédiates de l'activité intellectuelle. « La vision scientifique du monde, estime L., aboutit à un édifice chancelant sur ses bases les plus profondes » (« La conception scientifique du monde et la philosophie », N° 70, p. 475, cf. bibl.). L'homme est, par essence, tendu vers la connaissance, non des choses et des phénomènes du monde qui l'environne, mais des autres substances spirituelles dont le monde est rempli ainsi que du lien qui le relie à elles. Toutefois, de par son extraordinaire complexité, ce lien échappe à la conceptualisation et l'individu ne peut que tendre à la vérité et s'en approcher, ce qui, sur le plan moral, signifie l'incitation à se perfectionner soi-même. La vérité absolue se confond avec le but, le bien, alors que l'homme, possédé par l'idée de connaissance, procède par approche de Dieu, devenant « membre du royaume éternel de la lumière, de la raison, de l'amour » (*Les tâches urgentes de la pensée contemporaine* [Neotložnye zadači sovremennoj mysli], p. 4, cf. bibl.).

Œuvres : *Položitel'nye zadači filosofii*, M., 1886-1891, I-II ; *Teoretičeskie osnovy soznatel'noj nravstvennoj žizni*, M., 1890 ; « Spiritualizm kak psikhologičeskaâ gipoteza », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1897, N° 38 ; « Naučnoe mirosozercanie i filosofiâ », *Ibid.*, 1903, N° 69-70 ; 1904, N° 71 ; « Aksiomy filosofii », *Ibid.*, 1905, N° 80 ; « Spiritualizm kak monističeskaâ sistema filosofii », *Ibid.*, 1912, N° 115 ; « Monizm i plûralizm », *Ibid.*, 1913, N° 116 ; *Filosofskie harakteristiki i reči*, M., 1911 ; *Neotložnye zadači sovremennoj mysli*, M., 1917 ; *Aksiomy filosofii. Izbrannye stat'i*, M., 1996.

Études : Ognev A. I., *Lev Mihajlovič Lopatin*, Pg., 1922 ; Zenkovsky B., Histoire…, III, Chap. VII, 8-11.

L. P. Avdeïeva / Trad. P. Caussat

LOSSEV Alexeï (1893, Novotcherkassk-1988, M.) – philosophe, théologien, spécialiste d'esthétique, d'histoire de la culture, de littérature, traducteur et exégète des œuvres de l'Antiquité (en particulier Platon, mais également Aristote, Plotin, Proclus, Sextus Empiricus, le corpus de l'Aréopagite, les traités de Nicolas de Cues), pédagogue, auteur de textes sur la philosophie de la musique. Études au lycée classique de Novotcherkassk, achevées en 1911, inscrit à l'école de musique du violoniste italien F. Staggi, ainsi qu'à l'Univ. de M. en philosophie et philologie classique (1915). Dès ses années de lycée, il s'était passionné pour la philosophie de Platon et Vl. Soloviov*, et à l'université, pour Bergson, Husserl et la musique de Wagner. Après la soutenance de son mémoire sur « La vision du monde d'Eschyle », il reste en tant qu'étudiant-chercheur au département de philologie classique pour préparer sa thèse de doctorat. À cette époque, collaborant à l'Institut de psychologie fondé par Tchelpanov*, il envisage des recherches historiques sur la psychologie fonctionnelle moderne, pour comparer les théories intentionnalistes avec les théories médiévales de la connaissance, en particulier celle de l'intention scolastique (St. Thomas d'Aquin) avec la théorie de l'abstraction chez Husserl. À cette fin, en 1914, il part en voyage d'études à Berlin, mais le début de la Première Guerre mondiale l'oblige à y renoncer, à quitter Berlin et à se limiter à l'étude des principales théories et méthodes des psychologues de l'école de Würzburg, travail qui donnera en 1919 le livre *Recherches en philosophie et psychologie de la pensée* [Issledovaniâ po filosofii i psikhologii myšleniâ] (publ. 1999). C'est

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

en 1916 que voient le jour ses premières publications : les articles « Éros dans l'œuvre de Platon » [Èros u Platona], « Deux types de vision du monde (impression suscitées par *La Traviata*) » [Dva mirooĉuĉeniâ (iz vpečatlenij posle *Traviaty*), « Sur le sentiment musical de l'amour et de la nature (pour le 35e anniversaire de *Blanche Neige* de Rimski-Korsakov) » [O muzykal'nom oĉuĉenii lûbvi i prirody (k 35-letiû *Sneguročki* Rimskogo-Korsakova)]. L. participe activement à la vie des cercles** philosophiques des années 1910 et du début des années 1920, avec des exposés sur Platon et Aristote aux réunions de la Société Soloviov (cf. Sociétés de philosophie religieuse*), à l'Acad. Libre de culture de l'esprit* dirigée par Berdiaev*, à la Société de psychologie* dépendant de l'Univ. de M., au cercle philosophie de Lopatine*. Hostile à la révolution de 1917, il lance en 1918, une collection rassemblant les œuvres de la philosophie religieuse russe, « Spiritualité de la Russie traditionnelle » [Duhovnaâ Rus'], qui sur le plan idéologique ferait écho au recueil *De profundis* [Iz glubiny]* de P. Struve*, et réunirait des travaux de Berdiaev, Boulgakov*, V. Ivanov*, E. Troubetskoï*, Florenski*, Douryline*, Tchoulkov* (projet qui n'aboutit pas, tout comme le recueil consacré à la philosophie des mathématiques projeté en 1923). Dans cette époque de crise historique, il réfléchit sur le rôle et les devoirs de la philosophie russe en général (articles « Les textes philosophiques russes de 1917-1918 » [Russkaâ filosofskaâ literatura v 1917-1918 gg.], paru dans le journal *Jizn* [Žizn'], 1918, N° 24, et « Die Russische Philosophie » (recueil *Russland*, Zürich, 1919). Élu professeur à l'Univ. de Nijni-Novgorod (1919), puis nommé à M. (1923) ; au cours des années 20, professeur au conservatoire de M. et membre actif du G.A.KH.N.*, son intérêt pour les questions théologiques grandit, il participe au cercle moscovite des onomatodoxes* (prononce des exposés qui seront publiés dans *La personne et l'Absolu* [Ličnost' i Absolût], M., 1999). En 1929 il prononce en secret ses vœux monastiques en même temps que sa femme, Valentina Mikhaïlovna Losseva (1898-1954). À la fin des années 20 paraissent une série d'ouvrages qui présentent une synthèse originale de la philosophie classique, de Platon, Plotin et Proclus jusqu'à Schelling, Hegel et Husserl, de la patristique orthodoxe aux découvertes scientifiques les plus récentes (en linguistique, musicologie, mathématiques, psychologie et sociologie) : *Le cosmos antique et la science contemporaine* [Antičnyj kosmos i sovremennaâ nauka] (1927), *La musique considérée comme objet de la logique* [Muzyka kak predmet logiki] (1927), *La philosophie du nom* [Filosofiâ imeni] (1927), *La dialectique de la forme artistique* [Dialektika hudožestvennoj formy] (1927), *La dialectique du nombre chez Plotin* [Dialektika čisla u Plotina] (1928), *La critique du platonisme chez Aristote* [Kritika platonizma u Aristotelâ](1929), *Études sur le symbolisme antique et la mythologie* [Očerki antičnogo simvolizma i mifologii] (t. 1, 1930), *La dialectique du mythe* [Dialektika mifa]* (1930). Cette première batterie de huit livres fut saluée par les philosophes émigrés (dès le début des années 1920 par D. Tchijevski**, Frank*, Sezeman*, puis par Florovski*, Zenkovski* et N. Losski*) comme la création d'un système philosophique original et cohérent, mais elle déclencha une critique virulente dans la presse soviétique et depuis les tribunes du XVIe Congrès du parti bolchevik. Sous le prétexte d'ajouts non autorisés à *La dialectique du mythe*, L. est mis aux arrêts, ainsi que sa femme, le 18 avril 1930, pour une durée d'un an et demi. La deuxième partie du livre, qui analyse plus en détail et présente concrètement les notions relevant des mythologies « absolue » (divine) et « relative » (terrestre, fondée sur le concret social), fut confisquée lors de l'arrestation et ne s'est conservée qu'en partie (elle a été publiée en 2001

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

sous le titre « Compléments à la *Dialectique du mythe* » [Dopolnenie k Dialektike mifa]). L. fut condamné à 10 ans de camp pour cause d'appartenance à l'organisation dite contre-révolutionnaire de « L'Église orthodoxe véritable » [Istinno-pravoslanaâ cerkov']. Détenu au Svir'lag**, libéré avant la fin de sa peine (1933) pour cause d'invalidité (cécité presque totale) et rétabli dans ses droits civiques en tant que travailleur de choc sur le chantier du canal Baltique-Mer Blanche, il est privé du droit de s'adonner à la philosophie et d'avoir un travail stable, et ne recevra la possibilité de publier à nouveau qu'après 1953. Il enseigne la littérature de l'Antiquité dans plusieurs établissements d'enseignement supérieur à M. et en province. De 1942 à 1944 il est professeur à la faculté de philosophie de l'Univ. de M., où il dirige un séminaire sur Hegel. Chassé de l'université en 1944 pour idéalisme, jusqu'à sa mort il travaillera à l'Institut Pédagogique Lénine, dans les départements de philologie classique et de linguistique générale et comparée. Le titre de professeur ès sciences philosophiques lui est attribué en 1943 avec la mention : *honoris causa*. De 1930 à 1953 sa seule publication est la traduction de trois traités de N. de Cues, sans mention du traducteur (1937). Pendant ces années de silence forcé, il écrit des textes littéraires où se ressent l'influence de Dostoïevski*, Hoffmann, Wells, qui sous une forme littéraire reflètent ses conceptions philosophiques (avant tout la philosophie de la musique et la philosophie de l'histoire). Cette prose des années 1930-1940 a été publiée à titre posthume, de même que les travaux des années 1930 en philosophie des mathématiques (*Fondements dialectiques des mathématiques* [Dialektičeskie osnovy matematiki], publ. 1997) ou une anthologie monumentale, *La mythologie antique et les commentaires qu'elle a suscités dans l'Antiquité* [Antičnaâ mifologiâ s antičnymi kommentariâmi k nej] (publ. 2005). Vers le milieu des années 1950, L. recommence à être publié : *La Mythologie olympienne* [Olimpijskaâ mifologiâ] (1953), *La mythologie antique dans son développement historique* [Antičnaâ mifologiâ v eë istoričeskom razvitii] (1957), *Homère* [Gomer] (1960). L. écrit une centaine d'articles pour l'*Encyclopédie philosophique* (1960-1970). Dès le milieu des années 1930, il avait conçu le projet d'une histoire de l'esthétique antique. Il est évident que L. avait l'ambition de donner non seulement une typologie de la culture antique, mais qu'il rêvait de fournir un panorama complet de toute la culture occidentale – de l'Antiquité jusqu'à nos jours. En résultat, parurent huit volumes de son *Histoire de l'esthétique dans l'Antiquité* [Istoriâ antičnoj èstetiki] (prix d'État de l'URSS, 1986) qui couvrent un millénaire, du paganisme au christianisme, sur les plans philosophique et mythologique, *L'Esthétique hellénistique* [Èllinističeski-rimskaâ èstetika] (1979), et *L'Esthétique de la Renaissance* [Èstetika Vozroždeniâ] (1978). Fait également partie de cet ensemble un travail inachevé, *La dialectique médiévale* [Srednevekovaâ dialektika] (années 1960), maillon reliant les recherches sur l'Antiquité et la Renaissance, les *Notes de cours sur l'histoire de l'esthétique moderne. Renaissance, classicisme, romantisme* [Konspekt lekcij po istorii èstetiki Novogo vremeni. Vozroždenie. Klassicizm. Romantizm] (1970, publ. 2003), et aussi, partiellement, le livre *Esthétique de la nature. La nature et ses fonctions dans le style de Romain Rolland* [Èstetika prirody. Priroda i eë stilevye funkcii u Romena Rollana] (1974, en collab. avec M. A. Takho-Godi, publ. M., 2006), qui étudie l'influence sur l'écrivain de différents modèles de sentiment de la nature (« antique », « spinoziste », « rousseauiste », « romantique », « moderniste »). En outre, à partir des années 1960, L. supervise une édition des œuvres de Platon (1968-1972), la traduction des *Éléments de théologie* de Proclus (1969) et de fragments des *Ennéades* de

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Plotin (1969), réédite les traductions de N. de Cues (1979-1980), revient aux problèmes centraux qui avaient été ceux de son œuvre à la fin des années 1910 et dans les années 1920 : le symbole, le mythe, l'archétype, les lois internes de la langue, le style, l'histoire de la philosophie russe – *Introduction à la théorie générale des modèles de la langue* [Vvedenie v obĉuû teoriû âzykovyh modelej] (1968, 2e éd. 2004), *Le Problème du symbole et l'art réaliste* [Problema simvola i realističeskoe iskusstvo] (1976), *Théorie du style littéraire* [Teoriâ hudožestvennogo stilâ] (publ. 1994), *Signe. Symbole. Mythe* [Znak. Simvol. Mif] (1982), *La structure de la langue* [Âzykovaâ struktura] (1983), *Vladimir Soloviov et son temps* [Vladimir Solov'ev i ego vremâ] (1990, 2e éd. 2000). S'inscrivant dans la tradition de l'unitotalité* et des principes personnalistes de la théologie issue de G. Palamas, L. construit une vision du monde qui se présente sous forme de système et qui se caractérise par un symbolisme fondé sur la doctrine des énergies** ainsi que par un néoplatonisme interprété à la lumière de l'orthodoxie. Dans son système le monde est appréhendé comme une totalité hiérarchisée, façonnée selon une structure hénologique (du grec *hen*, « l'Un originaire ») rendue visible dans le développement endogène et continu de l'esprit insufflant d'un seul tenant la vie dans le corps qui l'incarne. Ce qui trouve sa traduction dans l'indivisibilité des formes d'appréhension du monde : philosophique, mythologico-symbolique et esthétique. S'étant donné pour tâche de procéder à la refonte et à la mise en ordre du savoir sur un mode logique et dialectique, L. élabore les typologies des différentes formes d'art existantes, dégage rigoureusement les axiomes unitaires sur lesquels s'appuient les « principes » scientifiques « de base » qui président au symbolisme, à la modélisation, à la structuration, ainsi que les représentations fondamentales relatives au Premier principe (problèmes de l'apophatisme et de la Trinité, principes de la *Sophia* et de l'onomatodoxie). L'universalité de ce système, L. la démontre sur la base de matériaux puisés dans la culture antique et chrétienne, dans la philologie, la linguistique, la musicologie, la logique, la mathématique.

Œuvres : *Sobr. soč.*, M., 1993-1998 ; *Antičnaâ mifologiâ v ee istoričeskom razvitii*, M., 1957 ; Gomer, M., 1960 ; « Über die Bedeutung des Terminus "sophia" bei Plato », in : *Meander*, 1967, N° 7-8, p. 340-348 ; Elemente des körperelichen Verständnisses der Wirklichkeit in der Ideenlehre Platons, in : *Philologus*, 1970, Bd 114. – p. 9-27 ; *Vvedenie v obĉuû teoriû âzykovyh modelej*, M., 1968 ; « Les mouvements affectifs exaltés dans l'Énéide. Leur sens philosophique et stylistique », in : *Vergiliana. Recherches sur Virgile par H. Bardon et R. Verdière*, 1971, Leiden, p. 192-211 ; *Problemy simvola i realističeskoe iskusstvo*, M., 1976 ; *Èstetika Vozroždeniâ*, M., 1978, 1998 ; *Znak, simvol, mif*, M., 1982 ; *Dialektika hudožestvennoj formy*, München, 1983 ; « La dialectique de Platon et sa portée culturelle historique », in : *La philosophie grecque et sa portée culturelle et historique*, M., 1985, p. 118-138 ; *Vl. Solov'ev i ego vremiâ*, M., 1990, 2009 ; *Žizn'. Povesti. Rasskazy. Pis'ma*, SPb., 1993 ; *Bytie. Imâ. Kosmos*, M., 1993 ; *Očerki antičnogo simvolizma i mifologii*, M., 1993 ; *Mif. Čislo. Sučnost'*, M., 1994 ; *Forma. Stil'. Vyraženie*, M., 1995 ; *Haos i struktura*, M., 1997 ; *Imâ*, SPb., 1997 ; *Ličnost' i Absolût*, M., 1999 ; *Istoriâ antičnoj èstetiki* v 8 t., M., 2000 ; « Â soslan v XX vek » (proza i dnevniki), 2 t., M., 2002 ; « Twelve thesis on antique culture », in : *Arion. A Journal of Humanities and the classics*. Third series. II.1. Spring/Summer 2003. Boston Univ., p. 55-70 ; *Dialektika mifa. Dopolnenie k Dialektike mifa*, sér. « Filosofskoe nasledie », CXXX, M., 2001 ; *« Radost' naveki ». Perepiska lagernyh vremën*, M., 2005 ; *Antičnaâ filosofiâ istorii*, SPb., 2001 ; *Vysšij sintez. Neizvestnyj Losev*, M., 2005 ; *Veĉ' i imâ. Samoe samo*, SPb., 2008.

Études : Zenkovsky B., *Histoire…*, IV, Chap. IV, 10 ; Losskij N. O., *Istoriâ russkoj filosofii*, M., 1991 ; Haardt A., *Husserl in Russland : Phänomenologie der Sprache und Kunst bei G. Spet und Aleksej Losev*, München, 1993 ; Horužij S. S., « Ar'ergardnyj boj », in : *Posle*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

pereryva. Puti russkoj filosofii, SPb., 1994 ; « The life and thought of Aleksei Losev », in : *Russian Studies in Philosophy* / M.E. Sharpe Ed., N.-Y., 1996. Vol. 35 N° 1 ; Taho-Godi A. A., *Losev*, M., 1997 ; Dennes M., « A. Losev : de la philosophie contemporaine à la philosophie antique et à la musique », in : Dennes M., *Husserl-Heidegger Influence de leur œuvre en Russie*, P., 1998, p. 181-187 ; Jubara A., *Die Philosophie des Mythos von Aleksej Losev im Kontext « Russischen Philosophie »*, Wiesbaden, 2000, Bd. 30 ; « Philosophische und soziologische Veröffentlichungen der Freien Universität Berlin » ; « The dialectic in A. F. Losev's thought » / *Russian Studies in Philosophy*, N.Y., 2002. Vol. 40, N 3 ; Dennes M., « La "mythologie absolue" chez Alexis Losev : Recherche d'un mythe fondateur et justificateur de la spécificité culturelle et historique de la Russie », in : *Mythe des origines*. Eidolôn / Cahiers du Laboratoire Pluridisciplinaire de Recherches sur l'Imaginaire appliquées à la Littérature (L.A.P.R.I.L.). 2002. N 61. P. 203-221 ; Kuβe H., *Metadiskursive Argumentation. Linguistische Untersuchungen zum russischen Diskurs von Lomonosov bis Losev*, München, 2004 ; W. Clowes, « Image and concept Losev's"Great Synthesis of Higher Knowledge" and the tragedy of Philosophy », in : W. Clowes Ed., *Fiction's overcoat. Russian Literary Culture and the Question of Philosophy*, Cornell University Press. Ithaka-London, 2004. p. 211-234 ; « Aleksej Fedorovich Losev. Philosophy and the Human Sciences », R. Bird Ed., in : *Studies in East European Thought*, N° 56, 2004, Dordrecht. The Netherlands ; *A. F. Losev and Twentieth-Century Human Sciences. Russian Studies in Philosophy*, Summer 2005. Vol. 44. N° 1 ; Gogotišvili L. A., *Neprâmoe govorenie (Èjdetičeskij âzyk – rekonstrukciâ i interpretaciâ radikal'noj fenomenologičeskoj novacii A. F. Loseva)*, M., 2006 ; *Istoriâ russkoj filosofii*, dir. M. A. Maslin., M., 2007, p. 527-534 ; Taho-Godi A. A., *Losev*, Seriâ « Žizn' zamečatel'nyh lûdej », M., 2007 ; *Aleksej Fedorovič Losev. Iz tvorčeskogo naslediâ. Sovremenniki o myslitele*, M., 2007 ; Troickij V. P., *Razyskaniâ o žizni i tvorčestve A. F. Loseva*, M., 2007 ; Shtahl H., « Das "Eine" oder Nichts Anderes"? Aleksej Losevs Deutung des Cusanischen "non aliud" », in : *Das europaeische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues : Geistesgeschichte als Geistesgegewart*, Hrsg. H. Schwaetzer, K. Zeyer, Münster : Aschendorff Verlag, 2008. p. 339-380 ; Takho-Godi E., « Nicolaus Cusanus in the perception of A.F. Losev », in : « Nicolaus Cusanus : ein bewundernswerter historischer Brennpunkt », : *Philosophische Tradition und wissenschaftliche Rezeption. Akten des Cusanus-Kongresses vom 20. bis 22. September 2006 in St. Petersburg*. Herausgegeben von Klaus Reinhardt und Harald Schwaetzer in Verbindung mit Oleg Dushin, Regensburg 2008, p. 255-279 ; du même auteur, « Zum gegenseitigen Verhältnis von A. F. Losev und S. L. Frank », Kultur als Dialog und Meinung. Baiträge zu Fedor A. Stepun (1884-1965) und Semen L. Frank, in : *Specimina philologiae slavicae* / Hrsg. von H. Kuβe, Band 153, München, Verlag Otto Sagner, 2008, p. 219-237 ; du même auteur : *Hudožestvennyj mir prozy A. F. Loseva*, M., 2008 ; du même auteur : « Alexey Losev's philosophical novel "The Woman Thinker" and the problem of the Eternal Feminine », in : *Transcultural Studies. A Series in Interdisciplinary Research, special issue on Sophia Across Culture. From Old Testament to Postmodernity*, vol. 4 (2008), p. 131-139 (publ. Charles Schlacks, Idyllwild, California) ; *Aleksej Fedorovič Losev. Bibliografičeskij ukazatel'. K 115 godovčine so dnâ roždeniâ*, M., 2008 ; *Aleksej Fedorovič Losev*, Ser. « Filosofiâ Rossii vtoroj poloviny XX veka », M., 2009.

E. A. Taho-Godi, V. P. Troïtski / Trad. P. Caussat, F. Lesourd

LOSSKI Nikolaï (1870, région de Vitebsk-1965, P.) – philosophe, fondateur de l'intuitonnisme* et représentant du personnalisme* en Russie. Études à l'Univ. de SPb. (1891-1898), diplômé des facultés de physique-mathématiques et d'histoire de la philosophie. *Privat-docent*** (1900) puis professeur (1916) à l'Univ. de SPb. Arrêté et expulsé en 1922. Dans l'émigration, la carrière professionnelle de L. se déroule pour l'essentiel en Tchécoslovaquie (Univ. de Pr. jusqu'en 1942 ; puis Univ. de Bratislava de 1942 à 1945). Émigre en 1946 aux USA, enseigne à l'Acad. de théologie Saint-Vladimir à New York. Il prend sa retraite en 1950, ce qui n'interrompt pas ses activités scientifiques et philosophiques. L. a élaboré une conception du monde inhabituelle dans la

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

pensée russe par son haut niveau de systématicité et de radicalité logique, tout en parvenant, au terme d'une évolution intellectuelle et spirituelle qui s'est étendue sur trente ans, à la conviction inébranlable, comme chez la plupart des idéalistes russes, que la doctrine chrétienne représentait la vérité, ce qu'il s'est efforcé d'étayer et de compléter par des arguments philosophiques. Le système philosophique de L. présente quelques grandes ramifications : enseignement sur l'objet, la méthode et la structure de la philosophie ; gnoséologie de l'intuitionnisme ; ontologie* et métaphysique de l'idéal-réalisme* et du personnalisme ; psychologie et anthropologie philosophiques ; logique ; théorie du libre arbitre ; éthique chrétienne théonormée ; esthétique, histoire de la philosophie. La doctrine de L. brasse dans une large synthèse les grands courants de la tradition philosophique et ses prolongements jusqu'à nos jours : philosophie religieuse (chrétienne), classique (leibnizianisme) et non classique (intuitionnisme). Pour L, la philosophie est « la science qui traite de manière spécifique du monde pris comme une totalité ». Elle a pour tâche principale « de dresser un tableau d'ensemble du monde, soustrait à la contradiction, et capable de servir de fondement à toutes les assertions particulières qu'on peut énoncer à son sujet ». L. a formulé un large programme destiné à redonner vie au réalisme naïf – à une « conception naturelle du monde » –, présente en toute conscience humaine, qui admet spontanément que « le contenu de la perception sensible relève, non pas du vécu subjectif, mais de l'effectivité (de la réalité) elle-même ». Il s'en est pris à ce qu'il appelait « l'individualisme gnoséologique », caractéristique de nombreuses tendances philosophiques, réparties par lui en transcendantes, où le sujet se trouve soumis à l'objet, et en immanentes, qui soumettent l'objet au sujet. Si les premières reconnaissent l'existence, indépendante de la conscience humaine, de la réalité environnante, elles font du processus cognitif le résultat d'un ensemble de « chocs » et de « pressions » exercés par le milieu physique sur les tissus des organes sensoriels qui les reçoivent passivement. Le savoir de l'objet se trouve, au bout du compte, réduit entièrement aux empreintes laissées après coup dans la subjectivité, aux déformations et aux réactions de la conscience. Quant aux secondes, soucieuses de supprimer les cloisons étanches qui coupent le monde en deux sphères fermées sur elles-mêmes – la sphère subjective et la sphère objective –, elles en viennent à dissoudre entièrement objets et phénomènes au sein de l'âme humaine, faisant du monde dans sa totalité la donnée intérieure et le contenu de la conscience, ce qui rend pareillement impossible une appréhension conceptuelle de la réalité objective. La conception intuitionniste est, pour L., une tentative destinée à concilier et à surmonter les positions contradictoires qui se manifestent dans les théories du savoir. Ce qui donne une gnoséologie qui a pour formule fondamentale : « …Le processus de la connaissance du monde extérieur implique que l'objet est transcendant au moi connaissant tout en demeurant immanent au processus même du savoir… » (*Fondation de l'intuitionnisme** [Obosnovanie intuitivizma], in : *Œuvres choisies* [Izbrannoe], M., 1994, p. 85). Pour l'intuitionnisme, c'est la réalité effective même du monde qui se donne comme l'objet, la source et le matériau de la connaissance, et non les reflets qu'elle laisse dans les domaines sensible et intellectuel sous forme de sensations, de représentations, d'idées, de copies, d'images. Les objets du monde extérieur « hantent » librement « l'horizon » de notre conscience ; ils « sont présents » immédiatement en elle ; celle-ci en quelque sorte s'étire, pénètre dans le milieu environnant par le biais des actes intuitifs du savoir sans nullement porter atteinte à la structure entière de l'être et sans s'immiscer dans le cours naturel des choses. Par intuition

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

il faut entendre la contemplation de l'objet « dans sa véridicité intangible ». On note une série de convergences et de différences entre l'intuitionnisme de L. et celui de Bergson. L. a accueilli positivement et intégré à sa gnoséologie l'antipsychologisme de Bergson qui « a mis fin » à la théorie causale de l'expérience, en défendant la thèse selon laquelle « les irritations des organes sensoriels et les processus physiologiques du cerveau ne jouaient qu'un rôle secondaire, en ce qu'ils ne sont ni la cause ni le contenu de la perception de l'objet et n'ont qu'une fonction externe, de l'ordre du signal, en fournissant le prétexte (le *stimulus*) qui incite notre « moi » à porter attention… à l'objet même du monde extérieur par lequel notre corps a été affecté ». Mais, par ailleurs, L. discerne une grave erreur dans le bergsonisme : son irrationalisme et son anti-intellectualisme excessifs qui en arrivent à sous-estimer, voire à nier la signification objective des concepts de l'entendement, et conduisent à un dualisme rigide entre intuition et pensée discursive. Dans l'ontologie de l'idéal-réalisme*, appelée également personnalisme hiérarchique, L. développe la conception du pluralisme ontologique qui prend son essor avec la monadologie de Leibniz. Sous cet angle, la philosophie de L. se voit comme le point culminant d'une orientation de type leibnizien inauguré dans la philosophie russe par Kozlov*. Toutefois la doctrine de Leibniz, qui fait obstacle à l'interpénétration des monades et à une conception organique du monde en ce que les substances « n'ont ni portes ni fenêtres », c'est-à-dire n'entrent pas en contact direct les unes avec les autres, doit être, aux yeux de L., « rejetée de la manière la plus radicale » au même titre que toute « atomistique », « semblable à celle de Démocrite », qui scinde le monde en une pluralité d'individus parfaitement disjoints. La métaphysique de L. est entièrement édifiée sur les vérités de la Révélation et elle intègre les principes les plus importants du modèle théiste : théocentrisme, créationnisme, providentialisme. Combinant dialectiquement la théologie négative (apophatique) et la théologie positive (cataphatique), L. soutient que « Dieu est une essence Suprapersonnellement-personnelle ». « Après avoir créé le monde, Dieu n'abandonne pas ses œuvres ; omniprésent, il est toujours et partout avec nous ». Une importance particulière est reconnue au dogme trinitaire dont une mention épisodique, faite dans *Le monde comme totalité organique* [Mir kak organičeskoe celoe] (1915), a servi de prétexte à lui retirer son enseignement et à l'écarter de l'Univ. de SPb dans le droit fil de l'épuration de l'enseignement supérieur entreprise par les organes soviétiques en 1921. L. soulignait que « la doctrine de Dieu entendu comme Sainte Trinité est le fondement et le couronnement de la vision chrétienne du monde ; elle contribue de manière si essentielle à l'élaboration de l'ontologie et de l'axiologie… que la philosophie a le droit de prendre appui sur elle, bien qu'elle ne puisse être démontrée » par la raison humaine. Par rapport au monde, l'Absolu Divin intervient comme le créateur « de la multiplicité des substances », êtres pénétrés par l'esprit, « principes concrets-idéaux » supra-spatiaux et supra-temporels (agents substantiels*) qui constituent la sphère supérieure du monde, le Royaume de l'Esprit, dont les membres, « libres dans leur champ d'activité… » ont persisté « de leur plein gré, de leur propre mouvement » à vivre « en Dieu et pour Dieu » et à « trouver une plénitude d'être toujours plus grande ». Le Royaume de l'Esprit est en vérité le Royaume Divin ; ceux qui y résident ont un « corps » immortel « pneumophore » [duhonosnoe] et une « conscience » pleinement « cosmique » ; il n'y a en elle « ni isolement égoïste » ni « lutte pour l'existence, ni partage entre un mien et un tien » ; « tous vivent comme un seul être », chacun étant « intérieurement uni au tout ». La sphère inférieure du monde est constituée par

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

le royaume de la haine, peuplé par les individus qui ont rompu avec le Royaume de l'Esprit et qui souffrent du complexe « d'une plénitude exclusive de la vie pour eux-mêmes ». Dans la mesure où ils nient les institutions saintes et où ils tendent « égoïstement » à se tenir à l'écart du Royaume supra-empirique de Dieu, leur « lutte » et leurs « actes d'attraction et de répulsion » les amènent à être à l'origine des manifestations de la matérialité et de la création de ce qu'on peut appeler le royaume du matérialisme psychique. L. adhère à la doctrine de la réincarnation et il voit dans la mort une simple désagrégation due à l'usure de l'union temporelle des agents, après laquelle soit ils se remettent à édifier leur ancien mode de vie soit à en élaborer un nouveau. Dans ses travaux consacrés à l'éthique, L. s'élève contre le relativisme et il développe ce qu'il dénomme « la théorie ontologique des valeurs », pour laquelle les valeurs absolues sont incarnées dans « la plénitude de l'être », en Dieu (qui peut être appréhendé par l'expérience religieuse d'ordre mystique), seul à même de réaliser pour tous les êtres dans l'Univers l'idéal moral de Beauté, de Bien, de Vérité, de vie Eternelle et de Toute-puissance. L'impératif catégorique suprême d'une éthique théonormée (proclamée par Dieu) s'énonce pour L. dans les termes suivants : « Aime Dieu plus que toi-même ; aime ton prochain comme toi-même ; cherche à atteindre la plénitude absolue de la vie pour toi-même et pour tous les êtres ». L. se refuse à voir dans le mal un attribut imprescriptible de l'ordre du monde, indispensable en quelque sorte à la manifestation du bien. « Le mal pourrait demeurer une possibilité que nul ne réaliserait jamais », s'il n'y avait personne pour faire un mauvais usage de sa liberté. Les causes principales du bas niveau moral de la civilisation contemporaine résident, pour L., dans le faible développement de la conscience et dans l'égoïsme, ainsi que dans la puissance des flux qui poussent les agents à émigrer hors des sphères inférieures de l'être, ce qui donne occasion à de très nombreux individus tout comme à des représentants de peuples entiers « d'émerger dans les rangs de l'humanité, ayant juste dépassé le niveau de la vie animale », mais en continuant à subir le pouvoir de ses instincts. « La voie de l'égoïsme », ou de l'affirmation de soi, est à la source de toute espèce de mal, y compris le mal naturel. Maladie, mort, séismes sont liés, pour L., à un parti pris d'amoralité (pouvant provenir, le cas échéant, d'agents tels que molécules, cellules, plaques tectoniques). Tout cela s'enracine nécessairement dans le fait que les agents soient étrangers les uns aux autres, et étrangers à Dieu. Le mal sous toutes ses formes ne sera extirpé que lorsque tous les agents s'engageront dans la voie d'une sainte rectitude et rejoindront le Royaume de Dieu. L. soutient que l'humanité doit se refuser à l'unilatéralité du « capitalisme anarchique » aussi bien qu'à la radicalité du socialisme et élaborer « la synthèse des valeurs positives contenues dans chacune de ses tendances ». L'idéal, pour L., est une « communauté de justice sociale » irriguant toutes les couches du peuple et dont le fonctionnement est fondé sur « un double système d'économie », « une économie gérée par la société et l'État, et une économie qui serait l'affaire des particuliers ». L'État a pour fin suprême de « garantir à chacun des membres de la communauté les conditions spirituelles et matérielles d'un développement normal qui conduit au seuil du Royaume de Dieu ». N'admettant qu'un processus évolutif pour le développement de la société, L. a porté des jugements sévères sur l'aventurisme et le nihilisme* en politique intérieure : « Les tentatives de certains réformateurs sociaux pour élever d'un seul coup la société par une brusque saccade à un niveau beaucoup plus haut de développement n'aboutissent habituellement qu'à ruiner le bien modeste déjà atteint et échouent à réaliser de nouvelles formes supérieures de perfection » (*Les*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

conditions du bien absolu [Usloviâ absolûtnogo dobra], M., 1995, p. 225).

Œuvres : *Osnovnye učeniâ psikhologii s točki zreniâ volûntarizma*, SPb., 1903 ; *Obosnovanie intuitivizma*, SPb., 1906 ; *Vvedenie v filosofiû*, SPb., 1911 ; *Intuitivnaâ filosofiâ Bergsona*, M., 1914 ; *Mir kak organičeskoe celoe*, M., 1917 ; *Osnovnye voprosy gnoseologii*, Pg., 1918 ; *Svoboda voli*, P., 1927 ; *L'Intuition, la matière et la vie*, P. (F. Alcan), 1928 ; *Dialektičeskij materializm v SSSR*, P., 1934 ; *Čuvstvennaâ, intellektual'naâ i mističeskaâ intuiciâ*, P., 1938 ; M. 1995 ; *Bog i mirovoe zlo*, Pr. (Berlin), 1941, M., 1994 ; *Usloviâ absolûtnogo dobra*, P., 1949 ; *History of russian philosophy*, N.Y. 1951, M., 1991 ; *Dostoevskij i ego hristianskoe miroponimanie*, N.Y., 1953 ; *Harakter russkogo naroda*, Frankfurt/Main, 1957 ; *Vospominaniâ. Žizn' i filosofskij put'*, München, 1968 ; *Mir kak osučestvlenie krasoty*, M. 1998.

Études : Zen'kovskij V. V., « Neolejbnicianstvo v russkoj filosofii (Losskij) », in : *Histoire…*, III, Chap. VI, 12-18 ; Losskij N.O., *Istoriâ russkoj filosofii*, M., 1991 ; Levickij S. A., « N. O. Losskij », in : *Očerki po istorii russkoj filosofii*, M., 1996, p. 293-327 ; du même auteur : « Patriarh russkoj filosofii (k 70-letnû N.O. Losskogo) », in : *Grani*, 1960, N° 48 ; « Vospominaniâ o Losskom », *Ibid.*, 1977, N° 126 ; Čueva I. P., *Kritika idej intuitivizma v Rossii*, M.-L., 1963 ; Starčenko N. N., *Mir, intuiciâ i čelovek v filosofii N. O. Losskogo*, M., 1991 ; Gajdenko P. P., « Ierahičeskij personalizm N. O. Losskogo », in : Losskij N. O., *Čuvstvennaâ, intellektual'naâ i mističeskaâ intuiciâ*, M., 1995, p. 349-370 ; du même auteur, *Vladimir Solov'ev i filosofiâ Serebrânogo veka*, M., 2001.

N. N. Startchenko / Trad. P. Caussat

LOSSKY Vladimir (1903, SPb.-1958, P.) – théologien, historien de l'Église. Fils de N. Losski*. De 1920 à 1922, études à l'Univ. de Petrograd. En nov. 1922, expulsé d'URSS avec sa famille. Dans l'émigration, études à l'Univ. de Pr. et à la Sorbonne. Sous l'Occupation, participe activement à la Résistance. Il est l'un des organisateurs de l'Institut orthodoxe français St. Denis, où il fait des cours de théologie dogmatique et d'histoire de l'Église. À partir de 1945 il est membre du comité de rédaction de la revue *Jivoï Bog*, à partir de 1947 il participe aux réunions annuelles de la Confrérie anglo-russe Saint-Serge-et-Alban à Abingdon. À partir de 1953 il enseigne la théologie dogmatique et comparée aux Cours pastoraux auprès de l'exarchat patriarcal russe en Europe occidentale. Il participe au Congrès des études augustiniennes à P. en 1954 et au 2e Colloque de patrologie à Oxford en 1955. En 1956, il fait un voyage en Russie soviétique. La plupart de ses travaux ont été écrits et publiés en français. Ses recherches scientifiques allient l'étude de la patristique, de la pensée religieuse occidentale et de la théologie byzantine. Préserver l'unité de l'Église orthodoxe russe et défendre les intérêts de l'orthodoxie en Occident, tels étaient les buts qu'il s'était fixés. Dans son enseignement sur la possibilité de connaître Dieu, il partait de la distinction traditionnelle entre théologie apophatique (négative) et cataphatique (affirmative). La première est fondée sur un système de négations qui tendent à élever la conscience vers l'idée de Dieu. Ici, Dieu est inconcevable*, que ce soit par les sens, par l'intelligence, il ne procède pas des valeurs, Il n'est ni une forme, ni une matière, ni une intention, ni l'être, mais ce qui confère l'être à toutes ces réalités. Critique à l'égard de la conception néoplatonicienne, celle d'une ascension dans la connaissance de l'Un, L. affirmait que chez Plotin « la philosophie est mortifère pour elle-même et [que] le philosophe se transforme en mystique ; en dehors du christianisme la voie négative n'aboutit qu'à dépersonnaliser et Dieu et l'homme qui le cherche » (*Théologie dogmatique* [Dogmatičeskoe bogoslovie], in : *Œuvres théologiques* [Bogoslovskie trudy], p. 134). La voie négative doit être complétée par la voie affirmative, cataphatique : Dieu, qui dépasse infiniment tout ce qui le révèle, est en même temps un Dieu qui Se

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

révèle comme sagesse, rationalité, raison, amour, bien. Ici, la raison apprend à connaître Dieu comme une certaine substance des qualités qui sont manifestées à l'homme dans l'être. Ce qui conditionne la connaissance de Dieu, c'est la Révélation, comprise comme la manifestation de Dieu à l'homme qui le cherche. La Révélation, d'après L., est la relation « théocosmique » entre l'homme et Dieu, et dans toute sa plénitude, c'est la réalité historique depuis la création du monde jusqu'au Second avènement. La condition pour accéder à la connaissance de Dieu est le lien réel entre l'homme et Dieu, donné dans l'Incarnation, et constamment attesté par la grâce du Saint-Esprit. La connaissance de Dieu acquiert, d'après L., le caractère d'une communion existentielle, au fur et à mesure que la personne surmonte son caractère fermé sur elle-même, qui est le propre de la création, pour s'élever vers Dieu par la voie de la sainteté. Développant l'enseignement de Grégoire Palamas sur l'essence Divine et les énergies** Divines, L. affirmait que Dieu, étant infiniment au-delà du monde, est inconnaissable dans Son essence, mais connaissable dans la mesure où il Se manifeste au monde, dans les énergies qui viennent de Lui, et qui sont la condition ontologique de réalité de l'expérience mystique. Parlant de la connaissance de Dieu, L. opposait le « Dieu des philosophes » au « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », affirmant que « la philosophie n'est jamais eschatologique, les problèmes qu'elle pose n'atteignent jamais aux limites dernières ; inéluctablement, elle transporte dans l'ontologie les vérités d'ordre méta-ontologique » (*La souveraineté et le royaume* [Gospodstvo i carstvo], *Ibid.*, p. 213). Le sujet de la connaissance de Dieu est l'homme, qui par le secours de la grâce surmonte sa condition de sujet. Se référant à Maxime le Confesseur, L. décrivait les principales conséquences de la Chute : la division et l'opposition du créé et de l'incréé ; la division de la nature créée en céleste et terrestre, intelligible et sensible ; la division de l'homme en deux sexes différents. « Adam aurait dû surmonter ces divisions en procédant à une division consciente, réunir en lui-même toute la somme de ce que renferme le cosmos créé, pour, avec lui, atteindre à la déification » (*Théologie dogmatique, op. cit.*, p. 157). Comme l'Adam d'avant l'histoire a failli à sa mission, celle-ci est maintenant confiée à l'homme historique. La nature humaine, dégradée par la Chute, n'est plus en mesure de transfigurer le cosmos. L'exploit du Christ redonne à l'homme « la possibilité d'accomplir son œuvre », et lui montre la voie de cet achèvement. L'apocatastase (relèvement, restauration) du cosmos n'est possible que dans l'Église et par la personne parvenue au rachat et à la déification**. Le rachat libère l'homme du péché originel, « la voie descendante suivie par la personne divine du Christ rend possible la voie ascendante suivie par les personnes humaines » (*Rédemption et déification* [Iskuplenie i oboženie], p. 65). La déification est la restauration des personnes humaines sous l'effet de la grâce, quand les hommes deviendront ce qu'est Dieu par nature. Partant de la définition dogmatique de l'Église, L. la présente comme l'unité du christologique et du pneumatologique : « L'Église est à la fois le Corps du Christ et la plénitude de l'Esprit Saint » (*Essais sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* [Očerk mističeskogo bogosloviâ Vostočnoj Cerkvi], p. 91). L'Église est l'image de la Trinité, c'est ce qui se révèle dans certaines de ses propriétés comme la « catholicité » et la *sobornost* (conciliarité)*. La catholicité de l'Église n'est pas une caractéristique spatiale, ni la somme de ses composantes, car chacune d'entre elles est aussi complète que l'ensemble. En l'absence de *sobornost*, ne sont possibles ni l'unité, ni la sainteté, ni une foi véritablement comprise. Se référant à l'héritage spirituel de Grégoire Palamas, L., développe les concepts de « théologie de la lumière », « Lumière divine » – qui

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

n'est pas une réalité créée physique, une allégorie, quelque chose d'intelligible ou de psychique, mais une réalité donnée dans l'expérience mystique : la lumière** vue par les apôtres sur le Mont Thabor, est l'aspect visible des énergies divines de la théophanie, et donc la grâce de la déification. L. est un penseur religieux rigoureusement canonique, ce qui s'est exprimé dans la position qu'il a adoptée sur le renouveau de l'Église et dans ses idées concernant la sophiologie* ; il jouit d'une grande autorité auprès des penseurs orthodoxes contemporains.

Œuvres : Losskij Vl., Uspenskij L., *Der Sinn der Ikonen*, Bern und Olten, 1952 et : Leonid Ouspensky, Vladimir Lossky, *The Meaning of icons*, Olten, 1952, en franç. : *Le sens des icônes*, P., dernière public. 2003 ; *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, P., 1967 et 2006 ; *L'Apophase et la théologie trinitaire*, P., 1956 ; *Écrits théologiques*, P., 1987 ; *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, P., 1990, 2005 et 2006 ; *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, P., 1977 ; *La Paternité spirituelle en Russie aux XVIIIe et XIXe siècles*, Bellefontaine, 1977 ; « La Procession du Saint-Esprit dans la doctrine trinitaire orthodoxe » (Conférence faite au Blackfriars College à Oxford, le 4 octobre 1947), in : *Mélanges de l'Institut orthodoxe français de Paris*, 2, P., 1948 ; *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, P., 1973, 1998 ; *Vision de Dieu*, Neuchâtel, P., 1962, 2006 ; « Soblazny cerkovnogo soznaniâ », in : *Vestnik Russkogo Zapadnoevropejskogo patriaršego èkzarhata*, 1950, N° 1 ; « Bogoslovskoe ponâtie čelovečeskoj ličnosti », *Ibid*, 1955, N° 24 ; « Iskuplenie i oboženie », in : *Žurnal Moskovskoj patriarhii*, 1967, N° 9 ; « "Mrak" i "svet" v poznanii Boga », *Ibid.*, 1968, N° 9 ; « Kafoličeskoe soznanie », *Ibid.*, 1969, N° 10 ; « Predanie i predaniâ », *Ibid.*, 1970, N° 4 ; *Gospodstvo i carstvo*, in : *Bogoslovskie trudy*, VIII, M., 1972 ; *Očerk mističeskogo bogosloviâ Vostočnoj Cerkvi. Dogmatičeskoe bogoslovie*, *Ibid.*, et : M., 1991 ; *Spor o Sofii. Stat'i raznyh let*, P., 1936 et M., 1996 ; *Sept jours sur les routes de France*, P., 1998.

Études : Vedernikov A. V., « Vladimir Losskij i ego bogoslovie », in : *Bogoslovskie trudy*, VIII, M., 1972 ; Losskij N., « Vospominaniâ. Žizn' i filosofskij put' », in : *Voprosy filosofii*, 1991, N° 12.

A. F. Oupravitelev / Trad. F. Lesourd

LOTMAN Iouri (1922, Petrograd-1993, Tartu) – théoricien de la littérature et de l'esthétique, historien de la littérature et de la culture russes, sémioticien et culturologue. Membre correspondant de l'Acad. britannique, membre de diverses acad. (Norvège, Suède, Estonie). Lauréat du prix Pouchkine. En 1939, il commence ses études à la Faculté de philologie de l'Univ. de Leningrad, pour les achever en 1950, ayant servi au front pendant toute la Seconde Guerre mondiale. À partir de 1954, il travaille à l'Univ. de Tartu où il dirige la chaire de littérature russe de 1960 à 1977. Il se consacre à l'étude de la littérature russe du XVIIIe siècle et jusqu'au milieu du XIXe. Ses auteurs russes de prédilection sont Radichtchev*, Karamzine*, Merzliakov, les décembristes*, Pouchkine*, Gogol*, Lermontov, etc. L. étudie les œuvres littéraires en relation avec la vie de la société et l'évolution de la pensée. À partir des années 60, il élabore une approche structuraliste et sémiotique des œuvres artistiques et littéraires, met en place la publication des *Travaux sur les systèmes de signes* [Trudy po znakovym sistemam] aux Presses de l'Univ. de Tartu, dirige chaque année des « écoles d'été », des séminaires consacrés aux problèmes de sémiotique. Le dénominateur commun des travaux de L., de ses associés et de ses continuateurs dans leur analyse sémiotique des différents textes culturels, en particulier littéraires, c'est l'idée de « systèmes modélisants secondaires » ; le texte est interprété comme l'unité du modèle de la réalité objective et subjective, mais également en tant que système de signes, secondaire par rapport aux signes des langues naturelles, qui sont le « système modélisant premier ». Sous la direction de L., « l'école de Tartu » en sémiotique a poursuivi les traditions

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

de l'« école formelle » russe, en particulier de Tynianov, en tenant compte de l'expérience acquise par le structuralisme sémiotique dans les divers pays. Non content d'étudier la structure formelle des œuvres littéraires, L. se préoccupait en priorité de la sémantique des structures constituées par les systèmes de signes (*La structure du texte artistique* [Struktura hudožestvennogo teksta], 1970 ; *Analyse du texte poétique* [Analiz poètičeskogo teksta], 1972). Pour lui, un texte existant dans une culture donnée constitue une « structure complexe conservant des codes très divers, susceptibles de transformer les informations recueillies et d'en engendrer de nouvelles, à la manière d'un générateur d'information qui aurait les traits d'une personnalité intellectuelle » (*Articles choisis* [Izbr. stat'i], I, p. 132). Par suite, la culture elle-même est considérée dans la diversité de ses modes de communication. Calquant les concepts de « biosphère » et de « noosphère »** de Vernadski*, L. introduit celui de « sémiosphère » (1984). Il détermine ainsi le champ de l'espace sémiotique, son hétérogénéité structurale et sa diversité interne qui induit une hiérarchie structurale dont les éléments sont en relation dialogique. Les conceptions théoriques de L. prennent en compte le développement de la science contemporaine, singulièrement la théorie de l'information, la cybernétique, la théorie des systèmes et des structures, la thèse de l'asymétrie fonctionnelle du cerveau et en même temps se fondent sur le richissime matériau de la culture mondiale, d'abord russe, considéré sous l'angle typologique. L'art qu'avait L. de communiquer avec des millions de téléspectateurs et de lecteurs et d'aborder les problèmes d'actualité – culture, éthique, éducation et auto-éducation –, contribua à le faire largement connaître comme savant et comme penseur original.

Œuvres : Radiĉev i Mabli., in : *XVIII vek*, M.-L., 1958, Sb. 3 ; *Lekcii po struktural'noj poètike*, série 1 (Vvedenie, teoriâ stiha), Tartu, 1964 ; « Russo i russkaâ kul'tura XVIII – načala XIX veka », in : Russo Ž. Ž., *Traktaty*, M., 1969 ; *Struktura hudožestvennogo teksta*, M. 1970, en franç. : *La structure du texte artistique*, P., 1973 ; *Stat'i po tipologii kul'tury*, série 1, Tartu, 1970, série 2, Tartu, 1973 ; *Analiz poètičeskogo teksta*, L., 1972 ; *Sotvorenie Karamzina*, M., 1987 ; *Kul'tura i vzryv*, M., 1992 ; *Izbr. stat'i* v 3 t., I : Stat'i po semiotike i tipologii kul'tury, Tallinn, 1992 ; II : Stat'i po istorii russkoj literatury XVIII – pervoj poloviny XIX v., Tallinn, 1992 ; III : Stat'i po istorii russkoj literatury. Teoriâ i semiotika drugih isskustv. Mehanizmy kul'tury. Melkie zametki. Spisok trudov Ju. M. Lotmana, Tallin, 1993 ; *Sémiotique de la culture russe*, Lausanne, 1990.

Études : *Û. M. Lotman i Tartusko-Moskovskaâ semiotičeskaâ skola*, M., 1994 ; *Lotmanovskij sbornik*, M., 1994 ; *Pour Iouri Lotman* (dir. Marianne Gourg), Théorie, Littérature, Enseignement, Presses Universitaires de Vincennes, 1995.

L. N. Stolovitch / Trad. R. Marichal

LOUNATCHARSKI Anatoli (1875, Poltava-1933, Menton) – homme politique, philosophe, spécialiste de littérature et de culture. Études au lycée de Kiev puis à l'Univ. de Zürich, en philosophie. À partir de 1896, révolutionnaire professionnel, membre du parti social-démocrate (bolchevique) de Russie. Il fera huit séjours en prison, connaîtra à plusieurs reprises la déportation. Pendant les années 1917-1929 commissaire du peuple à l'éducation, membre du Comité central exécutif (Ts.I.K.). En 1933 ambassadeur en Espagne. Dès le lycée L. avait une connaissance approfondie du premier tome du *Capital* de Marx, et, comme le dit un rapport le concernant au cours de sa dernière année, « il cherchait à créer une émulsion à partir de Spencer et de Marx ». C'est son intérêt pour l'empiriocriticisme* qui le mena à Zürich, où il suivit les cours d'Avenarius, tout en étudiant la physiologie, la psychologie et l'économie politique. Ses conversations avec Plékhanov* ont beaucoup compté pour lui ; il est certain qu'il

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

avait également subi l'influence de Tchernychevski*, de Feuerbach et surtout de Nietzsche. En 1899 L. traduisit en russe le premier volume des œuvres de Nietzsche. L'influence de ce dernier est manifeste dans nombre de ses écrits de jeunesse, entre autres dans les *Fondements d'une esthétique positive* [Osnovy pozitivnoj èstetiki] (1904). Cependant L. ne fut jamais un admirateur aveugle de Nietzsche. Ainsi, dans sa recension du livre de H. Vaihinger *Nietzsche philosophe* (1903), il montre en particulier à quel point la critique de la démocratie et du socialisme, chez Nietzsche, est inconsistante et superficielle. D'accord avec la théorie sociologique de Marx, défendant des positions matérialistes dans la querelle ontologique avec les idéalistes, il tenta, en gnoséologie (à l'image de Bogdanov, Souvorov et autres disciples de Mach) de faire fusionner le matérialisme et l'empiriocriticisme, pensant que la théorie de Mach et Avenarius (ils avaient « supprimé l'abîme qui existait entre l'esprit et la matière ») s'intégrait tout à fait dans la philosophie marxiste. La réconciliation des deux principes de la connaissance, L. la réalise en prenant appui sur l'étude de deux séries indépendantes, celle des faits psychiques et celle des faits physiques : « Du point de vue psychique, la connaissance est l'organisation du donné, le processus qui, d'un chaos confus, tire une diversité splendide et répondant à des lois… Du point de vue physique, la connaissance est le processus d'adaptation d'un organisme à un milieu, la transformation de réactions indigentes et uniformes en un système riche et infiniment rationnel grâce auquel l'organisme lutte non seulement pour son existence mais aussi pour la maîtrise des éléments naturels, pour le bonheur que donne la vie dans toute sa plénitude ». Par la suite, dans *Le Formalisme et la science de l'art* [Formalizm i nauka ob iskusstve] (1924), il reconnut que la théorie de la connaissance propre au « criticisme sceptique » (c'est-à-dire à l'empiriocriticisme) « comporte des failles » par où pourrait s'infiltrer une conception idéaliste du monde. Dans sa polémique avec Vl. Soloviov*, Rozanov* et Berdiaev* L. voyait l'essence de l'idéalisme dans une attention excessive portée aux valeurs abstraites, ce qui, en philosophie, aboutit logiquement au mysticisme. L. était très attentif aux relations qu'entretiennent entre eux les aspects biologiques, sociaux et historiques de l'activité humaine. Cherchant à expliquer l'origine des représentations psychologiques, des sentiments et des jugements moraux, L. recourut à la psychologie biologique d'Avenarius. Sur cette base et sur la base des idées de Nietzsche il tenta d'élaborer une théorie de l'édification de la vie (voir le recueil *Esquisses d'une vision réaliste du monde*, [Očerki realističeskogo mirovozzreniâ], 1904). Dans son ambition de réaliser la synthèse de l'esthétique matérialiste et des schémas biologiques subjectifs de l'empiriocriticisme, L. était tout à l'idée de créer un art nouveau, gorgé de forces vitales, lié à la lutte révolutionnaire du prolétariat pour la victoire de nouvelles formes de vie, « grandioses, splendides, humaines ». L'idée d'édification de la vie était fondée sur le principe de l'« insatiabilité » de vivre, puisque « cette soif éternelle est l'essence même de la vie ». En même temps, dans ses recherches, L. s'efforçait de donner une réalité à l'idée de Marx selon laquelle l'homme est à la fois « sujet de la nature » et « sujet de la société », dans l'évolution biologique et sociale de l'homme il remarquait le rôle immense qui revient au travail physique, auquel son activité pensante est subordonnée. À partir de cette idée il mit au point les principes fondamentaux d'instruction et d'éducation de l'homme. L. qualifiait son matérialisme de « réaliste » en même temps que de « religieux » : la religion, selon lui, « rend psychologiquement acceptable la contradiction entre les lois de la vie et les lois de la nature ». Dans son ouvrage en deux volumes, *Religion et socialisme*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

[Religiâ i socializm] (1908, 1911), analysant le brahmanisme, le judaïsme, le christianisme et d'autres religions dans leurs multiples variétés, de même que diverses d'écoles religieuses et philosophiques de la Grèce antique, et toute l'histoire de la philosophie jusqu'au marxisme, L. voit dans ce dernier « le nouveau, le dernier système religieux, qui porte en lui une grande force de critique, de purification et en même temps de synthèse », il y trouve une aspiration au développement de l'homme et au perfectionnement de la société. Feuerbach avait prêché l'amour de l'homme et la foi en lui, L. est allé jusqu'à la divinisation de l'homme de l'avenir, et il s'en explique ainsi : « Seul l'homme… avec son cerveau merveilleux et ses mains habiles peut conquérir sur terre un royaume d'humanité ». Ses idées de Constructeur de Dieu*, L. les voyait comme le symbole de « la croissance illimitée de la vie qui pense et de la vie qui ressent » (Berdiaev la définissait quant à lui comme « une forme d'athéisme militant »). Le « biologisme » de L. tout autant que sa divinisation de l'homme du futur reposaient au fond sur le primat donné à l'humain en général plutôt qu'à la nature de classe ou aux traits individuels. C'est précisément ce critère dans son interprétation la plus large (l'aspiration du genre humain à la perfection) qui est le fil conducteur de l'œuvre de L. « … Celui qui a compris le sens de l'existence du genre humain non seulement avec sa tête mais avec tout son être, celui-là aura une vie remplie de lumière, de sens, d'ivresse créatrice, et bien au-delà des limites d'une vie individuelle fugitive. Celui qui ne l'a pas compris et se plaint, celui-là, avec son gémissement stérile, est laissé de côté par l'histoire » (*Le Suicide et la philosophie*, [Samoubijstvo i filosofiâ], 1907). L'homme dans son évolution jamais arrêtée, c'est là « l'espèce pleine de forces vitales, puissante », manifestation supérieure de l'évolution biologique. Mais le critère biologique, pour L., doit coïncider avec le critère social, et il relie la conscience que l'espèce a d'elle-même avec l'accomplissement de la personne et l'intensité de la vie dans le collectif, ce dernier n'étant pas un « conglomérat d'individus », mais prenant les formes variées d'une collaboration entre individus harmonieusement développés. Cette idée du développement humain était pour L. à la base de l'esthétique, qu'il considérait comme une discipline axiologique, une « science des valeurs » (*Sur la question des valeurs*, [K voprosu ob ocenke], 1905). Outre l'art, il faisait entrer dans le domaine des valeurs esthétiques la nature, la technique, la vie quotidienne, les relations entre les gens, toute la sphère des phénomènes sociaux. Pour L. les problèmes esthétiques n'étaient pas distincts des problèmes éthiques, ils relevaient du concept de « conscience esthétique » : commettre un acte immoral ne sera pas permis à l'homme par le sentiment de sa dignité et « la beauté de son unité intérieure ». Dans ses recherches sur l'esthétique L. s'efforça d'atteindre une synthèse entre deux méthodes d'analyse, la méthode psycho-sociologique et la méthode socio-historique, afin de donner un fondement plus solide aux critères esthétiques. À ses yeux, « l'idéal d'un savoir universel, celui du règne de la justice parmi les hommes et celui du triomphe de la beauté se fondent en un seul idéal, celui d'un *maximum* de vie ».

Œuvres : *Sobr. soč.* v 8 t, M., 1963-1967 ; *Ètûdy*, M.-Pg., 1922 ; *Ot Spinozy do Marksa. Očerk po istorii filosofii kak mirosozercaniâ*, M., 1925 ; *Ob iskusstve* v 2 t., M., 1982 ; « Kultur und Kunst im neuen Russland », in : *Die neue Rundschau*, 1926, I (trad. russe de Severikova N. M., *Vestnik MGU*, 1982, N° 1, p. 23-34 ; *Vospominaniâ i vpečatleniâ*, M., 1968 ; *Idealizm i materializm. Kul'tura buržuaznaâ, perehodnaâ i socialističeskaâ*, M., L., 1924 ; *Religiâ i socializm*, SPb., 1911 ; *Neizdannye materialy*, in : *Literaturnoe nasledstvo*, M., 1970, LXXXII ; en franç. : *L'esthétique soviétique contre Staline* (Aymeric Monville Ed.), Delga, s. d.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ÉTUDES : « Slovo o Lunačarskom », in : Lunačarski A.V., *Mir obnovlâetsâ*, M. 1989 ; Elkin A., *Lunačarski*, M., 1967 ; Severikova N. M., *Lunačarski o vospitanii*, M., 1990 ; du même auteur : « K ocenke filosofskogo nasledià A.V. Lunačarskogo », in : *Vestnik MGU*, Ser. Filosofià, 2000, N° 2, p. 43-57 ; Angres D., *Die Bezilehungen Lunatscharskijs zur deutschen literatur*, Berlin, 1976 ; Efimov V. V., *Letopis' žizni i deâtel'nosti A. V. Lunačarskogo (1917-1933)*, v 3 t. D-bé, 1992 ; en franç. : Ermakov A., *Lounatcharski*, Novosti, s. d.

N. M. Severikova / Trad. J. Prébet

LOUPPOL Ivan (1896, Rostov sur le Don-1943), spécialiste de dialectique, de méthodologie de l'histoire de la philosophie, d'esthétique. Termine ses études à la faculté de droit de l'Univ. de M. en 1919 et à la section de philosophie de l'Institut de formation des Professeurs Rouges** en 1932. Prof. à l'Univ. de M. de 1925 à 1931 ; prof. de philosophie à l'Institut de formation des Professeurs Rouges de 1925 à 1938. De 1935 à 1940, il dirige l'Institut de littérature mondiale M. Gorki. Membre à partir de 1939 de l'Acad. des sciences de l'URSS. En 1941 il est arrêté sous une fausse accusation et condamné à mort, peine commuée en 20 ans en camp de travail, où il meurt peu après. Il a été réhabilité et rétabli dans son titre d'académicien. Sa maîtrise parfaite d'un grand nombre de langues étrangères le tournait vers les philosophes européens. Son ouvrage *Denis Diderot* occupe une place remarquée dans l'histoire russe de la philosophie ; il a connu trois éditions (1924, 1936 et 1960), a été traduit en français et édité à P. en 1936. L. s'est intéressé aux conceptions philosophiques de J. B. Robinet et d'U. Dacosta. L'un des premiers, il a posé les bases d'une étude scientifique de l'histoire de la philosophie russe. En histoire de la philosophie, il juge nécessaire de pratiquer une approche concrète et de relier les idées des différents philosophes aux conditions sociales, au développement de la science. Analysant de manière critique les idées de Berdiaev*, N. Losski*, Frank*, ainsi que celles des théoriciens de la social-démocratie occidentale, M. Adler, K. Vorländer entre autres, L. expose les principes fondamentaux du matérialisme dialectique et historique. Il a consacré une série de travaux à la philosophie de Lénine*. Il reprend et analyse la critique faite par Lénine des thèses philosophiques de Mach et d'Avenarius ainsi que des populistes* et il s'intéresse particulièrement aux *Cahiers philosophiques* [Filosofskie tetradi] de Lénine. L. note que l'ensemble des ouvrages de Lénine est gros d'un contenu philosophique très riche et que ses positions philosophiques relèvent de la dialectique appliquée. Entre 1925 et 1930 L. consacre une série d'articles très documentés aux questions philosophiques liées à la méthodologie des sciences de la nature. Fortement versé dans les question esthétiques, L. publie une série de travaux riches d'aperçus sur Pouchkine*, Tolstoï*, Gorki, Maïakovski, Roustaveli, Goethe, etc.

ŒUVRES : *Lenin i bor'ba za dialektičeskij materializm*, M., 1924 ; « Tragediâ russkogo materializma XVIII v. (K 175-letiû so dnâ roždeniâ Radiĉeva) », in : *Pod znamenem marksisma*, 1924, N° 6-7 ; « Osnovnye momenty social'noj metodologi Lenina », in : *Voinstvuûĉij materialist*, 1925, II ; « Neskol'ko slov ob irracional'nom metode v istorii filosofii », *Ibid.*, 1925, III ; « Puti filosofskoj mysli v SSSR », in : *Vestnik kommunističeskoj akademii*, 1927, XXIV ; *Na dva fronta*, M., L., 1930 ; *Nauka i rekonstruktivnyi period*, M., L., 1931 ; *Dialektičeskij materializm i muzejnoe stroitel'stvo*. M., L., 1931 ; *Istoriko-filosofskie ètûdy*, M., 1935 ; « Mirovozzrenie Gëte », in : *Pod znamenem marksiz'ma*, 1932 ; « Lev Tolstoj. Istoriâ i sovremennost' », *Ibid.*, 1931, N° 1 ; « Filosofskij put' V.G. Belinskogo », *Ibid.*, 1938. N° 10 ; *Literaturnye etûdy*, M., 1940 ; *Deni Didro. Očerki žizni i mirovozzreniâ*, M., 1960.

A. D. Kositchev / Trad. P. Caussat

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

LUMIÈRE SANS DÉCLIN (La): contemplations et spéculations [*Svet nevečernij: sozercaniâ i umozreniâ*] – l'une des œuvres philosophiques maîtresses de Boulgakov*. L'élaboration de l'œuvre prit plusieurs années (1911-1916), ses différents éléments furent publiés dans des revues de 1914 à 1916. Elle parut en volume séparé aux éditions « Pout » (M., 1917). Pour reprendre les termes de Zenkovski*, LSC « met un point final à la période où Boulgakov pratique la philosophie religieuse ». Ordonné prêtre en 1918, sans rompre intérieurement avec la problématique philosophique, il se consacre désormais à la théologie. Le livre fait le bilan précis de l'itinéraire spirituel de Boulgakov, du « marxisme légal »* à l'idéalisme puis à l'orthodoxie ; mais de plus il exprime, avec beaucoup de profondeur et de relief, ce que représente cette recherche d'une « unité religieuse de la vie » que poursuit une fraction importante du monde intellectuel russe au début du XXe siècle. On y voit se développer une philosophie chrétienne de Dieu et du monde, qui prend appui sur l'idée de la *Sophia* (à la suite de Vl. Soloviov* et de Florenski*). Dans l'introduction (Nature de la conscience religieuse) est analysée la nature transcendante de la religion, les bases et les présupposés de l'émergence de la conscience religieuse. Pour Boulgakov, la religiosité vivante, la foi, repose sur le sentiment intense d'un antagonisme entre immanent et transcendant, d'une tension entre deux pôles : conscience du monde et conscience de Dieu. La religion ne signifie pas seulement lien avec Dieu, mais également chute loin de Lui du monde pécheur, mettant entre le monde et Lui une distance absolue, insurmontable, que seul peut abolir un miracle de bonté et d'amour de la Divinité. L'acte de foi, qui revêt un caractère à la fois objectif et transsubjectif, mène à la naissance du dogme, à l'idée de catholicité (d'une vérité divine universelle et valable pour toute l'humanité) et à celle d'ecclésialité. La conscience religieuse trouve son incarnation dans le mythe et le culte – figuration concrète de la révélation du monde transcendant, du monde supérieur. L'une des sources de la conscience religieuse est la philosophie qui cherche toujours à dépasser les limites de la connaissance du monde et qui porte en elle « l'amour de la *Sophia* ». S'il est vrai que la philosophie, comme le pense Boulgakov, est, à la racine, mythique et dogmatique, l'existence d'une philosophie religieuse, alliant de façon organique la liberté de pensée et le dogme de la foi, lui apparaît objective et légitime. La première section (« Néant divin » – cf. Néant*) introduit l'idée d'une connaissance négative de Dieu et étudie la doctrine des représentants de la théologie apophatique (Clément d'Alexandrie, Origène, Basile le Grand, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Jean Damascène, Grégoire Palamas, etc.). Pour Boulgakov, le problème central de la philosophie religieuse est d'appréhender le Néant divin. Distinguant les manifestations de la conscience que sont la contradiction (logique et dialectique) et l'antinomie (l'incapacité à connaître le monde divin transcendant et la présence simultanée de ce monde dans l'expérience religieuse), il examine corrélativement deux approches dans la philosophie religieuse : l'une évolutive et dialectique, l'autre antinomique. Dans le premier cas, qui présuppose un système de monisme religieux, d'identité générale universelle (bouddhisme, panthéisme de Plotin, Spinoza, Schopenhauer, E. von Hartmann) Dieu et le monde deviennent deux moments de même ordre dans le développement dialectique, deux degrés hiérarchiques dans l'autorévélation du Néant. Chaque « quelque chose » (Dieu, l'homme, le ciel, l'enfer, les anges, les démons), ayant une nature unique, apparaît comme un mode, une hypostase du Néant absolu, acquiert un caractère de fini et de relatif, ce qui menace l'homme de perdition spirituelle. En revanche, dans une approche antinomique

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

(cf. Antinomisme*) de la conscience religieuse, Dieu, dans sa transcendance, est infiniment distant de l'homme, il se dérobe à lui dans « le mystère de l'au-delà ». Boulgakov estime que la théologie négative n'offre aucun passage logique à un enseignement positif sur Dieu et le monde ; leur inconcevabilité ne cède – et très partiellement – qu'au seul exploit de la foi. Mais la création du monde fournit une possibilité de définir Dieu comme un certain principe dualiste immano-transcendant, aboutit à l'émergence de la connaissance de Dieu et de la communication avec Lui, du dogme et du mythe et finalement à la théologie positive (cataphatique) et à une saisie religieuse et philosophique de Dieu. Ainsi l'antinomie ne trouvant pas d'issue logique, trouve sa solution dans une vie spirituelle qui ne craint pas l'absurde dans l'exercice du raisonnement La deuxième section (« Le Monde ») recherche le sens des fondements religieux de l'existence. La création du monde est l'autodéveloppement de l'Absolu, son sacrifice fécond par amour du relatif. En ce sens la création apparaît comme un acte absolument libre et autonome, ayant en lui-même et son sens et son fondement, comme un acte métaphysique et irrationnel. Ce qui fonde ontologiquement la création, c'est l'humilité sans mesure de l'Absolu – vertu suprême et universelle du christianisme. Boulgakov, en distinguant le néant (négation totale de l'être (*ουκ ον)* et le je ne sais quoi (existence non apparue, potentielle μη ον), comprend la production de la matière commune au créé (la Grande Mère du monde naturel) comme résultat de la transformation du *ουκ ον* en *μη ον.* Le μη ον, manifestant sa potentialité et se libérant du vide extérieur, apparaît comme une étape sur le chemin du néant (rien) vers l'être (quelque chose). La synthèse mystérieuse, dynamique, du néant et de l'être qui se révèle dans l'exister est la véritable essence de la créature, de tout le relatif. Dans la mesure où l'Absolu se manifeste comme Créateur, se réalise dans l'être, le monde apparaît à Boulgakov comme Dieu en devenir. En créant le monde, Dieu s'abîme lui-même en sa création, s'épuise dans le néant, le transforme en matériau pour son image et sa ressemblance. Le mystère du créé apparaît aussi dans la conscience contradictoire que la créature a de la temporalité et de l'éternité de son être. Le temps (synthèse en acte de l'être et du néant) englouti par le passé et tendu vers l'avenir est comme un point sans dimension qui se déplacerait dans l'océan méonique (cf. méonisme**) de l'être-semi-être du présent et de l'avenir (le n'étant-déjà plus et le n'étant-pas-encore). L'antinomie globale du créé s'exprime dans l'antinomie de la liberté et de la nécessité, qui affectent la créature du fait de son caractère dépendant et limité. En tant que le monde provient de Dieu par les racines de son être, la liberté et la nécessité lui sont étrangères ; mais en tant qu'il est créé et immergé dans le néant, il a pour attribut la possibilité du choix. La créature est consciente de sa vocation à créer et, pour Boulgakov, Dieu en a déjà décidé de toute éternité ; mais cette vocation doit encore être décidée dans le temps. Les bases religieuses de la création du monde trouvent leur développement ultérieur dans le mythologème original de la *Sophia* (cf. Sophiologie*). Pour Boulgakov, la *Sophia*, quoique située en dehors du plérôme clos et absolu du monde divin, y est néanmoins admise par une condescendance ineffable de l'amour divin et ouvre les mystères et les profondeurs du divin. À la différence des hypostases divines, qui demeurent immuablement le Dieu consubstantiel, s'emplissent de lui et l'emplissent d'elles, la *Sophia* ne contient que ce qu'elle a reçu de Dieu (en ce sens là, elle est « l'Éternel féminin »). Boulgakov voit dans la féminité le mystère du monde, puisque avant sa création il était déjà en germe dans son propre sein féminin. L'action de toute la Sainte Trinité dans chacune des ses hypostases abou-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tit à l'émergence du monde dans la *Sophia*, qui devient ainsi principe de toute création. La *Sophia*, demeurant entre le monde et Dieu, l'être et ce qui est au-dessus de l'être, le temps et l'éternité, apporte au monde à travers elle et pour elle l'ordre et la cohérence interne de la Tri-unité divine. Les idées intelligibles, éternelles qui résident en acte dans la *Sophia*, sont à la base du monde créé, le rendent sophianique, confèrent à chaque être son idée-norme, lui donnant ainsi l'existence authentique. En ce sens le monde est la *Sophia* en ses fondements et n'est pas la *Sophia* en sa condition présente. Boulgakov définit la matière comme soubassement inférieur du monde, multiplicité éclatée, ne trouvant son unité que dans le processus spatio-temporel, dans le devenir, l'être-non-être. À la différence de la matière, le corps se voit accorder une valeur positive et absolue ; il n'est pas seulement conséquence du péché, mais apparaît comme essence originelle, comme une certaine matière intelligible, constituant la base de la corporéité dans la *Sophia* elle-même. Rejetant une vision dualiste du monde (le bien et le mal comme principes du monde), Boulgakov pense que le péché originel a entraîné une détérioration non substantielle, mais fonctionnelle du monde ; le monde est dans le mal, mais il n'est pas le mal, qui est sa condition présente, mais non son essence. Enfermé dans l'enveloppe impénétrable du néant, le mal est toujours arraché à l'unitotalité*, extra-sophianique et antisophianique. Dans la 3e section (« L'homme ») Boulgakov présente son anthropologie religieuse et son historiosophie. L'homme, incarnant en lui l'image et la ressemblance de Dieu est en même temps créature et non créature, le relatif et l'absolu ; il est en situation d'opposition transcendantale non seulement au monde mais à lui-même en tant que donné empirique et psychologique. Étant le centre métaphysique de la création, l'homme porte en lui toute la plénitude du monde créé, en quelque sorte le programme intégral de la création. La plénitude de l'image de Dieu présuppose la bisexualité spirituelle de l'homme qui se manifeste dans la tension érotique – fondement le plus profond de la création et de l'acte créateur, dans l'aspiration à une union spirituelle intégrale. Puisque ce n'est que par l'homme que Satan peut induire le monde en tentation, pense Boulgakov, la chute du premier est la victoire de celui-ci sur la création tout entière. Se détournant de Dieu, l'homme n'a plus soif que du monde, il tombe dans un cosmisme unilatéral (immanentisme) ; la mort devient une bonne œuvre, l'arrachement salutaire à une terre pestiférée. En conséquence de cette catastrophe métaphysique, la communion immédiate avec Dieu fait place à l'espérance de restaurer l'union avec Lui, à l'idée de salut, révélation et action de Dieu. En particulier, Boulgakov distingue dans le paganisme un exemple clair de la « quête » de Dieu : à ses moments d'intensité religieuse, le paganisme manifeste l'effroi extrême d'être abandonné de Dieu. Le monde, selon Boulgakov, avait été seulement précréé dans l'homme ; celui-ci devait à son tour se créer lui-même par un effet de sa liberté propre. Mais l'homme s'étant montré inapte à suivre cette voie, sa chute exigea de Dieu un nouvel acte de création – l'incarnation divine ; le Christ (nouvel Adam), se substituant au « vieil Adam », est devenu immanent à l'homme et au monde, est apparu comme le seul et universel Homme total, comme l'Église même. L'antinomie du salut provient de la nécessité de conserver l'homme une fois appelé à l'existence et de l'impossibilité de le sauver tel qu'il est ; grâce au sacrifice du Golgotha, l'homme « ancien » est créé de nouveau, il devient meilleur en son essence, tout en demeurant lui-même « quant à sa condition » après la résurrection. L'histoire se manifeste comme la réalisation du dessein créateur originel, comme un certain accomplissement qui se dévoile progressivement

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

dans le temps. Comme elle prend son origine dans l'existence humaine au stade édénique, l'histoire échappe à l'influence du péché originel, mais celui-ci introduit néanmoins en elle le tragique et l'antinomie. Une des sources de ce qu'il y a de douloureux et de contradictoire dans la vie humaine est pour Boulgakov la sphère de l'économie* (l'action de l'homme sur la nature par le travail), sophianique à sa racine même (comme tout acte créateur) et antisophianique dans son être (esclave de la nécessité). Dans l'économie et par elle l'humanité crée son corps historique, fait exister le monde pour elle-même, fonde son empire sur lui. Boulgakov accorde dans l'histoire une grande importance au rôle théurgique et sophiurgique de l'art qui se trouve à la frontière de deux mondes. Et au passage il remarque que l'art est étroitement lié au culte religieux ; dès le berceau la prière et la bénédiction l'entourent : à l'aube de l'histoire culturelle, l'homme apporte ses meilleures inspirations à l'autel et les consacre à Dieu. La vie historique de l'humanité se déroule sous la forme de la vie sociale dont la cohésion est assurée par le pouvoir. Percevant le caractère mystique et irrationnel du pouvoir, ce qu'il a d'étranger au divin, l'homme s'efforce de dépasser le pouvoir et de parvenir à la théocratie. Ainsi l'histoire peut-elle être considérée comme réussie dans la mesure où elle aura préparé son achèvement normal et sa sortie vers un au-delà de l'histoire, vers la « vie du siècle à venir » ; la fin de l'histoire est l'apothéose de la vie et sa justification. En maturation dans les actes que constituent la révélation divine et l'incarnation, l'histoire est directement ou indirectement déterminée par les destinées de l'Église ; en ce sens elle est l'histoire de l'Église. La fin de la création fondée sur la liberté de la créature, est le début de la résurrection en Christ de l'homme et de toute la création. Au jugement dernier, le bien et le mal cessent d'exister en tant qu'unité indivisible, le bien comme être commence à s'opposer au mal comme non-être.

Œuvres : *Svet nevečernij : sozercaniâ i umozreniâ*, M., 1994 ; en franç. : *La Lumière sans déclin*, L'Age d'Homme, 1990.

Études : Zenkovsky B., *Histoire…*, IV, Chap. VI, 8-10 ; Losskij N. O., *Istoriâ russkoj filosofii*, M., 1991, p. 220-268 ; Horužij S. S., « Vehi filosofskogo tvorčestva o. Sergiâ Bulgakova », in : Boulgakov S. N., *Soč.* v 2 t., M., 1993. I.

V. N. Joukov / Trad. R. Marichal

LUMIÈRES – en Russie, la philosophie des L. a été diffusée essentiellement par des aristocrates ayant souvent été les interlocuteurs, en Occident, des grandes figures intellectuelles de leur temps. Dmitri Golistyne** (1734-1803) fut ambassadeur en France puis aux Pays-Bas. Il fut en contact avec Mirabeau, Voltaire, Diderot. En 1773, il publia à La Haye, à titre posthume, le traité d'Helvétius, *De l'homme*. Fiodor Karjavine** (1745-1812), théoricien de l'architecture, avait fait ses études à P. et Amsterdam, il fut le premier à traduire, commenter et éditer en Russie l'ouvrage de Vitruve, *De architectura*. Il participa à la Guerre d'Indépendance en Amérique, où il passa douze ans. Le prince Alexandre Belosselski-Belozerski**, qui fit de longs séjours en Allemagne, en France et en Italie, fut en correspondance avec Voltaire, Rousseau, Marmontel, Laharpe, Delille. Sa première publication est une épître à Voltaire (Mercure de France, Mai 1775). Sa *Dianyologie, ou Tableau philosophique de l'entendement* (Dresde, 1790 ; Londres, 1791 ; Freiberg, 1791) lui valut les éloges de Kant (cf. Kant en Russie*). Exhortant à « implanter » en Russie les sciences et les arts afin d'en éradiquer « l'ignorance », Golitsyne voyait la philosophie comme la plus haute des sciences, capable d'adoucir les passions et d'éveiller le sens moral. Les vrais philosophes étaient pour lui les physiocrates. Il écrivit pour leur défense un gros traité en français, intitulé *De l'es-*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

prit des économistes ou les économistes justifiés d'avoir posé par leurs principes les bases de la révolution française (1796). Conformément à la *Naturphilosophie* dont il était l'adepte, Golitsyne estimait que les lois naturelles étaient l'œuvre de la sagesse divine ; elles constituent l'ordre premier de la nature ; mais celle-ci ne demeure pas en repos, et comme le montrait Buffon, elle est le lieu de décompositions et recompositions qui changent l'ordre des choses ; il payait ainsi son tribut au déisme et au mécanicisme du XVIIIe s. En 1785 fut fondée par Alexandre Bestoujev** (1761-1810) et Ivan Pnine** (1773-1805), tous deux anciens officiers, la revue *Sankt-Peterbourgski Journal*, où furent publiées les œuvres des « philosophes » français en traduction. Iakov Kozelski** (1728-1794), qui enseigna un moment à l'École du génie, exposait avec sympathie, en conclusion d'un de ses ouvrages, la théorie du *Contrat social*, et faisait de nombreux emprunts à Montesquieu. Pnine, fils naturel du prince Repnine et contraint de lutter âprement pour être rétabli dans ses droits nobiliaires, était particulièrement sensible aux effets de l'injustice sociale. Outre ses traductions des « philosophes », il publia dans les premières années du règne d'Alexandre Ier des odes intitulées « Dieu », « L'homme », et un « Essai sur la diffusion des Lumières en Russie » [Opyt o prosveĉenii otnositel'no k Rossii] (1804), qui fut confisqué sur ordre du gouvernement. Leurs œuvres prirent souvent la forme de dictionnaires ou d'encyclopédies : les ouvrages de Kozelski, *Propositions philosophiques* [Filosofičeskie predloženiâ] (SPb., 1768), et *Réflexions de deux indiens Calan et Ibrahim sur la connaissance humaine* [Rassuždeniâ dvuh indijcev Kalana i Ibragima o čelovečeskom poznanii] (SPb., 1788) sont des sortes d'encyclopédies en miniatures, qui ont un caractère de compilations. Les *Propositions philosophiques* embrassent tout l'éventail des disciplines qui étaient à l'époque considérées comme régies par la philosophie : logique, métaphysique, psychologie, éthique, jurisprudence et politique. Dans ses *Dictionnaires*, Karjavine expose « toute une science en raccourci », donne les définitions de concepts tels que « philosophie », « physique », « encyclopédie », « politique », « histoire », « droit du peuple », etc. La « matière » pour lui est « toute substance quelle qu'elle soit », « les lois du mouvement constituent tout le système de la Nature ». Conformément à l'esprit du temps, ces penseurs accordaient une grande place aux questions d'éducation. Le premier directeur du Lycée de Tsarskoïe Selo, Vassili Malinovski (1765-1814), attaché à élever ses élèves dans un esprit de liberté, de dévouement au peuple et à la patrie, était adepte d'une anthropologie philosophique (tradition de Herder, Lessing, Kant, Schiller, Jefferson, Pope, Helvétius, Radichtchev*…) qui voyait le genre humain tout entier comme « un seul homme pris à part » et envisageait les processus qui l'affectaient dans l'esprit d'une anthropogenèse. L'article de Bestoujev, « L'éducation militaire, relativement aux jeunes gens de condition noble » [O vospitanii voennom otnositel'no blagorodnogo ûnošestva] inaugure un programme de réformes dans l'éducation. À l'exemple de Montaigne, des « philosophes » et surtout de Locke, il considère l'éducation comme le facteur déterminant du développement de la personne. Son but est de former des citoyens laborieux et utiles à la société, capables de faire passer leurs intérêts propres après ceux de l'État, ce qui l'amenait à critiquer certaines idées de Rousseau sur « l'éducation naturelle », et donner la préférence à une éducation en dehors de la famille. Il soutenait l'idée d'égalité naturelle, et la nécessité d'avoir des établissements d'enseignement. Ce fut l'un des premiers penseurs russes à mettre en évidence le rôle de l'éducation morale pour faire prendre conscience des devoirs envers la société et la famille. L'enseignement systématique devait, selon lui, être mis

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

en application par des exercices pratiques. Bestoujev était opposé aux châtiments corporels. Il encourageait un enseignement féminin visant à « orner l'esprit » plutôt qu'à produire un « éclat extérieur ». Pour Golitsyne, ce qui distinguait l'homme avant tout était la propriété. L'ordre social, d'après lui, était une variété de l'ordre physique général. Ses lois ne devaient rien avoir d'arbitraire : la propriété, la sécurité, la liberté, étaient les principes de l'ordre social, accordés à l'ordre physique de la nature. L'esclavage représentait le dernier degré de la dégradation de l'être humain, de la corruption des mœurs. C'est pourquoi il était pour libérer les paysans du servage, mais sans la terre, en leur donnant toutefois le droit de posséder des biens mobiliers et immobiliers. Il partageait les idées de Hume sur les « bonnes » lois et leurs conséquences : les lois protègent la propriété, la propriété engendre la confiance et la tranquillité d'esprit, toutes choses qui permettent à la curiosité de se développer, et cette dernière engendre le savoir. Son idéal était celui d'une monarchie reposant sur des lois « justes ». S'appuyant sur les principes des physiocrates, il estimait que, de toutes les classes de la société, celle qui produisait l'essentiel et représentait tout dans la nation, c'était la classe des propriétaires terriens, elle devait donc jouir du maximum de privilèges. Kozelski était adepte d'un absolutisme éclairé. En 1802 Malinovski rédigea une « Note sur la libération des esclaves » [Zapiska ob osvobožděnii rabov], à l'attention du comte Kotchoubeï, chargé par Alexandre Ier de diriger une « Commission sur la législation ». Karjavine défendait l'idée de la « démocratie » [narodovlastiâ], et proposait une définition socio-économique des « trois classes » : les propriétaires terriens, qui vivent « sur les avantages qu'ils tirent de leurs paysans », « les détenteurs d'usines, de fabriques », et « une classe précieuse de citoyens », la « plèbe ». « Le peuple, écrit-il, est semblable à une eau, et le Souverain à un vaisseau qui y est immergé ». Il voyait d'un œil critique l'établissement d'un régime démocratique par une classe « de condition médiocre ». Il participa aux premières publications en Russie de l'*Utopie* de Thomas More (1789 et 1790) et à la rédaction d'une utopie russe *La Ville de Morges* [Gorod Morž]. En 1802 Pnine écrivit un poème sur la mort de Radichtchev, cet « ami des hommes » qui devait « les conduire au bonheur par le chemin de la liberté » (publ. 1859). Il était pour libérer les paysans de leur dépendance personnelle, mais restait partisan d'une monarchie constitutionnelle visant à éclairer toutes les couches de la société, à éduquer les vertus civiques, à établir la liberté de la raison humaine et de la personne. En outre, dans son *Essai sur les Lumières* [Opyt o prosveĉenii], il entonnait un véritable hymne à la propriété, l'estimant préférable (jointe au principe de sécurité personnelle) à l'égalité, « émanation des discordes ». Au chapitre religieux, il était déiste. En éthique, il tendait vers l'utilitarisme et l'individualisme propres à Bentham. Vers la fin de sa vie, comme Radichtchev, il perdit tout espoir que soit possible une législation élaborée dans l'esprit des Lumières. Mais les motifs civiques qui traversent son œuvre ont exercé une influence sur les décembristes*.

Œuvres : Belosel'skij-Belozerskij A. M., Dianologiâ, in : *Istoriko-filosofskij ežegodnik*, 1988, M., 1988 ; Bestužev A. F., *Opyt voennogo vospitaniâ otnositel'no blagorodnogo ûnošestva*, SPb., 1803 ; du même auteur : *Čtenie, nravstvennost' i pravila čestnogo čeloveka*, SPb., 1807 ; Golicyn D. A., Pis'ma, in : *Izbr. proizv. russkoj mysli vtoroj poloviny XVIII veka*, M., 1952, II ; Karžavin V. F., *Francuzskie, rossijskie i nemeckie razgovory*, M., SPb., Leipzig, 1794-1840 ; du même auteur : *Skazanie soderžaĉimsâ v Pis'mah Persidskih materiâm*, in : Montesk'e Š., *Pis'ma Persidskie*, SPb., 1792 ; Kozel'skij Â. P., *Izbr. proizv. russkih myslitelej vtoroj poloviny XVIII veka*, M., 1952, I ; Malinovskij V. F., *Izbr. obĉestvenno-političeskie soč.*, M., 1958 ; Pnin I. P., Soč., M., 1934 ;

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ÉTUDES : Alekseeva E. G., *« Zelenyj al'bom ». Žizn' i deâtel'nost' knâzâ Aleksandra Mihajloviča Belosel'skogo-Belozerskogo*, N.Y., 1958 ; Gulyga A. « Iz zabytogo », in : *Nauka i žiz'n*, 1977, N° 3 ; Mazon A., *Deux Russes écrivains français. Alexandre Beloselski et le prince Elim*, P., 1964 ; Gulyga A. V., « A. M. Belosel'skij i ego traktat Dianologiâ », in : *Istoriko-filosofskij èžegodnik*, 1988, M., 1988 ; Medynskij E. N., « Traktat otca dekabristov A. F. Bestuževa O vospitanii », in : *Sovetskaâ pedagogika*, 1955, N° 11 ; Bak I. S., « Dmitrij Alekseevič Golicyn (Filosofskie, obĉestvenno-političeskie i èkonomičeskie vozzreniâ) », in : *Istoričeskie zapiski*, 1948, XXVI ; Rabinovič V. I., *Vsled Radiĉevu... F. V. Karžavin i ego okruženie*, M., 1986 ; Maslin M. A., Rabinovič V. I., « O preemstvennosti v razvitii idej russkogo prosveĉeniâ XVIII v. : M. V. Lomonosov i F. V. Karžavin », in : *Vestnik Moskovskogo un-ta*, 7, Filosofiâ, 1986, N° 6 ; Ĉipanov I. Â., *Filosofiâ russkogo prosveĉeniâ. Vtoraâ polovina XVIII veka*, M., 1971 ; Arab-Ogly E. A., « Vydaûĉijsâ russkij prosvetitel'-demokrat », in : *Voprosy filosofii*, 1954, N° 2 ; Kamenskij Z. A., *Filosofskie idei russkogo prosveĉeniâ*, M., 1971 ; Dostân I. S., « Evropejskaâ utopiâ V.F. Malinovskogo », in : *Voprosy istorii*, 1979, N° 6 ; Škurinov P. S., *Filosofiâ Rossii XVIII v.*, M., 1992, p. 215-220 ; Kizevetter A. A., « Iz istorii russkogo liberalizma. Ivan Petrovič Pnin », in : Kizevetter A. A., *Istoričeskie očerki*, M., 1912 ; Orlov V. N., *Russkie prosvetiteli 1790-1800 godov*, 2e izd., M., 1953.

Belosselski-Belozerski [Beloselskij-Belozerskij] : B. V. Emelianov / Trad. F. Lesourd
Bestoujev [Bestužev] : I. E. Zadorojniouk / Trad. F. Lesourd
Golitsyne [Golitcyn] : V. F. Poustarnakov / Trad. F. Lesourd
Karjavine [Karžavin] : V. I. Rabinovitch / Trad. F. Lesourd
Kozelski [Kozel'skij] : A. V. Panibratcev / Trad. F. Lesourd
Malinovski [Malinovskij] : P. S. Chkourinov / Trad. F. Lesourd
Pnine [Pnin] : I. E. Zadorojniouk / Trad. F. Lesourd
Synthèse : F. Lesourd

LUTTE POUR L'IMPOSSIBLE – expression de L. Chestov*, par laquelle il définit le contenu de la philosophie authentique (qui est pour lui celle de la Bible, ou encore la philosophie existentielle). Dans ses premiers travaux (*Shakespeare et son critique Brandes, L'idée de bien dans l'enseignement du Cte Tolstoï et de F. Nietzsche,* cf. Chestov*), cette idée n'est pas encore élaborée, mais l'espoir est déjà formulé d'une instance supérieure qui pourrait venir en aide à l'homme vivant, face à l'absurdité indifférente du tragique de la vie, de la nature, de la société. Son livre *L'Apothéose du déracinement* (Essai de pensée adogmatique)* émet la supposition que dans le futur des prodiges aujourd'hui impossibles deviendront naturels, tandis que les phénomènes naturels deviendront impossibles ou perdront leur caractère de nécessité. Dans ses œuvres de 1908-1910, Chestov parle du miracle comme étant le signe de l'impossible dans la nature et dans la vie de l'homme. Il croit que les pertes les plus amères et les illusions les plus fortes, l'effroi de la mort, auxquels l'homme est confronté, l'amènent à se reconstruire si manifestement, dans son essence même, que l'impossible en devient possible. Au moment de se réorienter de l'antirationalisme et de la « philosophie de la vie » vers un existentialisme* religieux (*Sola Fide*, 1911-1914-1916 ?), Chestov dote la L. p. l'I. d'un sens ouvertement religieux, il en fait le fondement même, chez lui, de l'exercice de la philosophie. Il aspire désormais non à comprendre, mais à croire, c'est-à-dire à se jeter tête la première dans le gouffre insondable, fantastique, de la foi, il conseille de s'en remettre à son « démon », force centrifuge qui entraîne aux confins de la vie et de la mort. La foi pour lui est la réalité de l'impossible, le plus grand miracle et le don de Dieu. La L. p. l'I. est impensable sans renoncer aux notions grecques du vrai et du bien, de la raison et de la science, au nom du Dieu vivant de la Bible,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

au nom de ce qui est éternellement caché, mais « essentiel ». Chestov estime que les profondeurs de l'être cachent « un monde autre », où les lois n'ont pas de caractère contraignant, et que derrière l'effroi de la mort se dissimule « cela même dont nous avons le plus besoin ». Dans ce monde là, où Dieu existe comme « le caprice incarné », l'homme se doit lui aussi d'être fantasque et téméraire, à la manière de l'homme du souterrain de Dostoïevski* ou du Job de la Bible. Car l'homme selon Chestov, par son esprit et son activité créatrice, a été fait à l'aune de Dieu ; dans ses veines coule « un sang de roi », il est « appelé à légiférer ». Dieu lui-même n'exige de l'homme que l'impossible, négation radicale et multiforme, « lutte douloureuse à la vie et à la mort » pour trouver une sortie du non être vers l'être. La L. p. l'I. s'apparente à la Révélation et à une « entrée en contact avec les autres mondes », elle peut conduire au crime, à la mort et à la folie et même à nier l'existence de Dieu. Elle insuffle à l'homme une « force créatrice qui est au-delà du concevable », qui « détermine l'être et lui donne forme ». Le but final est la transformation radicale de la nature de l'homme, l'élimination complète du mal dans le monde, la restauration du monde et de l'homme dans la liberté, le bien, la sagesse et l'inspiration créatrice originels. Tout cela, d'après lui, est parfaitement réel et accessible. « Les destinées humaines se décident sur la balance de Job… », c'est-à-dire sur la balance de la folie et de la révolte contre le monde tout entier, contre toutes les lois et même contre l'injustice de Dieu. La victoire de Job, qui retrouve sa richesse, sa santé, ses enfants morts, n'est pas fortuite, car l'absurde d'un défi et d'une audace portés jusqu'à la furie sont aux yeux de Chestov la sagesse même de l'homme devant Dieu.

ÉTUDES : voir à Chestov* ; Berdâev N. A., « Lev Šestov i Kirkegard », in : *Sovremennye zapiski*, P., 1936, N° 62.

V. L. Kourabtsev / Trad. F. Lesourd

MALÉVITCH Kazimir (1878, Kiev-1935, L.) – peintre et théoricien de l'art, l'une des figures de l'avant-garde russe. Après avoir reçu les rudiments de sa formation artistique à Kiev, il a fait ses premières armes comme peintre et critique d'art à M. et à SPb. (1904-1919). À Vitebsk (1919-1922), il met en place des ateliers artistiques, publie une série de livres et d'articles. Les dernières années de sa vie (1930-1935) se passent à L. Il estimait que l'art au début du XXe s. avait pris un sérieux retard par rapport à la science. D'abord parce que l'artiste, à la différence du scientifique, continue à se servir de repères fondamentalement terrestres : la vieille perspective Renaissance pour exprimer la profondeur sur la toile ; les notions de « haut » et de « bas » toujours inébranlées ; le critère anatomique et non artistique dans la représentation de la figure humaine. Après les sciences de la nature et la philosophie, l'heure était venue de transformations radicales dans la sphère de l'art. Suivant en cela Léonard de Vinci, M. affirmait que le secret de la peinture est de transformer les coordonnées bi-dimensionnelles en coordonnées tri-dimentionnelles, qui font naître chez le spectateur l'impression du volume et de la profondeur. C'est ainsi qu'il crée le cubofuturisme, alliance du cubisme et du futurisme*. Il réussit à « rendre matérielle » l'illusion, à changer le volume et la profondeur propres à la peinture en formes architecturales réelles, qu'il nomme « architectones ». Réfléchissant aux différentes synthèses possibles du cubisme et du futurisme, M. avance l'idée du « suprématisme » en art, apparue à la suite du travail sur les décorations de l'opéra futuriste « Victoire sur le soleil » [Pobeda nad solncem] (1913). C'est son « Carré noir » qui d'après lui incarne l'idée suprématiste avec le plus de volume et de profondeur. La simple forme géométrique s'y trans-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

forme en un symbole cosmique, qui parle dans sa langue à lui de simplicité, de clarté et de rigueur. Toute tentative pour déchiffrer selon des critères purement terrestres le mystérieux symbole est vouée à l'échec. M. fut l'un des premiers à faire remarquer la différence essentielle qui existe entre les domaines scientifique et technique d'un côté, artistique de l'autre, ou encore, plus largement, entre la science et l'art. Le critère de comparaison, c'est le degré de potentialités réalisées dans la création artistique d'un côté, dans le travail de l'ingénieur et du savant, de l'autre. La valeur esthétique de l'œuvre d'art s'étend à toutes les époques. En elle, l'artiste réalise le maximum des potentialités de l'art (par ex. Giotto, Rubens, Rembrandt, Millet, Cézanne, Braque, Picasso). L'activité de l'ingénieur est, dans son principe, autre. La chose qu'il crée ne peut prétendre réaliser la plénitude de toutes les potentialités qu'elle contient en germe. Ici, le nouveau prive automatiquement l'ancien de sa valeur. Dans la chaîne où se succèdent le char, la calèche, la locomotive, l'avion, il n'y a pas d'arrêt, comme il n'y a pas de fin au progrès technique. M. a anticipé l'idée de développement cumulatif (en science et en technique) et anticumulatif (en art), idée qui fut ensuite reprise par les logiciens et les méthodologues de la science.

Œuvres : *Suprematizm*, in : *Sobr. soč.* v 5 t., M., 1995-2003 ; *Mir kak bespredmetnosť*, *Ibid.*, M., 1998 ; en franç. : *Le monde sans objet* (Trad. G. Conio), à paraître prochainement ; *De Cézanne au suprématisme*, Lausanne, 1974.

Études : Turčin V. S., *Po labirintam avangarda*, M., 1993 ; *Kazimir Malévitch, peintre et théoricien*, Flammarion, 1990 ; Marcadé J.-Cl., *Malévitch*, P., 1990.

Voir également : Catalogue de l'exposition *Malévitch*, Centre Georges Pompidou, Musée national d'art moderne, P., 1978 ; Catalogue de l'exposition *Kasimir Malevič, oltre la figurazione, oltre l'astrazione*, Roma, Museo del Corso, 2005.

A. S. Migounov / Trad. F. Lesourd

MAMARDASHVILI Mérab (1930, Gori-1990, M.) – philosophe d'origine géorgienne. Études à Tbilissi. En 1954, maîtrise de philosophie à l'Univ. de M. avec une thèse sur *Le Capital* de Marx. Dans le milieu universitaire, avec A. Zinoviev*, Chtchedrovitski**, Iou. Levada, il fait partie du Club de logique (MLK), où on discutait de problèmes de logique formelle et de logique dialectique. À partir de 1972, professeur titulaire à l'Univ. de M., où il enseignait depuis 1969, faisant un cours sur la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel. Membre du comité de rédaction des revues *Voprosy filosofii* (M.), et *Problémy mira i sotsializma* (Pr.). Envoyé en mission à Pr. en 1961. À l'occasion d'un voyage officiel en Italie en 1966, il se rend en France sans autorisation pour y rencontrer Althusser. Privé de son passeport, il est désormais interdit de séjour à l'étranger jusqu'en 1988, après quoi il se rendra à P., N.Y., Rome. Expulsé en 1972 de l'Univ. de M. pour attitude anticonformiste et désapprobation de l'idéologie officielle, il obtient la chaire de philosophie à l'Institut de philosophie de l'Acad. des Sciences de Géorgie et s'installe à Tbilissi. Malgré l'opposition des autorités, sur invitation de ses amis, il continue à donner des cycles de conférences et de cours dans plusieurs Instituts et villes (M., Tbilissi, Riga, Vilnius etc.) en présence d'un public nombreux. La majeure partie de ses écrits a été publiée par ses amis après sa mort sur la base de ces cours. M. n'a pas construit de système philosophique ; le noyau de sa pensée est exprimé avec clarté dans de courtes œuvres, rassemblées sous le titre *La nécessité de soi* [Neobhodimost' sebâ]. Il a été développé dans ses cours, entretiens et conférences. Mais il est déjà possible d'en saisir des thèmes essentiels et les tendances

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

fondamentales dans l'organisation ou les conclusions des écrits à caractère épistémologique, rédigés au début de sa carrière universitaire. La philosophie, selon M., qu'elle soit pensée professionnelle, ou pratique de la réflexion critique par un individu qui n'est pas philosophe professionnel, est toujours une sagesse vivante, un instrument de salut personnel. Quel que soit son degré de spécialisation, cette pensée se déroule selon une logique immanente, s'exprime dans une langue qui a ses règles de compréhension, et l'histoire de la philosophie est « l'école » où ces règles sont conservées. Ce ne sont pas des formes vides, mais des « organes » qui permettent à la conscience individuelle de s'orienter et de se réaliser. Cependant l'histoire de la philosophie ne peut rien communiquer à un individu qui ne serait pas en mesure de reproduire ce qui a été dit ou écrit comme si c'était une possibilité de sa propre pensée. C'est pourquoi la philosophie se présente toujours sous un aspect individuel, quoiqu'elle soit fondamentalement une, expression, sous des formes différentes, d'une vérité unique (*La nécessité…*, p. 334). Dans ses cours sur Descartes et Kant, sur la philosophie européenne et contemporaine, sur la culture, sur la conscience, sur Proust, M. sonde la nature de la pensée. Penser est un acte du *sujet concentré* (dans l'unité de l'intelligence et de la volonté) dont la forme est l'être, et c'est une activité propre à l'homme qui n'est pas tel par *nature*, c'est-à-dire de l'homme qui dans le monde des déterminismes conforme ses actes non à la nécessité empirique, mais plutôt aux principes universels qu'il retrouve dans sa propre conscience comme des présences réelles, comme des structures (qui règlent son agir, mais qu'il ne crée pas). Reconnaissant cette dimension ontologique de la conscience et s'en remettant à elle, il se fait sujet libre (*Méditations Cartésiennes* [Kartezianskie razmyšleniâ], p. 320-321 ; 348-349). L'acte originel de la pensée (originel dans le sens où en dehors de cet acte, ou avant lui il n'y a pas de pensée authentique) est la réduction phénoménologique, par laquelle la conscience perçoit sa propre dimension métaphysique. Mais si le *Cogito* est ce qui donne son fondement ontologico-existentiel à la pensée, c'est à condition de ne pas être systématique et définitif. Seulement en tant que moment vécu, et vécu chaque fois comme la primarité de la conscience dans la continuité de la personne, il se manifeste dans toute sa réalité : drame de la vie vécue et en même temps intuition de la personne quant à sa destinée transcendantale, à un lien avec le *surconscient* [sverhsoznatel'nyj] (*L'esthétique de la pensée* [Èstetica myšleniâ], p. 410). La pensée vivante, responsable, envisagée comme « acte », n'a pas de continuité, elle est unique et absolument individuelle, car dans les conditions de la liberté, le lien de causalité ne joue plus. C'est la personne qui réalise sa continuité par la participation, constamment renouvelée, à l'être, c'est-à-dire par son comportement selon sa conscience (*La nécessité*, *op. cit.*, p. 99-100). C'est pourquoi seul l'élément logico-doctrinal de la pensée est communicable, non l'expérience, la passion qui transforme le problème de la pensée en problème de l'être. Une doctrine philosophique n'est qu'une métaphore de ce parcours personnel. La tentative de ramener à l'unité d'un système le déroulement de la pensée se sert souvent d'un principe métaphysico-conceptuel (l'Esprit, l'Être, la Matière) impliquant la construction d'un monde qui exclut le sujet-personne, comme l'a bien compris Kant, pour qui la structure unitaire de l'homme et de son monde renvoie non pas à un système, mais plutôt à « la force coercitive de la conscience de soi » (*Variations kantiennes,* [Kantianskie Variacii] I), en introduisant dans la philosophie le principe de la limite comme début et condition de notre pensée (*Ibid*., VIII). Seule l'exploration de la conscience phénoménologique (non sa réduction à un système, qui rend absolues les

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

relations entre les concepts et diminue leur caractère symbolique) dévoile l'ontologie de la pensée, et révèle la dimension métaphysique de la personne. On ne peut pas déduire la conscience de ses contenus ou objets, de même qu'on ne peut la connaître en tant que telle, c'est-à-dire comme acte, parce qu'elle est antérieure (non au sens temporel, mais en tant qu'elle est fondatrice) à tout contenu et à la distinction même du sujet et de l'objet ; elle est le fondement intuitif de l'être de la pensée, et donc on ne peut pas en donner une *théorie*. La différence entre une analyse relative à la conscience-objet et une analyse qui voudrait conserver le caractère intentionnel de la conscience structurante et structurée est à l'origine des concepts de *métaconscience*, *métathéorie* et *métalangue*, utilisés par M. par opposition à *conscience*, *théorie* et *langage* utilisés dans l'approche classique (mais aussi contemporaine, dans la sémiotique, par ex.) du problème de la conscience. De la *situation d'intentionnalité* de la conscience naît le symbole, qui n'est pas un simple signe, s'il en était ainsi ce serait « une chose qu'indique une autre chose », et il ne faudrait pas parler d'ontologie, mais plutôt seulement d'une description des choses, « comme de ce qu'indique de quelque manière l'état des faits pour les autres choses » (*Symbole et conscience* [Simvol i soznanie], p. 25-26). Au contraire, la conscience entière vit dans l'unité symbolique ; c'est pourquoi le symbole n'est immédiatement compréhensible qu'à celui qui lui est lié dans sa propre vie. La métathéorie de la conscience ne veut être qu'un procédé introductif au symbolisme de la conscience. La culture contemporaine, d'après M., aurait opéré une graduelle *désymbolisation* des symboles, en les ramenant dans un cadre logique ou bien *pseudo logique* et en les transformant en signes. À partir de cette transformation les philosophies analytique et « positiviste » se sont donné des buts purement descriptifs et systématiques (paradoxalement en accord avec Husserl). Leur erreur serait de prétendre à faire du signe un absolu, alors qu'un système de signes ou de concepts ne peut être que l'une des possibles réglementations du procédé de la description, et non la description de la conscience. Les sémiologues, ayant refusé le statut ontologique à la langue et à la culture, ont réontologisé les propriétés de la description par des présupposés universalistes, dépourvus de contenu, comme « langue, méthode, culture, science », qu'ils considèrent comme des totalités (*Symbole…* p. 107-110). Mais la pensée est un événement concret qui survient en tant qu'expérience personnelle et on ne peut pas la garder, la déduire, la recevoir par le biais de la logique. En soulignant la dimension existentielle de la pensée, M. reproche à Hegel d'avoir fondé le mouvement de l'Esprit sur le présupposé « de l'abstraction d'un *continuum* abstrait de la conscience, une conscience métempirique », qui n'appartient pas à l'ordre du distinct, comme les consciences empiriques. De ce *continuum* abstrait Hegel a donné une représentation ambiguë : d'un côté « un cadre », de l'autre « un processus réel », qui s'accomplit dans une dimension « où le temps n'est pas applicable » (*Variations k.,* XIV). Plus correcte semble à M. la conception de Marx, dont les écrits montrent, sous-jacente, une phénoménologie de la conscience, qui à certains égards anticipe la phénoménologie contemporaine. Marx part de la dimension concrète des systèmes socio-économiques, qui « contiennent la conscience de l'observateur comme élément interne de leur fonctionnement », et en découvrant l'irrationnel qui se cache dans les *formes transformées* [*prevraĉennye formy*], parvient à une vision « fonctionnelle » de la conscience, dont le contenu et la structure formelle peuvent être déduits de l'entrelacement et les différenciations des connexions du système, « non pas de l'objet se réfléchissant dans la perception du sujet ». L'*objet transformé* ou *la forme transformée* sont

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

la conséquence d'un élément (comme le tabou dans les sociétés primitives, ou bien de ce qui influe indirectement sur l'évaluation d'une marchandise) qui, en pénétrant de manière immédiate dans un système, s'y range en se comportant selon les règles de la conscience médiate, et donc ne paraît plus être un élément étranger à la logique de ce système. Il devient le point de départ *irrationnel* d'une tendance à la rationalisation systématique, comme c'est justement le cas dans les prémisses *fétichistes* du fonctionnement de la production, ou de la psychonévrose, apparaissant comme une forme cohérente et sensée de comportement (*L'analyse de la conscience dans les œuvres de Marx* [Analiz soznaniâ v rabotah Marksa]). Par ces considérations M. remarque l'aspect actif et productif de la forme et souligne l'impossibilité de situer de façon définitive les sphères du sujet et de l'objet, dans la phénoménologie de la conscience, contrairement à la philosophie classique, où conscience et réalité étaient conçues de manière « spéculaire », c'est-à-dire, organisées « selon des fondements rationnels, qui relient les moyens et les fins, le résultat et l'activité », tandis que la conscience est le lieu où se réalise la cohésion de l'expérience, la détermination du monde et de la personne dans le monde. M. reconnaît à Marx le mérite d'avoir dépassé l'idée d'une conscience qui donne à tous ses contenus la forme de la rationalité. Mais Marx aussi finit par proposer son schéma interprétatif de la réalité, abstrait et clos. Et donc il reste « un penseur tragique qui ne se trouvait pas au niveau de ses propres critères de l'intégrité et de la force de la pensée […] il était un remède contrepoison et poison en même temps » (*La pensée empêchée,* p. 40). La phénoménologie est, d'après M., d'une part la forme correcte de la pensée spéculative, elle comprend la dimension ontologique de la pensée, et par conséquent elle représente un moment de toute véritable philosophie dont les *idées* platoniciennes, le *cogito* cartésien, le *Je* transcendantal kantien sont l'expression. De l'autre c'est une école philosophique précise, et en ce sens elle fait partie de la culture, de l'histoire. Dans son bref essai *Phénoménologie, moment concomitant de toute philosophie* [Fenomenologiâ, soputstvuûcij moment vsâkoj filosofii], M. donne une synthèse de ce qu'il entend par phénoménologie sous ces deux aspects. La philosophie porte en elle « un code culturel » lié à « l'apparition du phénomène de la personne, sans laquelle elle est impossible ». La personne est donc « le point de rencontre de la vie et de la conscience vivante » et la pensée, en tant qu'activité qui se réalise seulement en elle, est déjà un événement, un fait, distinct de son contenu, « la présence du sujet dans la conscience ». Ce genre d'actes, qui sont des *événements* dans le monde, concernent les « processus de structuration », ou en d'autres termes, le « phénomène des structures génératives », qui au-dedans de soi produisent des effets et « ne sont pas le reflet du monde ». Cette capacité générative de la conscience, qui agit à travers l'individu sans s'achever dans la dimension psychologique, construit le monde de l'homme. À partir de ces considérations, M. refuse à Husserl la primauté dans la découverte de la nature ontologique des phénomènes, dont la philosophie classique était déjà consciente (*Variations k.*, V et XV), et également de la réduction phénoménologique, qui est « un élément de la machine philosophique en tant que telle », sans laquelle elle ne pourrait pas fonctionner. Ce qui est nouveau, c'est seulement le système qu'Husserl construit sur la base de cette observation, et c'est justement l'aspect le moins valable de sa philosophie. Husserl a fait la même « erreur » que les philosophies positive et analytique, qui, pour éviter les inexactitudes de la spéculation, ont opté pour une méthodologie essentiellement descriptive, et en même temps ont décrété cette méthode « absolument existante » [ab-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

solûtno suĉestvuûĉij]. En outre, dans sa philosophie de la culture, s'éloignant de sa position initiale, il a fini par attribuer une signification « naturelle » à ce *Je* qui, selon Kant, « n'est pas le signe [znak] de l'identité à soi [samotoždestvennosti] du sujet, mais le symbole de la non identité [netoždestvennosti] du sujet de l'acte de la connaissance avec la *chose Je*, symbole dont ne dérive aucune connaissance du sujet psychologique, porteur de cette connaissance de la chose ». Dans la conscience objectale [veĉestvennoe], esquissée par Husserl, M. repère une certaine « stratification réelle », une empreinte « de la Conscience où est déposée toute vérité, toute vie consciente authentique » ; et la technique husserlienne de la réduction est seulement un exercice pour permettre à la liberté de « se manifester à cette conscience pure ». De là dérive l'*égologie* husserlienne comme science du *Je*, que Kant n'aurait jamais approuvée (*Symbole…*, p. 108-111). En substance, malgré toutes les similitudes et les points communs, on ne peut pas ramener la position de M. à une tendance phénoménologique particulière. Trop fort chez lui est le refus du système et le soulignement de la dimension existentielle de l'activité philosophique qui implique l'impossibilité de faire abstraction du corps *situé*, ainsi que le soutenait Merleau-Ponty, dont il semblerait partager, dans une certaine mesure, la conception ontologico-existentielle. M. décèle également un caractère fondamentalement abstrait dans la position de Sartre, qui, partant des prémisses existentialistes d'une conscience individuelle hors de toute détermination sociale, est obligé de « chercher dans l'*ipséité* [samost'] le point de repère [orientir] à partir duquel l'individu se construit », de chercher l'autonomie de l'individu en ce qu'il se dégage de toute activité. Dans la pensée sartrienne les éléments objectifs-matériels, et de dépendance à l'égard du processus historique, sont « antihumains », et donc chaque transformation révolutionnaire, puisqu'elle se réalise nécessairement dans une forme historico-sociale définie, ne peut se présenter à l'individu qu'aliénée et aliénante. Par conséquent il ne reste à l'individu aucune orientation pour la projection de soi même, et « l'organisation intérieure de l'œuvre de la vie est sans fondement » (*La catégorie de l'être social et la méthode de l'analyse dans l'existentialisme de Sartre* [Kategoriâ social'nogo bytiâ i metod ego analiza v ekzistencializme Sartra]). Au contraire, selon M., l'homme se fait libre en créant les conditions qui rendent le monde « habitable ». Ces conditions ne se réalisent pas en dehors du monde, sans rapport avec les déterminations concrètes de ce monde-ci. La liberté n'est pas la dimension de l'inconditionné tout court ; une telle définition de la liberté est une représentation mentale, de même que l'impératif catégorique de Kant, qui est seulement la loi suprême de la moralité, n'exprimant aucun contenu : la conscience m'impose seulement l'universalité d'une conduite qui dans son actualisation ne peut être que particulière.

Œuvres : *Kategoriâ social'nogo bytiâ i metod ego analiza v ekzistencializme Sartra*, in : *Sovremennyj ekzistencializm. Kritičeskie očerki*, M., Mysl',1966; *Analiz soznaniâ v rabotah Marksa*, v.f., 1968, 6, – tr. angl. : Studies in Soviet Thought, 1986, 32 ; *Formy i soderžanie myšleniâ. K kritike gegelevskogo učeniâ o formah poznaniâ*, M., Vysšaâ škola, 1968 ; *Klassičeskij i neklassičeskij idealy racional'nosti*, (coauteur A. M. Pâtigorskij), Tbilisi, Mecniereba, 1984, – M., Labirint, 1994 ; *Simvol i soznanie. Metafizičeskie rassuždeniâ o soznanii, simvolike i âzyke*, Jerusalim, Maler, 1982, – M., Škola. Âzyki russkoj kul'tury, 1997 ; *Fenomenologiâ, soputstvuûĉij moment vsâkoj filosofii*, V.F., 1988, 12 ; *La pensée empêchée. Entretiens avec Annie Epelboin*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1991, – trad. ru., 1991, 4,5 ; *Metafizika Arto*, Liter. Gruziâ 1991, 1 – Moskovskij nablûdatel', 1991, 4, trad. it. par R. Salizzoni, Rivista di Estetica, XXXVI, 5, 3 ; *Prevraĉennye formy*, in : *Kak â poni-*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

maû filosofiû, Moskva, Progress-Kul'tura, 1992 ; *Sovremennaâ evropejskaâ filosofiâ*, Logos, 1992, 2 ; *Karteziansk*ie *razmyšleniâ*, M., Progress-kul'tura, 1993 ; tr. fr. : Tanya Page et Luba Jurgenson, Solin, Actes Sud, 1997 ; *Lekcii o Pruste (Psikhologičeskaâ topologiâ puti)*, M., Ad Marginem, 1995, – Tbilisi, 1996, – SPb., 1997 ; *Neobhodimost' sebâ. Vvedenie v filosofiû, doklady, stat'i, filosofskie zametki,* M., Labirint, 1996 ; *Lekcii po antičnoj filosofii*, M., Agraf, 1997 ; *Kantianskie Varâcii*, M., Agraf 1997, trad. it. par D. Steila, Torino, Trauben, 2004 (avec une bibliographie presque complète de l'œuvre de M.) ; *Strela poznaniâ. Nabrosok estestvennoj istoričeskoj gnoseologii*, M., Âzyki russkoj kul'tury, 1997 ; *Estetica Myšleniâ*, M., Moskovskaâ škola političeskih issledovanij, 2000.

Études : *« Mysl' izrečennaâ ». Sbornik naučnyh stat'ej*, pod red. V. A. Kruglikova, M., izd. « Rossijskij otkrytyj universitet », 1991 ; *Kongenâl'nost' mysli : o filosofe Merabe Mamardašvili*, M., Progress-Kul'tura, 1994 ; *Vstreča c Dekartom. Filosofskie čteniâ, posvâčennye M. K. Mamardašvili*, M., Ad Marginem, 1996 ; V. A. Konev, *Seminarskie besedy po « Karteziansk*im *razmyšleniâm » M. K. Mamardašvili*, Samara, izd. « Samarskii universitet », 1996 ; *Proizvedennoe i nazvannoe. Filosofskie čteniâ posvâčennye M. K. Mamardašvili*, Ad Marginem, 1998 ; A. A. Isaev, *Ontologiâ mysli : vvedenie v filosofiû M. K. Mamardašvili*, Surgut, Surgutskij gosud. universitet, 1999 ; I. A. Bondarenko, *Fenomenologiâ bytijstvennogo soznaniâ*, M., izd. MGUK, 1999 ; *Filosofy XX veka*, M. Mamardašvili. Materialy respublikanskih čtenij – 3, Metod.-izdat. Centr RIVŠ BGU, 2000 ; N.V. Motrošilova, *Raboty raznyh let*, M., Fenomenologiâ-Germenevtika, 2005.

Angela Dioletta Siclari

MARX EN RUSSIE – la Russie est entrée dans la sphère d'intérêt de Marx un peu avant que ses idées aient commencées à être reconnues par les différents représentants de la société russe. Au tout début de son activité politique, il voyait dans la Russie un des facteurs du maintien en Europe de l'ordre social et politique existant, i. e. un facteur exerçant une influence contraire au développement des tendances révolutionnaires sur le continent. Dans le *Manifeste du Parti Communiste* de Marx et Engels, le tsar de Russie fait partie des forces qui se sont coalisées pour combattre le communisme. C'est au milieu des années 40 que se nouent les premiers contacts de Marx avec des membres de la société russe qui, pour leur plus grande part, n'ont joué aucun rôle dans la diffusion de ses idées en Russie (Annenkov**, G. M. Tolstoï, N. I. Sazonov) et dont certains se sont rangés dans le camp de ses adversaires (M. Bakounine*, Herzen*). Le rôle joué par le régime tsariste dans l'écrasement des révolutions européennes des années 1848-1849 a renforcé chez M. la conviction que la Russie représentait l'un des principaux soutiens des régimes réactionnaires, antidémocratiques, sur le continent. L'hostilité à la Russie vue comme une force qui fait obstacle au progrès des peuples européens reflétait non seulement le point de vue spécifiquement révolutionnaire et communiste, mais elle s'appuyait aussi, dans une large mesure, sur l'idée répandue dans la société européenne de ce temps au sujet du danger que l'Empire russe représentait potentiellement pour la civilisation européenne. Au début des années 60 apparaissent les premiers témoignages de l'écho produit en Russie dans les couches intellectuelles de la société par les œuvres de M. non encore traduites à cette date (*Misère de la philosophie*, *Contribution à la critique de l'économie politique*), comme aussi par l'ouvrage d'Engels *La situation de la classe laborieuse en Angleterre*, publié en version abrégée par Chelgounov** dans la revue *Sovremennik*, en 1861. C'est à ce moment que s'établissent des relations suivies entre M. et certains représentants du courant démocratique en Russie, d'orientation essentiellement populiste (N. F. Danielson, puis G. Lopatine, Lavrov*). À partir de 1869, M. entreprend d'étudier systématiquement l'histoire et la situation contemporaine de la

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Russie et, en premier lieu, les questions agraires, la rente foncière, la commune paysanne*, etc., dans le but d'exploiter ces matériaux pour les tomes II et III du *Capital*. Cette même année paraissent les premières traductions en russe : *Statuts de la Ire Internationale* et *Manifeste du Parti Communiste* (traduction de Bakounine, publiée à Genève et confisquée à la frontière). Les contacts pris par M. au début des années 70 avec les membres de la section russe de la Ire Internationale n'avaient qu'une portée limitée pour la diffusion de ses idées en Russie, la revue *Narodnoe délo*, publiée à Genève, ne parvenant que difficilement au lecteur russe car elle était diffusée illégalement dans les cercles révolutionnaires. Aussi l'événement marquant fut-il la publication en 1872, en russe, du t. I du *Capital*, avec un tirage de trois mille exemplaires. Ayant échappé par inadvertance à la censure (parce qu'il fut considéré comme un ouvrage scientifique consacré à des questions purement économiques), cette première traduction dans une langue étrangère eut aussitôt un grand retentissement ; parmi les échos qu'elle suscita, on doit noter les recensions et les articles des professeurs J. Kaufmann et Zuber en raison de l'intérêt qu'ils reconnaissent, outre les questions économiques, aux questions philosophiques et méthodologiques (c'est sur ce plan précisément que la recension de Kaufmann fut vivement appréciée par M. qui la cite dans la 2e éd. du t. I du *Capital*). Le *Capital* a focalisé sur lui pendant de longues années un débat soutenu auquel ont participé les populistes, les libéraux occidentalistes, puis les premiers marxistes russes. La discussion portait sur la possibilité d'appliquer à la Russie les théories de M. et sur les voies que devaient suivre leur développement historique (voie autonome, ou engagement à la suite de l'Occident sur la voie du capitalisme ?). M. a pris part à ce débat dans une lettre (en fr., non envoyée) à la rédaction de la revue *Otiétchestvennie Zapiski* (1877) dans laquelle il se déclare hostile à la tentation de réduire sa théorie à un schéma issu d'une philosophie de l'histoire qui imposerait sa voie à tous les peuples, ainsi que dans une lettre (en fr.) à V. Zassoulitch (1881), où il note que la commune paysanne russe pourrait fournir sous certaines conditions « un point d'appui à la régénération sociale en Russie » (K. Marx, *Œuvres*, t. 2 (Économie), P., Pléiade, 1968, p. 1555-1558). La mort de M. en 1883 mit un terme à ses recherches systématiques sur la Russie au moment même où prenait corps dans le pays la diffusion la plus intense de ses idées. En qualité d'exécuteur testamentaire des volontés intellectuelles de M., Engels intervient pour tenter de préciser concrètement les conditions auxquelles la commune rurale en Russie pourrait fournir le point d'appui à la marche du pays vers le socialisme, en évitant les désastres liés au stade capitaliste. Une première condition indispensable lui paraissait consister dans un « choc venu de l'extérieur », i. e. dans une révolution anticapitaliste en Europe occidentale. Jugeant « peu probable » une telle situation, au cours des années 90, il parvint à la conclusion que la commune rurale était condamnée à disparaître et ne représentait plus que le rêve d'un passé révolu. C'est à une conclusion identique que parviennent les premiers marxistes russes qui se réunissent à Genève en 1883 pour former le groupe « Libération du travail »** [Osvoboždenie truda] (Plékhanov*, V. Zassoulitch, P. Akselrod, L. Deutsch, V. Ignatov). Le dirigeant de ce groupe, Plékhanov, traduit dès 1882 le *Manifeste du parti communiste*, et s'emploie à le diffuser en Russie. Au cours des années suivantes, les membres de ce groupe déploient une intense activité éditoriale, publiant en russe, de 1883 à 1909, quelque trente ouvrages des fondateurs du marxisme, parmi lesquels *Le Développement du socialisme, de l'utopie à la science,* d'Engels (1884), *Misère de la philosophie* de M. (1886), *Ludwig Feuerbach et la fin de*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

la philosophie classique allemande d'Engels, ainsi que les *Thèses sur Feuerbach* de M. (1892). Plékhanov devient le premier marxiste russe à faire œuvre de théoricien. Les textes qu'il rédige contre les « populistes » : « Le socialisme et le combat politique » [Socializm i političeskaâ bor'ba] (1883) et « Nos divergences » [Naši raznoglasiâ] (1885) sont les premières œuvres de la littérature marxiste russe. L'influence du marxisme en Russie à la fin du XIXe s. se voit renforcée par le développement croissant du capitalisme dans le pays, le désenchantement que connaissent les idées et la tactique du mouvement populiste*, ainsi que par les succès du mouvement ouvrier et de la social-démocratie en Occident. L'accueil fait aux idées de M. signifiait (ce qu'ont également reconnu certains de leurs critiques ultérieurs) un revirement dans une partie de la société russe qui entreprenait une étude approfondie des derniers acquis de la science européenne. Ce n'est pas un hasard si le marxisme suscite un vif engouement chez un grand nombre de ceux qui deviendront plus tard ses adversaires, appartenant à la tendance libérale tout autant qu'à la tendance tournée vers la philosophie religieuse (p. ex. ceux qui à cette époque sont appelés les « marxistes légaux »* : P. Struve*, Tougan-Baranovski*, Boulgakov*, Berdiaev*, etc.). C'est chez les héritiers des thèses populistes à coloration socialiste révolutionnaire, influencés par l'hostilité intraitable de Bakounine à la doctrine de M., que l'impact des idées marxistes a été le plus faible. Le parti ouvrier social-démocrate de Russie, fondé sur des bases marxistes en 1903, connut une scission, pour des motifs liés à la tactique et à l'organisation, entre les bolcheviks emmenés par Lénine* et les mencheviks dirigés par Plékhanov. Cette scission alla en se renforçant, sans pour autant aboutir au schisme qu'a connu le mouvement ouvrier en Occident entre révolutionnaires et réformateurs. Les bolcheviks tout autant que les mencheviks se considéraient comme des révolutionnaires et leur désaccord portait pour l'essentiel sur la manière de penser les rapports entre une révolution démocratique de type bourgeois et une révolution prolétarienne en Russie. Fidèles en cela à l'attitude révolutionnaire soucieuse de rupture, ils considéraient le marxisme essentiellement comme une doctrine philosophique et scientifique globale, en opposition résolue aux autres doctrines. Alors qu'en Occident, sitôt après la mort d'Engels, s'est posée la question de savoir si le marxisme détenait une philosophie en propre, nul doute n'effleurait Plékhanov sur ce point : une telle philosophie existe bel et bien, c'est le matérialisme dialectique et historique. Auteur d'une série d'ouvrages sur la philosophie du marxisme, Plékhanov s'est montré le critique le plus virulent du révisionnisme pratiqué en Occident (où le marxisme se conjuguait avec la philosophie kantienne) et en Russie (où il se combinait à l'empiriocriticisme*). Sur ce point, en dépit de toutes leurs divergences, Lénine a affiché sa solidarité avec Plékhanov dont il estimait hautement la production philosophique (« ce qu'il y a de meilleur dans la littérature marxiste »). Il est parfaitement légitime de parler d'une tradition philosophique ininterrompue qui va de Plékhanov aux décennies ultérieures des marxistes soviétiques en passant par Lénine. Pour cette tradition, la philosophie marxiste (plus tard, le marxisme-léninisme) combinait étroitement un enseignement, garanti par le matérialisme dialectique, sur les lois et les principes universels de la nature, de la société et de la pensée, un enseignement sur la société, sa structure et son développement (matérialisme historique) et des disciplines philosophiques spécialisées : éthique*, esthétique*, etc. Une telle philosophie, destinée à assurer la fondation et la méthodologie des autres parties du marxisme (économie politique et communisme scientifique), ainsi que de toutes les autres sciences sans oublier la pratique

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

révolutionnaire, finit par s'ériger en philosophie officielle du parti et de l'État en URSS. Cette tradition s'opposa à un autre axe d'interprétation du marxisme pour lequel celui-ci se réduit à une doctrine scientifique (et non pas philosophique) sur la société, doctrine appelée à être complétée par telle ou telle autre philosophie (non marxiste) (Kautsky, Bernstein, les austro-marxistes, les adeptes russes de l'empiriocriticisme : Bogdanov*, Lounatcharski*, Valentinov*, etc.). Cette tradition s'opposa également par la suite au marxisme dit occidental, défendu par Lukàcs et Korsch. Au total, la diffusion en Russie des thèses philosophiques de M. a connu un processus plus complexe et plus lent que l'adoption de son héritage économique. Pour les couches cultivées de la société russe, le matérialisme ne pouvait pas, et cela dès la 2e moitié du XVIIIe s., avoir valeur de révélation intellectuelle, étant donné que les ouvrages produits par les Lumières* françaises et, plus tard, par les matérialistes allemands (Feuerbach, Moleschott, Büchner) étaient largement familiers à la fois à ceux qui étaient imbus des principes du matérialisme et à ceux qui leur étaient demeurés étrangers. Ils n'ont vu en M. au début qu'un figurant parmi d'autres dans la lignée des représentants de la tendance matérialiste en philosophie. Parmi les critiques russes de M. au commencement du XXe s., il y en eut même pour ne voir dans ses conceptions philosophiques que « le fruit le plus tardif et le plus mûr de la pensée des Lumières » (Boulgakov*), « les reliefs tombés de la table philosophique du XVIIIe et du début du XIXe s. » (Frank*). La frange radicale de l'intelligentsia* russe des années 70 s'est montrée hostile aux vues touchant à la philosophie de l'histoire* de M. dans la mesure où elle contestait le caractère foncièrement spécifique des transformations sociales en Russie. Reconnaître dans la philosophie marxiste une étape nouvelle dans l'histoire du matérialisme qui recevait ainsi son achèvement logique supposait la formation dans les cercles contestataires de la société russe d'un courant apte à percevoir dans le marxisme, au-delà d'une théorie scientifique ou politique, un système porteur d'une *Weltanschauung* qui prend à un certain stade les traits d'une doctrine quasi religieuse. Les conceptions philosophiques des adeptes russes de M. se sont formées, pour l'essentiel, à partir des œuvres d'Engels (ainsi p. ex., l'*Anti-Dühring*, *La dialectique de la nature*, etc.) dans lesquelles le marxisme se présente comme un système achevé, total, intégrateur, possédant sa propre structure interne, avant d'accuser l'influence des travaux de Plékhanov et des théoriciens de la social-démocratie russe, qu'ils soient de la variante menchevik ou bolchevik (Martov, Lénine, Boukharine*, etc.). La philosophie de M. jouissait pour eux du prestige d'être le point d'orgue du développement historique de la pensée mondiale, la doctrine capable d'expliquer le monde, non seulement dans son unité et sa multiplicité, mais encore d'indiquer les voies de son amélioration. Reconnaître qu'elle s'inscrivait dans la lignée des idées philosophiques du passé allait de pair avec l'affirmation qu'elle l'emportait par principe sur les conceptions mêmes qui étaient censées constituer ses sources. On insistait particulièrement sur son importance dans la pratique révolutionnaire, tout comme sur le facteur de l'appartenance de classe du matérialisme, sur son incompatibilité avec tous les traits relevant des schèmes idéalistes. Sa netteté, la large audience dont elle jouissait, la rigoureuse détermination de ses conclusions, et l'optimisme sur le plan historique conféraient à la variante russe de la philosophie de M. un très grand attrait pour cette partie de l'intelligentsia nationale qui était liée au mouvement ouvrier. Alors qu'au même moment l'élite intellectuelle réagissait, en règle générale, de manière fortement critique à l'aspect philosophique du marxisme. Tous les traits caractéristiques de la philosophie

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

marxiste étaient soumis à une critique en règle au sein de l'opinion publique éclairée. Certains adversaires de M. soutenaient que le terme même de « matérialisme dialectique » n'avait pas droit de cité dans la mesure où la dialectique existe seulement dans la sphère de la pensée et de l'esprit et non dans le monde naturel (cf. Berdiaev, *Les sources et le sens du communisme russe*, [Istoki i smysl russkogo kommunizma], M., 1990, p. 82). Dans la 1re décennie du XXe s., de vifs débats portant sur les problèmes de la philosophie matérialiste eurent lieu jusque parmi les marxistes eux-mêmes. On rappellera seulement la polémique qui mit aux prises, d'un côté, Plékhanov et Lénine (qui avaient sur ces questions des positions très voisines) et, de l'autre, Bogdanov, Bazarov*, Lounatcharski, etc. Des divergences notables se firent jour également, parmi les adeptes de M., sur le sort à réserver à sa conception philosophique de l'histoire. Les représentants de l'aile modérée du marxisme russe (« marxistes légaux », mencheviks) reprochaient à leurs adversaires de l'aile radicale et révolutionnaire (bolcheviks) leur ignorance des lois qui régissent le cours des processus historiques, leur tendance volontariste à accélérer son cours, leur réticence à prendre en compte le niveau de préparation de la société à des transformations fondamentales. Ces derniers répondaient en accusant leurs adversaires d'édulcorer l'essence révolutionnaire de la philosophie marxiste, de se tourner vers les positions soutenues par l'idéalisme, de prôner la passivité, condamnant du même coup la classe laborieuse et ses alliés à la défaite, la convertissant en suppôt de la bourgeoisie. Pour les principaux adversaires de la philosophie de M., brillamment représentés par les penseurs de l'Âge d'argent (Berdiaev, Boulgakov, Frank, etc.), les idées de M. se situaient dans l'ensemble en dehors de la sphère de la pensée philosophique reconnue dans ses prétentions à la science. Le marxisme représentait à leurs yeux une conception dénuée d'originalité, tentée par la vulgarisation, ce qui ne diminuait en rien, cependant, son influence sociale. La réception critique des idées de M. dans la pensée russe peut être en gros divisée en deux orientations principales. Dans la première, ou bien on rejetait en bloc la doctrine marxiste, en imputant sa « fausseté » au naturalisme et à l'athéisme militant qui excluaient par principe la possibilité d'assurer une fondation philosophique et éthique au marxisme (Frank, Alexeïev*, Novgorodtsev*, I. Ilyine*, etc.), ou bien on critiquait les positions concrètes de la théorie de M. (Vipper, Karéiev*, Tougan-Baranovski, S. Prokopovitch**, etc.). On soulignait en particulier l'idée que le marxisme n'était pas plus scientifique que le socialisme utopique, d'où l'impossibilité de tracer une limite nette entre eux, que les thèses économiques de M. avaient été depuis longtemps réfutées par la vie, que sa théorie s'appuyait sur le seul sentiment moral et non sur la science, que la conception marxiste était au plus haut point contradictoire, que M. abandonnait le terrain du matérialisme en affirmant la capacité des normes logiques et éthiques à régir la vie économique, que ses lois du développement social attestaient un caractère purement mécanique, axé de manière unilatérale sur l'industrie, et que son socialisme privait d'avenir les peuples voués à l'agriculture. La seconde orientation voyait le marxisme à travers le prisme de sa variante russe (à dominante bolchevik), du point de vue de sa situation par rapport au modèle classique et aux conditions spécifiquement russes. Parmi les critiques du marxisme russe, il s'en trouvait qui, persistant à revendiquer une orientation socialiste, accusaient le bolchevisme de déformer la théorie de M. (mencheviks, socialistes révolutionnaires). Le bolchevisme incarnait, à leurs yeux, un socialisme de la misère, contraire aux sains principes du socialisme, marxiste aussi bien que non marxiste, mais révolutionnaire et démocrati-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

que. On fera un sort au point de vue défendu par Berdiaev. Maintenant un rapport plutôt critique avec le marxisme, il soutient en même temps que, si le marxisme bolchevik l'a emporté, ce n'est pas dû au hasard, dans la mesure où il correspond parfaitement aux traits caractéristiques de la pensée russe et à sa tournure d'esprit philosophique. Ce que les marxistes russes ont emprunté à leur maître, c'est, à ses yeux, non pas son attirance pour le déterminisme, mais l'aspect religieux de sa doctrine, le messianisme prolétarien, ce qui conduit le marxisme russe à un remaniement décisif selon l'esprit des populistes. La reconnaissance d'un motif religieux dans le marxisme se rencontre également dans les jugements portés par d'autres adversaires. Tikhomirov*, p. ex., voyait dans la pensée marxiste une création des éléments hébraïques et protestants de la culture contemporaine ; quant à Fédotov*, il discerne l'idéologie d'une secte apocalyptique judéo-chrétienne dans sa variante russe. Parmi les critiques de M., il s'en trouve qui ne nient pas la valeur remarquable de sa doctrine et qui soulignent « l'ampleur de l'édifice scientifique » (Frank), le fait que M. « a développé le système socialiste dans le sens d'une *Weltanschauung* totale, qu'il a donné à l'économie politique un ample fondement scientifique » (Karéiev) et que, suivant en cela sa « tactique géniale », le mouvement socialiste s'est transformé en mouvement des travailleurs, dans la mesure où il est parvenu à acquérir une force politique de premier plan (Tougan-Baranovski). Au total cependant, ils demeurent indéfectiblement critiques à l'égard du marxisme, tout particulièrement dans sa variante russe. En ce qui concerne l'activité théorique du parti bolchevik parvenu au pouvoir en 1917, elle s'est surtout employée à convertir le marxisme en idéologie étatique. Les années 20 voient se développer un travail de récollection, d'étude, d'édition et de réédition d'œuvres de M. et d'Engels, de leurs successeurs et de théoriciens proches du marxisme. Ainsi sont publiés, en 1925, pour la première fois, sur la base d'archives étrangères, la *Dialectique de la nature* d'Engels, en 1927, le manuscrit de M. *Contribution à la critique de la philosophie hégélienne du droit*, en 1932, *L'idéologie allemande* de M. et Engels (*in extenso*, dans la langue d'origine). Entre 1928 et 1947 voit le jour la première édition des *Œuvres* de M. et Engels, suivie, entre 1955 et 1981, d'une 2e édition plus complète (50 t.). Dans les années 80 est mise en chantier la publication des *Œuvres Complètes* en 100 vol. de M. et Engels dans leur langue d'origine (publication interrompue par la fin de la République démocratique allemande et de l'Institut du marxisme-léninisme à M.). Dans les années 20 furent rédigés les premiers manuels de philosophie marxiste et organisées des discussions de caractère philosophique et politique (entre « dialecticiens »* et « mécanicistes »*, entre Staline (cf. Pouvoir*) et Trotski* sur la possibilité d'édifier le socialisme dans un seul pays, etc.). Le renforcement, au tournant des années 20-30, du système administratif dirigeant en URSS aboutit à l'interruption des débats, à la schématisation et à la canonisation de la philosophie marxiste, telles qu'elles sont fixées dans l'ouvrage de Staline : *Sur le matérialisme dialectique et le matérialisme historique* [O dialektičeskom i istoričeskom materializme] (1938). Les discussions philosophiques reprirent après la mort de Staline (1953), de nouveaux thèmes de recherche virent le jour, ainsi que des études originales (Ilienkov*, Mamardashvili*, etc.). Au total, cependant, le développement de la philosophie marxiste ainsi que des autres branches du marxisme se fossilisa en raison de son statut d'idéologie officielle de l'État-parti, tournée vers l'apologétique du régime consolidé dans le pays (« socialisme réel »). Tout au long de ces décennies, la théorie de M. s'est imposée en Russie comme la théorie d'un marxisme-léninisme qui fournissait le cadre seul habilité à

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

assurer la cohérence d'un processus engagé dans la seule direction possible. Des amendements à son cours n'étaient admis qu'à la marge, marges elles-mêmes déterminées par les documents émanant des organes suprêmes du parti ou des structures dirigeantes du mouvement communiste international (Komintern jusqu'à la fin des années 30, Conférence internationale des partis communistes et ouvriers au cours des années 60 et 70). Toute divergence par rapport au statut officiel du marxisme était perçue, soit comme opportunisme de droite (eurocommunisme), soit comme une déviation sectaire de gauche (maoïsme). À partir de la 2e moitié des années 80 interviennent des conditions beaucoup plus favorables à une exploration scientifique de l'histoire et de la théorie du marxisme, à une analyse objective de son contenu, à la revitalisation de ses diverses composantes, à la relance dépassionnée des discussions suscitées par la doctrine de M. Au cours de ces années apparaissent des travaux menés dans un esprit critique à l'égard de la théorie de M., prise dans sa globalité, ainsi qu'à l'égard du sort que lui ont réservé Lénine, Staline et la direction ultérieure du PCUS. Ce processus s'est poursuivi au cours des années 1991-1995 sous l'influence déterminante et multiforme de la vie politique en Russie, tout particulièrement sous l'effet de la disparition du PCUS en tant que parti dirigeant ; on note l'émergence d'organisations politiques et sociales qui reflètent le large spectre des rapports à l'héritage de M. et d'Engels, depuis sa reconnaissance dans sa variante bolchevik orthodoxe (voire stalinienne) jusqu'au rejet total des idées marxistes dont l'influence négative est tenue pour responsable de tous les maux, ou presque, subis par la Russie au cours du XXe s. ; on se place sur le marché de la production imprimée où la critique du marxisme est devenue une occupation dispensatrice de prestige et de profit. Les variantes contemporaines de la réception critique de la doctrine de M. se tiennent pour l'essentiel dans le cadre des schémas qui avaient cours dans le camp de ses adversaires à la fin du XIXe et au début du XXe s.

ÉTUDES : Plehanov G. V., *Izbr. filos. proizv.* v 5 t., M., 1956-1958 ; *Rasprostranenie marksizma v Rossii i gruppa « Osvoboždenie truda »*, 1883-1903, L., 1985 ; Struve P., *Marksovskaâ teoriâ social'nogo razvitiâ*, Kiev, 1905 ; Tugan-Baranovskij M., *Sovremennyj socializm v svoem istoričeskom razvitii*, SPb., 1891 ; Martov L., *Občestvennye i umstvennye tečeniâ v Rossii*, 1870-1908, M.-L., 1924 ; *Očerki po filosofii marksizma. Filos. sb.*, SPb., 1908 ; Berdâev N. A., *Novoe srednevekov'e*, M., 1991 ; du même auteur : *Istoki i smysl russkogo kommunizma*, M., 1990 (en franç. : voir Berdiaev*, bibl.) ; Bulgakov S. N., « K. Marks kak religioznyj tip », in : Bulgakov S. N., *Geroizm i podvižničestvo*, M., 1992, p. 54-105 ; Lenin V. I., « Karl Marks », in : *Poln. sobr. soč.*, XXVI ; Stalin I. V., *Voprosy leninizma*, 11e éd., M., 1952 ; Buharin N. I., *Izbr. proizv.*, M., 1988 ; K. Marks, *F. Èngels i revolûcionnaâ Rossiâ*, M., 1967 ; *Literaturnoe nasledstvo K. Marksa i F. Èngel'sa. Istoki publikacii i izučeniâ v SSSR*, M., 1969 ; Volk S. S., *Karl Marks i russkie občestvennye deâteli*, L., 1969 ; Pustarnakov V. F., *« Kapital » K. Marksa i filosofskaâ mysl' v Rossii (konec XIX-načalo XX v.)*, M., 1974 ; Konûšaâ R. P., *Karl Marks i revolûcionnaâ Rossiâ*, 2e éd., M., 1985 ; *Marks. Filosofiâ. Sovremennost'*, M., 1983 ; *Marks. Za i protiv*, M., 1991 ; Haimson L., *The Russian Marxists and the Origins of Bolshevism*, Cambridge (Mass.), 1955 ; *Late Marx and the Russian Road. Marx and « the Peripheries of Capitalism »*, L., 1983 ; Scanlan J. P., *Marxism in the USSR. A critical Survey of Current Soviet Thought*, Ithaca and L., 1985.

M. N. Gretski, N. G. Fedorovski / Trad. P. Caussat

« MARXISME LÉGAL » (le) – courant de pensée politique qui apparut en Russie dans les années quatre-vingt dix du XIXe siècle. Il doit son nom au fait que les écrits de ses représentants étaient publiés dans des revues et journaux légaux, c'est-à-dire autorisés par le gouvernement (tels *Novoe slovo*, *Voprosy filosofii i psikhologii**,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Natchalo), et que ceux-ci s'appuyaient, dans leur critique du populisme*, sur certaines thèses de la doctrine marxiste. Parmi les hérauts du « M. l. » on trouve notamment P. Struve*, Boulgakov*, Tougan-Baranovski*, Berdiaev*. On peut distinguer deux étapes dans l'histoire de ce courant de pensée : la première, au milieu des années quatre-vingt dix, est l'époque où les « marxistes légaux », d'accord en cela avec le courant animé par Bernstein, gardent un lien formel avec le marxisme ; la deuxième période, fin XIXe-début XXe, les voit rompre ouvertement avec lui et évoluer pour l'essentiel vers un idéalisme imprégné de religion. C'est le néokantisme qui est en règle générale le fondement philosophique du « M. l. », et sa référence en matière de sciences sociales est un matérialisme économique* enrichi par les idées de Simmel, Sombart, et Stammler entre autres. Estimant que « le fondement purement philosophique » du marxisme « était encore à venir » (P. Struve, *Contribution critique à la question du développement économique de la Russie* [Kritičeskie zametki k voprosu ob èkonomičeskom razvitii Rossii], SPb., 1894, p 46), les « marxistes légaux » prirent comme cheval de bataille l'opposition entre les sciences de la nature et les sciences de la société (s'appuyant pour cela sur la doctrine de Kant : raison théorique et raison pratique), et la thèse selon laquelle les événements qui affectent les sociétés sont inconnaissables scientifiquement et relèvent seulement d'une approche axiologico-normative et téléologique. Il faut cependant préciser que tous les représentants du « M. l. » ne professent pas la même estime pour le néokantisme. Ainsi Berdiaev rejette l'agnosticisme et pose que non seulement les « phénomènes » mais aussi les « choses en soi » (noumènes) sont connaissables. Boulgakov (*Du marxisme à l'idéalisme*, [Ot marksizma k idealizmu], M., 1903, p. 199), au moment où il affirme que « c'est la raison elle-même qui est le législateur de la nature, c'est d'elle que procèdent ses lois », ne voit d'autre origine à la raison que la foi religieuse. Très caractéristique du « M. l. », surtout dans sa seconde période, est la thèse selon laquelle la connaissance scientifique existe indépendamment de la réalité objective : la science pure et la pratique sont des choses distinctes puisque les problèmes de la vie pratique relèvent seulement de nos appréciations morales (le bien et le mal). Tout en affirmant leur « absence de parti pris », leur « objectivité » dans leur analyse de la société, tout en constatant qu'« un certain nombre de faits devraient nécessairement se produire », ce qui faisait d'eux des progressistes, les « marxistes légaux » rejetaient l'appartenance à un parti et toute approche des phénomènes sociaux à partir de positions de classe. Le néokantisme et ses positions gnoséologiques furent pour les « marxistes légaux » le point de départ de leur critique du marxisme, de son analyse de la société, de sa conception matérialiste de l'histoire. Si dans leur critique du populisme* les « marxistes légaux » s'étaient appuyés sur le matérialisme économique, sur la « méthode historico-économique du matérialisme », et si cela les avait amenés à soutenir l'idée que le capitalisme était inévitable, nécessaire, et que son rôle en Russie allait dans le sens du progrès (d'où l'appel à « aller prendre des leçons auprès du capitalisme »), à la fin des années quatre-vingt dix ils s'éloignent de cette position. Approfondissant à la suite de Struve le thème de la sous-estimation par le marxisme du rôle de la personne dans l'Histoire, Boulgakov affirme que le marxisme « sonne le glas de la personne et, plus généralement, de son rôle créateur » (*Deux villes* [Dva grada], M., 1911, t I, p 74). Pour les « marxistes légaux » ce qu'enseigne le marxisme (lutte des classes, révolution socialiste, dictature du prolétariat) est fondamentalement faux puisque cela ne peut faire l'objet d'une démonstration scientifique, et le socialisme scientifique n'est tout au plus qu'une

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

fausse religion. Berdiaev écrit : « La social-démocratie, appuyée comme elle l'est sur le marxisme, est la forme la plus parfaite et la plus achevée du socialisme et plus précisément du socialisme religieux » (*Voprosy filosofii i psikhologii*, 1906, 5, p 511-512). Selon Boulgakov, la gêne que l'on peut éprouver à juger de la valeur du socialisme « disparaît pour peu que l'on admette que le matérialisme économique est un ajout nuisible aux idées du socialisme, et que l'éliminer ne porterait aucune atteinte à un idéal qu'il ne fait qu'altérer. » (*Du marxisme à l'idéalisme*, *op. cit.*, p 248). Ce rejet du marxisme, assimilé au matérialisme économique, les tenants du « M. l. » tentèrent de le présenter comme une aspiration de leur part au retour vers une religiosité authentiquement populaire et, sur le plan personnel, comme un progrès spirituel, une victoire de la logique, et un approfondissement de leur vision du monde. Autour de 1900 le « M. l. » cesse d'exister en tant que courant de pensée politique et ses représentants évoluent vers d'autres positions idéologiques et politiques. En 1902, Struve entre à la revue *Osvobojdiénie,* et bientôt, comme Tougan-Baranovski, il devient membre du parti cadet. Berdiaev est désormais l'idéologue du mouvement des Chercheurs de Dieu*, quant à Boulgakov il commence à élaborer sa sophiologie*. L'évolution du « M. l. » fut étroitement liée à sa lutte idéologique avec les sociaux-démocrates (Lénine*, Plékhanov*, entre autres) qui avaient d'abord conclu avec lui un accord provisoire, l'utilisant pour propager les idées marxistes et lutter contre le populisme. Lénine a consacré à la critique du « M. l. » toute une série d'ouvrages : *Le contenu économique du populisme et sa critique dans le livre de M. Struve* [Èkonomičeskoe soderžanie narodničestva i kritika ego v knige g. Struve], *Le reflet du marxisme dans la littérature bourgeoise* [Otraženie marksizma v buržuaznoj literature], *Que faire ?* [Čto delat'], et d'autres encore. Selon Lénine, le « M. l. » est l'écho du marxisme dans la littérature bourgeoise, et lorsque le « M. l. » rompt avec le populisme, Lénine interprète cela comme un passage du socialisme petit-bourgeois (ou paysan) non pas au socialisme prolétarien mais au libéralisme bourgeois, ce qui entraîne inévitablement le rejet de la dialectique matérialiste et l'abandon de l'esprit révolutionnaire. Chez Plékhanov aussi (*Matérialisme ou kantisme* [Materializm ili kantianstvo], *Quelques mots pour défendre le matérialisme économique* [Neskol'ko slov v zaĉitu èkonomičeskogo materializma], *À propos du facteur économique* [Ob èkonomičeskom faktore], *Encore une fois sur le matérialisme* [Eĉe raz materializm], etc.), les choix philosophiques et politiques des « marxistes légaux » sont soumis à la rude critique du matérialisme dialectique.

ÉTUDES : Kosičev A. D., *V. I. Lenin i « legal'nyj marksizm » v Rossii*, M., 1958 ; *Sociologičeskaâ mysl' v Rossii*, L., 1978 ; Kindersley R., *The first Russian Revisionists. A Study of Legal Marxism in Russia*, Oxford, 1962. Cf. bibl. de Struve*, Boulgakov*, Tougan-Baranovski*, Berdiaev*.

M. V. Romanenko / Trad. J. Prébet

MATÉRIALISME ÉCONOMIQUE (DÉTERMINISME) – théorie philosophique qui voit l'économie comme le seul et unique facteur, comme le sujet véritable du processus historique. « Les forces de production… sont le démiurge de la réalité, elles déterminent le développement de la société dans son intégralité, sans excepter celui de la connaissance » (Bazarov* V., *Sur deux fronts* [Na dva fronta], SPb., 1910, p. 64). Dans cette optique, toutes les sphères et les phénomènes (politique, droit, morale, culture) qui se trouvent en dehors de la production ne sont que la résultante passive d'un processus économique qui fonctionne de manière automatique. Les hommes ne sont que les masques et les rôles des nécessités économiques, leurs activités, leurs idéaux et leurs intentions n'assument aucune fonction active autonome dans le méca-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

nisme de l'histoire. Cette théorie fait son apparition à la fin du XIXe s. Elle réinterprète la conception matérialiste de l'histoire dans l'esprit d'un fatalisme socio-économique. Elle est le fait aussi bien des adversaires du marxisme (P. Barth, Masaryk, Bernstein, C. Schmitt), que de certains de ses adeptes (P. Lafargue, Kautsky, F. Mehring, etc.). À titre de tendance, le M. É. existe sous diverses variantes, comme « l'ombre portée » de la conception matérialiste de l'histoire, jusqu'à nos jours. Dans la pensée socio-philosophique russe on l'observe sous des formes plus ou moins modifiées. Les populistes* libéraux (Mikhaïlovski*) le considéraient comme une sorte d'approche fataliste de la société, ils le voyaient d'un œil critique pour son manque de « fibre humaine » dans la compréhension du processus historique, car il rabaissait l'homme « au rang d'une sorte d'inventaire, il en faisait le pur et simple instrument des processus économiques » (Krivenko S. N., *À la croisée des chemins* [Na rasput'i], M., 1901, p. 332). L'interprétation du marxisme dans l'esprit du M. É. était également propre aux marxistes légaux*, à l'économisme* et à d'autres courants qui réduisaient le processus historique à des forces économiques fonctionnant à la manière des éléments naturels, devant conduire « inéluctablement » la société au progrès, au socialisme. Les théoriciens du menchevisme (F. Dan, P. Axelrod…) tentaient d'éviter ce genre d'idées, qu'ils considéraient comme un dévoiement fataliste du marxisme, au même titre que le léninisme, qu'ils accusaient de volontarisme, de blanquisme. L'essence du « léninisme tout entier », Dan le voyait dans une « politique sans économie » (Dan F., *« Majorité » ou « minorité »* [« Bol'šinstvo » ili « men'šinstvo »], Genève, 1905, p. 11). La compréhension matérialiste de l'histoire a atteint son stade le plus vulgaire dans l'ouvrage de V. Chouliatikov, *Justification du capitalisme dans la philosophie occidentale* [Opravdanie kapitalizma v zapadnoevropejskoj filosofii] (M., 1908), où « toutes les théories philosophiques sans en excepter une seule », depuis celles de Descartes jusqu'à Mach, ne sont là que pour exprimer et justifier les profits mercantiles des différentes couches de la bourgeoisie, qui conditionnent toutes les relations mutuelles des groupes, couches, cellules et classes de la société. Après la révolution d'Octobre ces conceptions vulgaires continuèrent d'avoir cours. Dans l'ouvrage de Boukharine* *Théorie du matérialisme historique* [Teoriâ istoričeskogo materializma], qui connut une large diffusion, le processus historique est présenté comme découlant de la dynamique de la technique, et les hommes, dans le système de la production, sont envisagés comme des « machines vivantes ». Par la suite Boukharine reconnut qu'il s'était égaré. Dans le livre de Staline *Les problèmes économiques du socialisme en URSS* [Èkonomičeskie problemy socializma v SSSR] (1952), le rôle des rapports économiques dans la vie de la société était également surévalué et la seule fonction qui restait à l'homme était de réaliser « ce qu'exigeait » l'économie. Dans les théories structuro-fonctionnalistes en vogue au cours des années 60-70, l'homme était envisagé comme un simple élément dans la structure organisationnelle de la vie économique, au même titre que tous les autres, et non comme le créateur du processus économique, de tout le système de la société. À partir des années 60, on s'est mis à beaucoup parler de l'homme comme but de la production et de la société, de son rôle actif et de son développement multidimensionnel, et pourtant dans la vie réelle, il était souvent mis en condition de n'être que l'exécutant passif des plans économiques conçus en haut lieu, le simple rouage de structures bureaucratiques qui lui étaient étrangères. Dans les conditions actuelles de transformation de la société russe, le déterminisme économique se manifeste lorsqu'on parle de la toute puissance des méca-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

nismes du marché, lorsqu'on affirme que le marché et l'économie décident de tout. La lecture économique vulgaire de l'histoire est liée à une compréhension mécaniciste de la structure et du fonctionnement de la société, et sur le plan socio-politique, à la façon de considérer un monde social aliénant comme le seul possible et nécessaire, et non comme historiquement voué à passer.

ÉTUDES : Plehanov G. V., K voprosu o razvitii monističeskogo vzglâda na istoriû, in : *Izbr. filos. proizv.* v 5 t., M., 1956, I ; Buharin N. I., *Teoriâ istoričeskogo materializma*, M., 1921 ; Lenin V. I., Čto takoe « druz'â naroda » i kak oni voûût protiv social-demokratov, in : *Poln. sobr. soč.*, I ; Stalin I. V., Marksizm i voprosy âzykoznaniâ. Èkonomičeskie problemy socializma v SSSR, in : *Soč.*, M., 1997, XVI ; *Istoriâ russkoj filosofii*, pod red. M. A. Maslina, M., 2007, p. 548-553.

M. V. Romanenko / Trad. F. Lesourd

MATÉRIALISME ET EMPIRIOCRITICISME. Remarques critiques sur une philosophie réactionnaire [*Materializm i èmpiriokriticizm. Kritičeskie zametiki ob odnoj reakcionnoj filosofii*] – ouvrage philosophique fondamental de Lénine*, rédigé en 1908 et publié en 1909. La raison d'être immédiate de ce livre est double : le recueil *Études sur la philosophie du marxisme* [Očerki po filosofii marksizma], dans lequel figurent des articles de Bazarov*, Bogdanov*, Lounatcharski* entre autres, et les ouvrages de Iourkiévitch*, Berman**, Valentinov* dans lesquels, tout comme dans le recueil ci-dessus, est mise en œuvre la tentative d'associer le marxisme à la philosophie de Mach et Avenarius, c'est-à-dire l'empiriocriticisme*. S'élevant fermement contre une telle association, Lénine défend l'idée selon laquelle le marxisme dispose de sa propre philosophie, à savoir le matérialisme dialectique, et par conséquent de sa propre théorie de la connaissance*, fondée sur ce dernier et définie pour l'essentiel par la théorie du reflet. Les trois premiers chapitres sont consacrés à marquer l'opposition entre la théorie de la connaissance de l'empiriocriticisme et celle du matérialisme dialectique, le quatrième vise à montrer la proximité entre l'empiriocriticisme et les autres courants idéalistes, le cinquième souligne ses liens avec l'« idéalisme de la physique », le sixième traite des perspectives qu'il projette sur la société et du problème d'une politique de parti en philosophie et dans les sciences sociales. Si l'empiriocriticisme, se présentant comme une variante du positivisme*, prétend surmonter le dilemme « matérialisme ou idéalisme » et s'efforce d'ouvrir une « troisième voie » en philosophie, Lénine, suivant en cela Engels, rejette une telle tentative dans la mesure où il ne voit en elle qu'incohérence et éclectisme qui camouflent l'essence philosophique de l'empiriocriticisme, lequel est en fait un idéalisme subjectif dans la droite ligne de Berkeley. Lénine ne relève pas tous les traits marquants de l'empiriocriticisme, il ne traite pas, p. ex., des mérites de Mach pour ce qui touche à l'élaboration d'une méthodologie de la recherche scientifique. Il insiste avant tout sur l'incompatibilité entre l'empiriocriticisme, ainsi que l'ensemble des philosophies idéalistes (pragmatisme, néokantisme, etc.), avec le marxisme qui repose sur la philosophie du matérialisme. De là le procédé critique essentiel – aller droit aux questions fondamentales : peu importe les nuances et les traits spécifiques de telle ou telle philosophie idéaliste, seul compte le fait qu'il s'agit là d'idéalisme, dans l'opposition de principe qu'il manifeste au matérialisme. De là également l'opposition résolue entre l'ensemble de la voie suivie par l'idéalisme (« la voie de Platon ») et la seule voie matérialiste (« la voie de Démocrite ») dans laquelle l'accent est mis sur ce qui fait l'unité de tous les matérialistes : l'affirmation de la primauté de la matière et du caractère second de la conscien-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ce, la conception de la connaissance comme réfraction de la réalité qui nous environne. Lénine se trouve des alliés parmi les matérialistes français du XVIIIe s., chez Feuerbach, dans le matérialisme des sciences naturelles, aussi bien que dans « le réalisme naïf » de la conscience ordinaire. Mais il lui paraît nécessaire d'insister sur les traits qui séparent le matérialisme dialectique propre au marxisme des formes antérieures de la philosophie matérialiste et tout spécialement du matérialisme mécaniciste qui a été critiqué non seulement par les idéalistes, mais aussi par Marx et Engels, ainsi que par toute une série de physiciens confrontés aux acquis de la science à la fin du XIXe s. et au commencement du XXe s. (découverte de la radioactivité, de l'électron, des rayons de Röntgen, etc.). Pour Lénine, le matérialisme antérieur identifiait la matière avec le donné matériel défini par un certain nombre de propriétés absolues (impénétrabilité, inertie, masse, etc.). Le matérialisme nouveau, quant à lui, opère une distinction entre la catégorie philosophique de la matière et les représentations concrètes que la science en livre. La matière au sens philosophique du terme n'est rien d'autre que « la réalité objective existant indépendamment de la conscience de l'homme et reflétée par elle » (Lénine V. I., *Œuvres Compl.,* [Poln. sobr. soč.], XVIII, p. 276). Aussi, quand de nouvelles découvertes scientifiques ont fait apparaître le caractère non absolu de telles ou telles propriétés de la matière considérées jusque-là comme primitives, cela ne signifie pas que la matière ait disparu ; ce qui a disparu « c'est la limite à laquelle était jusque-là parvenu notre savoir de la matière, savoir qui va en s'approfondissant » (*Ibid.*, p. 275). Le matérialisme dialectique, pour Lénine, ne reconnaît absolument pas quelque propriété, essence, substance absolue que ce soit, une quelconque limite absolue de la connaissance. La nature est infinie, la connaissance qu'on en prend est sans limite (« l'électron est tout aussi *inexhaustible* que l'atome… », p. 277) et de ce fait les connaissances dont nous disposons à un moment donné sont relatives, approchantes, soumises à variations. La thèse de la relativité de nos connaissances a été également soutenue par l'empiriocriticisme et par toute une série d'autres tendances philosophiques en rupture avec la métaphysique traditionnelle. Mais pour ces dernières, souligne Lénine, relativité signifie la non reconnaissance de la vérité objective et « *exclut* radicalement la possibilité d'atteindre la vérité absolue » (p. 136). S'inscrivant en faux contre une telle attitude qui conduit droit à l'idéalisme subjectif et, partant, au solipsisme, Lénine lui oppose la reconnaissance d'une corrélation dialectique entre la vérité objective, relative, et la vérité absolue. En dépit de toute la relativité de nos connaissances, elles n'en contiennent pas moins une vérité objective, c'est-à-dire « un contenu tel qu'il ne dépend pas du sujet, ni de l'homme, ni de l'humanité » (p. 123). Ce qui signifie qu'« il n'y a pas de limite infranchissable entre vérité relative et vérité absolue » (p. 138). La connaissance est un processus complexe, contradictoire, d'approximation à la vérité absolue qui est la somme des vérités relatives. Anticipant une possible objection au sujet de l'impossibilité de déterminer la différence entre vérité relative et vérité absolue, Lénine oppose la réponse suivante : « … elle a le degré d' "indétermination" requis pour empêcher la science de devenir un dogme au mauvais sens de ce terme, une chose morte, figée, ossifiée, mais elle a en même temps le degré de "détermination" nécessaire pour se démarquer de la manière la plus nette et la moins contestable du fidéisme et de l'agnosticisme, de la philosophie de l'idéalisme et de la sophistique des disciples de Hume et de Kant » (p. 138-139). C'est un raisonnement du même ordre qui opère en ce qui concerne la pratique entendue comme critère de la vérité. Lénine précise : « … le critère de la pra-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tique ne peut jamais, pour s'en tenir à l'essentiel, confirmer ou réfuter *complètement* une représentation humaine quelle qu'elle soit. Ce critère a lui aussi le degré d'"indétermination" requis pour interdire aux connaissances humaines de se transformer en un "absolu", mais il a en même temps toute la "détermination" nécessaire pour permettre une lutte implacable contre toutes les variétés d'idéalisme et d'agnosticisme » (p. 145-146). Il convient de souligner que Lénine se contente ici de faire appel au minimum philosophique requis permettant, à ses yeux, d'engager la lutte contre la philosophie idéaliste. C'est ainsi en tout cas que Lénine aborde les problèmes du matérialisme historique, traité dans le dernier chapitre. Peu intéressé par la structure catégoriale de la doctrine marxiste au sujet de la société, il mobilise toutes ses forces pour contrer les tentatives visant à la réviser : la réduction des lois sociales à des lois beaucoup plus larges, biologiques ou physiques, et l'identification de l'être commun à la conscience commune, ce qui, aux yeux de Lénine, enlève à cette doctrine son caractère matérialiste. Le caractère essentiel de la philosophie se définit, pour Lénine, par son aspect critique, par le combat mené contre une philosophie qui opte pour d'autres positions de principe, en d'autres termes, son engagement au service d'une politique de parti. « Les partis en conflit sont pour l'essentiel… le matérialisme et l'idéalisme » (p. 380). Ils ne sont, pour Lénine, que les porte-parole des intérêts de classes en conflit. Si « M. et e. » a été accueilli négativement par les non marxistes, il a été également désapprouvé par un certain nombre de marxistes. L'objection centrale portait sur le caractère doctrinaire de la théorie de la connaissance telle que l'expose Lénine, car, réduisant la connaissance à n'être que le reflet de la réalité extérieure, elle donnait l'impression de sous estimer le rôle actif du sujet. À quoi les marxistes ajoutaient l'insuffisante prise en compte du rôle de la pratique dans la connaissance et de sa détermination sociale. Lénine prêtait tout particulièrement le flanc à de semblables reproches dès lors qu'il caractérisait le reflet comme la « copie » ou la « photographie » de la réalité, bien que l'essentiel consistât pour lui non pas à exposer *les modalités* selon lesquelles procède la connaissance, mais à insister sur l'opposition radicale entre les positions épistémologiques de l'idéalisme et du matérialisme. Il est vrai que ce point n'a pas été perçu par les groupes marxistes (actifs surtout en Russie) qui n'ont pas tardé à ériger l'ouvrage de Lénine en classique de la théorie de la connaissance propre au marxisme-léninisme. Il y a joué un double rôle : en contribuant, d'une part, à conforter l'opposition déclarée à l'idéologie bourgeoise, opposition sur laquelle a reposé toute l'idéologie révolutionnaire dans un premier temps, soviétique ensuite ; et d'autre part, par le statut canonique qui lui a été conféré, il a exercé une influence négative sur l'élaboration de la problématique gnoséologique consacrée par les marxistes soviétiques et par leurs disciples en dehors de la Russie. C'est Althusser qui a proposé une interprétation originale du contenu de « M. et e. ». À ses yeux, l'essence de la philosophie, telle que l'entend Lénine, consistait précisément dans la lutte.

ÉTUDES : Bogdanov A., *Padenie velikogo fetišizma (Sovremennyj krizis ideologii). Vera i nauka (O knige V. Lenina « Materializm i èmpiriokriticizm »)*, M., 1910, p. 144-223 ; Aksel'rod L. I. (Ortodoks), « Rec' na kn. Vl. Lenina "Materializm i èmpiriokriticizm" », in : *Sovremennyi mir*, 1909, N° 7 ; Kedrov B. M., *Kak izučat' knigu V. I. Lenina « Materializm i èmpiriokriticizm »*, 4° éd., M., 1983 ; Il'enkov E. V., *Leninskaâ dialektika i metafizika pozitivizma. Razmyšleniâ nad knigoj V. I. Lenina « Materializm i èmpiriokriticizm »*, M., 1980 ; Volodin A. I., *« Boj absolûtno neizbežen ». Istoriko-filosofskie očerki o knige V. I. Lenina « Materializm i èmpiriokriticizm »*, M., 1982 (2° éd. 1985) ; *« Materializm i empiriocriticizm » v Rossii i za rubežom. Novye materialy*, M., 1990 ; Korgunûk Û. G., « "Materializm

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

i èmpiriokriticizm" i ego kritiki », in : *Voprosy filosofii*, 1991, N° 12 ; *Istoriâ russkoj filosofii*, réd. M. A. Maslin, M., 2007, p. 563-567 ; Althusser L., *Lénine et la philosophie*, P., 1969 ; Pannekoek A., *Lenin als Philosoph*, Frankfurt a.M.-Wien, 1969 ; *Attualita del materialisme dialettico*, Roma, 1974.

M. N. Gretski / Trad. P. Caussat

MAXIME LE GREC (Michel Trivolis) (vers 1470, Arta, Grèce-1556, Monastère de la Trinité-Saint-Serge) – penseur, théologien, traducteur, humaniste. Naît dans une famille de la noblesse grecque. Arrive en 1492 en Italie du Nord, où de nombreux Grecs avaient émigré, fuyant les territoires de l'ancien empire byzantin à la suite des conquêtes turques ; s'installe à Florence, centre de l'humanisme européen, où il collabore avec Jean Lascaris, Ange Politien, Alde Manuce, Pic de la Mirandole le Jeune et autres grandes figures de la Renaissance italienne. Témoin des excès de l'époque, il est vivement impressionné par les prêches enflammés de Savonarole et, en 1502, reçoit la tonsure au couvent dominicain de Saint-Marc à Florence. N'y trouvant pas la sérénité, il part au bout de deux ans pour l'Athos. Au monastère de Vatopédi il prononce ses vœux pour la seconde fois et prend le nom de Maxime. Il y restera dix ans. En 1518 il se rend à M., où se déroulera la seconde partie, la plus féconde, de sa vie et de ses activités. Il s'y était rendu sur l'invitation du Grand Prince Vassili III pour traduire un livre liturgique et théologique d'une importance fondamentale : le *Psautier commenté* [Tolkovaâ psaltyr']. Ce travail achevé, il restera en Russie et sera de plus en plus étroitement mêlé aux controverses propres à la société moscovite, prenant le parti de ceux qui « rejettent l'usage des biens du monde » [nestâžateli] dans leur polémique avec les *joséphiens* [Iosiflâne]**. Pour s'être opposé à ces derniers et à l'idée de l'autocéphalie de l'Église russe, il est condamné par le Concile de 1525 à la relégation au monastère Saint-Joseph de Volok. Condamné une seconde fois en 1531 pour ne pas s'être reconnu coupable d'avoir « falsifié » les livres qu'il avait traduits, il est envoyé au monastère Otrotch de Tver. Grâce aux interventions des patriarches de Constantinople et de Jérusalem, ses conditions de détention s'améliorent graduellement. En 1548 il est transféré au monastère de la Trinité-Saint-Serge. Parce qu'il avait souffert pour ses idées, il jouissait d'une grande autorité. Les tsars Vassili III et Ivan le Terrible lui demandaient conseil. Le prince Kourbski* et Vassian Patrikiéev** l'admiraient beaucoup et l'on compte notamment parmi ses disciples Zinovi Otenski**, Fiodor Karpov** et Nil Kourliatev. Les vieux-croyants* lui portent une vénération toute particulière, ils l'ont canonisé. En 1988 l'Église orthodoxe russe l'a inscrit au nombre des saints. Maxime le Grec a laissé plus de 350 traductions et ouvrages originaux. Ses œuvres sont d'une grande diversité de genre (sermons, légendes, discours, dialogues, adresses, récits, lettres) et de fond (dogmatique, vie politique et sociale, lexicographie, herméneutique, morale). Il est un des premiers en Russie à avoir de son vivant rassemblé ses œuvres complètes qui, corrigées de sa main, sont restées dans les collections de manuscrits. Dans les manuscrits des XVIe-XVIIe siècles le nom de Maxime est très souvent évoqué et ses écrits cités ou commentés. Pour avoir associé de façon originale les traditions du christianisme oriental, de la Renaissance et de l'ancienne Russie, Maxime est appelé, dans les études qui lui sont consacrées, tantôt « lumière de l'Orthodoxie », tantôt « apôtre de la civilisation occidentale », « homme de la Renaissance » ou « penseur médiéval type ». Il a traité des questions d'ontologie (la Trinité, Dieu comme substance, la métaphysique de la lumière**), de gnoséologie (la logique*, la connaissance intuitive, le Paraclet comme esprit de vérité, le rôle du

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

cœur* dans la connaissance, le symbolisme dans la pensée), d'anthropologie (les trois parties de l'âme – la rationnelle, la volitive et la sensible –, les cinq modes de connaissance par les sens, l'homme comme microcosme, l'assimilation du monde de l'âme à un navire qui traverse la tempête de l'existence, à une terre féconde ou stérile selon le soin qu'on lui apporte, à une cire qui reçoit l'empreinte de tout signe, à un miroir qui reflète le microcosme), d'éthique* (les forces du bien et du mal, la genèse de la morale, depuis les religions naturelles jusqu'au judaïsme et au christianisme, l'apologie de la morale comme doctrine de la vie pratique), d'analyse sociale et historique (idées philosophiques et historiques, symphonie du pouvoir politique et du pouvoir religieux, conception originale de l'autocratie, selon laquelle le monarque doit d'abord apprendre à régir ses actes avant d'apprendre à gouverner l'État, interprétation de l'histoire mondiale dans l'esprit du panthéisme chrétien, comme arène du combat universel de Dieu et du diable). C'est dans une lettre de 1524 à Fiodor Karpov que Maxime le Grec définit la philosophie comme connaissance divine suprême qui « règle l'ornement du caractère et constitue expressément l'état de citoyen, qui exalte la pudeur, la sagesse et la douceur, et qui instaure la vertu et l'ordre dans la société ». Pour lui, la mission du philosophe est prééminente à celle du roi. Dans l'esprit de son époque, il divise la philosophie en philosophie extérieure (mondaine), et philosophie intérieure (chrétienne). La première est utile à la connaissance du monde et à la « correction de la pensée » (la logique), la seconde permet à l'homme d'œuvrer au salut de son âme. Développant la tradition grecque d'une synthèse entre la philosophie et la philologie, surtout dans le genre du dialogue, qui permet de donner à la pensée un rythme vivant et de l'exposer sans dogmatisme, Maxime le Grec a contribué à élever le niveau de la pensée philosophique dans la Russie des XVIe et XVIIe siècles. Ses mérites sont grands dans le domaine de la linguistique philosophique, puisque c'est sous son impulsion que vit le jour ce dictionnaire lexicographique et encyclopédique que fut l'*Abécédaire* [Azbukovnik]. Maxime le Grec savait à merveille associer les méthodes symbolique, artistique et scientifique d'interprétation de l'être et des faits de la conscience. C'est une figure remarquable, de dimension européenne, ainsi qu'en témoigne l'intérêt croissant que sa personne et son œuvre suscitent depuis quelque temps en Russie et à l'étranger.

Œuvres : *Soč. Maksima Greka*, Kazan, 1859-1862, Parties 1-3 ; *Soč. Maksima Greka v russkom perevode*, Troitse-Sergieva Lavra, 1910-1911, 1-3 ; Bulanin D.M., *Perevody i poslaniâ Maksima Greka. Neizdannye teksty*, L., 1984.

Études : Ikonnikov V.S., *Maksim Grek i ego vremâ.*, 2e ed., Kiev, 1915 ; Ivanov A.I., *Literaturnoe nasledie Maksima Greka*, L., 1969 ; Sinicyna N.V., *Maksim Grek v Rossii*, M. 1977 ; Gromov M.N., *Maksim Grek*, M., 1983 ; Denissoff E., *Maxime le Grec et l'Occident*, Louvain, 1943 ; Haney J. V., *From Italy to Muscovy. The Life and Works of Maxim the Greek*, München, 1973 ; Langeler A., *Maksim Grek, byzantijn en humanist in Rusland*, Amsterdam, 1986.

M. N. Gromov / Trad. B. Marchadier

MÉMOIRE SUR L'HISTOIRE UNIVERSELLE [Zapiski o vsemirnoj istorii] – étude la plus considérable d'A. Khomiakov* sur la philosophie de l'histoire*, élaborée sur près de 20 ans (1830-1850). Cette étude est quelque peu tributaire des méthodologies de Herder, F. Schlegel et Hegel, qui se basent sur l'idée d'une compréhension organique de l'histoire, de la valeur des traditions liées à la vie du peuple, et soulignent l'importance déterminante de la religion et de l'art dans l'histoire intérieure des peuples.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

L'auteur justifie son étude par le caractère peu satisfaisant, fragmentaire, des livres consacrés à l'histoire universelle, par leur incapacité à saisir d'une manière globale la vie historique, par leur manière de concentrer unilatéralement leur attention sur les peuples européens et de sous-estimer le monde slave : « Ils comprennent et font trop peu de cas de cet élément vital, qui conditionne substantiellement la structure de la société humaine et ses aspirations intimes : la religion » (*Œuvres complètes*, [Poln. sobr. soč.], 4e éd., V, p. XVII). Pour Khomiakov, la philosophie de l'histoire repose sur deux idées principales. Le constat que l'élément moteur de la vie historique a été la foi, et l'opposition de deux éléments dans l'histoire de l'humanité : liberté et nécessité, spiritualité et matérialité. « La culture, son caractère et ses sources, se mesure à la même aune que la foi, son caractère et sa source »… « Otez le christianisme de l'histoire de l'Europe, le bouddhisme de l'histoire de l'Asie et vous ne comprendrez plus rien ni à l'Europe, ni à l'Asie » (*Ibid.,* p. 8). Khomiakov estime que la foi est un facteur authentiquement dynamique de l'histoire et que l'histoire devait être comprise comme un processus organique, dans le cadre duquel se réalise un développement éminent des valeurs et des traditions liées à la vie du peuple. S'interrogeant sur l'histoire de l'Antiquité, il expose sa version de l'antagonisme historique de deux principes diamétralement opposés : l'esprit de liberté et l'idée de nécessité, de matérialité, qu'il appelle l'iranisme et le koushitisme*. L'iranisme, c'est la philosophie des peuples qui reconnaissent Dieu comme ayant créé le monde sur la base de l'amour et qui possèdent liberté d'esprit, sens de la responsabilité et de la morale. Au plan géographique, les peuples qui se rattachent à cet archétype iranien sont ceux qui occupaient l'Iran, les monts du Caucase et l'Ararat, l'Inde septentrionale, la région de Médie et de Bactriane. Le koushitisme est la représentation du monde que se font les peuples qui reconnaissent une divinité diffuse dans le monde, à la manière panthéiste, ou un monde dissout dans le divin, à la manière de l'hindouisme (le shivaïsme, comme dit Khomiakov). Le mélange de l'iranisme et du koushitisme a donné la diversité des religions. Dans certaines religions, c'est l'iranisme qui est dominant, et ce qui les caractérise est un culte de l'esprit comme liberté créatrice, transmission de la culture par voie orale, écriture alphabétique, prière spirituelle, mépris pour le corps, qui se traduit par la crémation ou l'ensevelissement dans la terre. Pour le second groupe, ce qui est signifiant, c'est le développement de la culture par l'architecture (pyramides égyptiennes, temples phéniciens), écriture symbolique, prière d'incantation, respect pour le corps, qui se traduit par l'embaumement ou par la manducation des défunts. Le christianisme est la plus haute expression de l'iranisme, dans la mesure où s'y exprime l'idée d'un Dieu qui crée librement et se révèle proche de l'homme. Dieu s'est incarné dans le Christ, proclamant une « loi d'amour universel, qui tient pour rien les biens et le pouvoir terrestres, promet à ses sectateurs l'héritage d'une béatitude éternelle, enseignant une nouvelle doctrine sur l'unité d'une divinité en trois personnes, sur la capacité de l'homme à entrer dans cette divinité, moyennant le renoncement à sa volonté mauvaise et à sa personnalité de hasard, et l'acquisition d'une nouvelle et haute personnalité dans la divinité ». Khomiakov estime que Rome a perverti l'esprit du christianisme, le transformant en religion d'un nouveau contrat. La foi est devenue loi, l'Église est devenue une réalité terrestre, collective. « L'intégrité de la liberté de l'esprit a été brisée par le rationalisme caché sous l'enveloppe du juridisme », VII, p. 448). À Byzance aussi s'est produite cette évolution mortifère du christianisme, et la seconde Rome, Constantinople, allait aussi faire naufrage. Sa mission religieuse est

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

passée à la Russie, ce pays où le christianisme n'a pas subi d'altération, où s'est conservée l'idée de l'Église apostolique – la *sobornost**. Le *Mémoire* eut une forte influence sur la conception de la culture à l'époque où le monde slave renaissait et il apporta son tribut au développement des diverses disciplines des sciences humaines qui naissaient juste en Russie : l'archéologie, l'ethnographie, la linguistique, l'histoire des religions, l'histoire de la philosophie. Ce qui caractérise la conception de l'histoire que portait en lui Khomiakov, c'est le recours aux principes du romantisme pour résoudre les problèmes de l'identité nationale, culturelle et historique des peuples slaves. Ce que les romantiques allemands ont en commun avec Khomiakov dans leur appréciation du passé, c'est leur façon de mettre l'idéal au cœur de l'histoire. Mais la base des recherches historiques de Khomiakov diffère de celle des romantiques allemands : elle est plus concrète, elle est moins soumise aux principes de l'idéalisation, il y a en elle moins de références esthétiques, on n'y observe pas une présentation aussi romantique du peuple que chez Novalis et Schlegel. Si, d'une manière générale, les idées élaborées par Khomiakov et les autres slavophiles* résonnaient à l'unisson de celles des romantiques allemands, leur « arrangement » à la russe manifeste qu'elles ont une signification indépendante, ce qui s'exprime dans la manière dont sont abordées les questions touchant l'histoire universelle et l'histoire nationale et dans l'accentuation forte donnée aux particularités du développement national.

Œuvre : Homâkov A. S., *Zapiski o vsemirnoj istorii*, in : *Poln. sobr. soč.* v 8 t., M., 1900, V-VII.

Études : Berdâev N. A., *Aleksej Stepanovič Homâkov*, M., 1912 ; M., 2005 ; Kerimov V. I., *Istoriosofiâ A. S. Homâkova*, M., 1989.

T. I. Blagova / Trad. R. Marichal

MÉNAGIER [*Domostroi*] – monument littéraire du XVIe siècle russe, appartenant à la pensée sociale et éthique, sorte de « code de morale et de bonne conduite » d'un orthodoxe, sujet d'Ivan le Terrible (cf. Pouvoir*). Il réglemente en détail les divers aspects de la vie du chrétien, depuis l'exposé du *Credo*, les rites et la discipline de l'Église russe, les obligations du fidèle à son endroit, à l'égard du tsar et des autorités en général, à l'égard de son prochain, jusqu'à la conduite de l'économie domestique. On connaît plusieurs états du M. ; le plus ancien est considéré par certains spécialistes comme remontant à la fin du XVe siècle et il est attribué à la plume d'un riche Novgorodien anonyme. La rédaction définitive du M. appartiendrait, selon la majorité des experts, à une figure marquante du milieu du XVIIe s., Sylvestre Medvedev, prêtre de l'Annonciation au Kremlin, la cathédrale de la Cour. Le M. fut publié pour la première fois en 1849 par D. Golokvastov. Il compte 64 chapitres, dont le dernier se présente comme une épître et une instruction de Sylvestre à son fils Anthime, reprenant le contenu essentiel du M. Comme la littérature russe ancienne dans sa grande majorité, le M. est basé sur l'Écriture, les écrits des Pères de l'Église, différents passages de saint Jean Chrysostome, de recueils intitulés « L'Émeraude », la « Chaîne d'or », etc. Pour les spécialistes, le M. s'inscrit dans la ligne des *Instructions*, soit du domaine russe, comme l'*Instruction* [Poučenie] de Vladimir Monomaque** soit de l'Europe occidentale : instructions et autres traités de morale touchant la vie familiale et le quotidien. L'idée d'édification est comprise dans un sens large, non seulement comme celle de la maison d'habitation, mais comme l'« édification du monde » – demeure terrestre de l'homme. Pour un orthodoxe, la fidèle observance des préceptes divins en est un aspect important : foi en la sainte et indivisible Trinité, en l'incarnation de Jésus

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Christ, fils de Dieu, en la mère de Dieu qui l'a enfanté, en la résurrection des morts, etc. Entrent dans les obligations d'un vrai chrétien l'observance rigoureuse de tous les rites prescrits par l'Église, le respect de l'ordre sacerdotal et monastique, l'assistance aux malades, aux pauvres, aux souffrants, etc. Une autre vertu chrétienne majeure, d'après l'auteur du D. c'est la soumission inconditionnelle aux autorités, les tsars et les princes étant les envoyés de Dieu pour la lutte contre le mal dans le monde ; leur résister, c'est résister à Dieu même. Un des aspects les plus importants de la vie humaine, estime l'auteur du M., est aussi l'édification de sa propre maison, de sa famille. En ce domaine, l'obligation majeure du chrétien est d'éduquer ses enfants dans la « crainte de Dieu », dans le respect des parents, de leur faire apprendre un métier, etc. Les parents répondent des fautes de leurs enfants. De la même manière que, dans la société en général, il faut se soumettre sans réplique au tsar et aux autorités, de même dans la famille, il faut obéir sans broncher à celui qui en est le chef, le « seigneur ». De son côté, le chef de famille doit diriger sa maison avec équité, avoir le souci de son bien-être et de sa prospérité. Pour l'auteur du M., la bonne gestion, la parcimonie, l'épargne sont des vertus chrétiennes. Cet intérêt prononcé pour le côté matériel et rituel de la vie témoigne de l'attachement à une tradition qui remonte à Joseph de Volok* et autres tenants de l'usage des biens du monde (« stiajateli » [stâžateli]**).

Œuvres : *Domostroj po konšinskomu spisku i podobnym*, Podgotovka teksta A. Orlova, M., 1908-1910, I-II ; *Domostroj*, M., 1990, SPb., 1992.

Études : Nekrasov I. S., *Opyt istoriko-literaturnogo issledonvaniâ o proishoždenii drevnerusskogo Domostroâ*, M., 1873 ; Orlov A. S., *Domostroj*. Issledovanie, M., 1917.

E. N. Boutouzkina / Trad. R. Marichal

MENDÉLÉIEV Dmitri (1834, Tobolsk-1907, SPb.) – chimiste et penseur social. Diplômé de l'Institut pédagogique principal de SPb., il est nommé en 1856 *docent*** du département de chimie. De 1859 à 1861, il est en mission scientifique à l'étranger. En 1865 il soutient sa thèse de doctorat, et en 1867 il est titulaire de la chaire de chimie minérale à l'Univ. de SPb. En 1890 il donne sa démission de l'univ. en signe de protestation contre les mesures policières à l'encontre des étudiants. En 1876 il est membre correspondant de l'Acad. des sciences de SPb. En 1892 il est nommé conservateur du Bureau des poids et mesures, dont il va faire la Chambre Principale des poids et mesures, un centre de recherche scientifique important (maintenant Institut Mendéléiev de métrologie). Son activité scientifique a de nombreuses facettes. On lui est surtout redevable d'avoir découvert (en 1869) la classification périodique des éléments, qui est aujourd'hui l'une des principales lois des sciences de la nature, ayant mis en évidence les interrelations fondamentales au sein de celle-ci. Par ses convictions philosophiques, M. était matérialiste, il reconnaissait l'éternité de la matière et en même temps les transformations dues à l'évolution. La loi de conservation de la matière et de l'énergie était à ses yeux la pierre de touche de la science et de la scientificité. S'en tenant à des conceptions atomistiques, il voyait aussi, au fondement même de l'univers, trois principes premiers : la trinité connaissable, sans séparation mais sans confusion, de la matière, de la force (l'énergie), et de l'esprit, choses éternelles et originaires (*Tentative d'explication chimique de l'éther* [Popytka himičeskogo ponimaniâ mirovogo èfira], SPb., 1910, p. 10). Dans une parcelle de matière il savait distinguer tout un organisme vivant, se mouvant et entrant en interaction avec les autres en fonction de lois objectives. Apprendre à connaître la loi (la mesure des actions qui s'accomplissent dans la nature), qui ne dépend pas des représentations humaines,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

était à ses yeux l'essence même de la recherche scientifique, la base de la théorie et de la pratique. Considérant l'observation et l'expérience comme le corps de la science, il reconnaissait en même temps l'importance de les ramener au général. C'est précisément en généralisant les résultats de l'expérience, de la pratique, que la science s'élève jusqu'à la compréhension des lois. Pour accéder au savoir scientifique, il fallait, à ses yeux, avoir une vision scientifique du monde, qu'il considérait comme un type de savoir, un « plan indispensable pour la recherche », dont faisaient partie les hypothèses et les déductions communément admises et relevant de la théorie générale. Dans son activité de chercheur, M. faisait intervenir des éléments de dialectique, en particulier, lorsqu'il s'agit de comprendre la diversité et les interactions dans le monde, les effets de ruptures dans les phénomènes chimiques. Il voyait d'un œil critique « l'énergétisme » de V. Ostwald, qui ramenait tout ce qui se passait dans le monde aux transformations des énergies, mais d'un autre côté il s'affirmait adepte du réalisme, loin des « excès » du matérialisme et de l'idéalisme, reconnaissant l'évolution et le lien de la matière, de l'énergie et de l'esprit. Dans ses écrits, il lui arrive d'affirmer que ces derniers ne sont pas connaissables en eux-mêmes, mais dans leur interrelation et leur interaction. Sur le plan sociologique*, ses positions étaient celles du réalisme historique ; il rejetait la méthode subjective, de même que les représentations moralisantes ou mystiques. Il mettait l'histoire de l'humanité en rapport avec le développement de l'industrie. Pour lui, l'agriculture était le début, le germe de tout le développement industriel, qui procure à la société richesse et lumières de la civilisation. Le lot du monde entier était d'en arriver au stade industriel, qui constituait « l'une des variétés dans l'évolution de la vie de l'humanité » (t. XIX, p. 139), qui signalait l'entrée dans une nouvelle époque où il serait possible de satisfaire les besoins vitaux (aussi bien moraux que matériels) d'un nombre croissant de gens. Ayant ainsi établi que l'industrie était historiquement liée à la terre, M. distinguait cinq degrés dans l'histoire de l'humanité : l'état sauvage, proche d'une condition semi animale ; la société primitive patriarcale, fondée simplement sur la cueillette, la chasse, le pastoralisme ; l'agriculture sédentaire jointe à l'artisanat domestique, qui correspond à l'Antiquité et au Moyen Âge ; le stade industriel moderne ; le futur état industriel étendu à l'ensemble de l'humanité, dans lequel les antagonismes sociaux auraient disparu, créant pour les hommes des conditions de développement harmonieux, une croissance générale de la production matérielle et un essor de la culture. Il appelait de ses vœux l'égalité et la cohabitation pacifique des races et des peuples, une répartition équitable des biens produits entre les pays et entre les personnes, sans être pourtant un partisan du nivellement. Le progrès historique exigeait que soit conservée la diversité des peuples, des pays, des États, des religions, des cultures, etc., sachant qu'à l'époque industrielle les interdépendances sont plus grandes au sein de l'humanité et les principes universels ont un rôle accru à jouer. Il prêtait à la science un rôle immense dans le développement de la société, la science et la vie étant à ses yeux étroitement liées, démontrait le rôle décisif de la pratique, de la production industrielle, pour le progrès scientifique. Les problèmes sociaux et économiques de la Russie occupent une grande place dans ses œuvres. Il a donné le coup d'envoi à une « science de la Russie » [rossievedenie] (cf. Eurasianisme*) ; il appelait à combler le retard technologique du pays, à favoriser son passage au développement industriel, à promouvoir une utilisation rationnelle et intensive de ses ressources naturelles, son indépendance économique, à créer un État russe fort.

Œuvres : *Popytka ponimaniâ mirovogo èfira*, SPb., 1910 ; Soč. v 25 t., M.-L., 1937-1952 ;

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

K poznaniû Rossii, SPb., 1907 ; *Problemy èkonomičeskogo razvitiâ Rossii*, M., 1960 ; *S dumoj o blage rossijskom*, Novosibirsk, 1991 ; *Granic poznaniû predvidet' nevozmožno*, éd. Sov. Rossiâ, 1991 ; *Poznanie Rossii. Zavetnye mysli*, éd. Èksmo, 2006.

ÉTUDES : Čugaev L. A., *Dmitrij Ivanovič Medvedev. Žizn' i deâtel'nost'*, L., 1924 ; Belov P. T., *Filosofiâ vydaûčihsâ russkih estestvoispytatelej vtoroj poloviny XIX-načala XX v.*, M., 1970 ; Kedrov B. M., *Den' odnogo velikogo otkrytiâ*, M., 1958 ; Tiĉenko V. E., Mladencev M. N., *Dmitrij Ivanovič Medvedev. Žizn' i deâtel'nost'. Universitetskij period 1861-1890*, M.-L., 1993 ; Kozikov I. A., « D. I. Mendeleev. Zavetnye mysli », in : *Social'no-političeskij žurnal*, 1995, N° 3 ; *Istoriâ russkoj filosofii*, réd. M. A. Maslin, M., 2007, p. 365-369.

M. V. Romanenko / Trad. F. Lesourd

MÉREJKOVSKI Dmitri (1865, SPb.-1941, P.) – écrivain, critique littéraire et penseur religieux. À la fin de ses études secondaires, de 1884 à 1888, il étudie la philosophie à la faculté de lettres et histoire de l'Univ. de SPb. Sa large notoriété s'explique par son activité intense et multiforme de poète, de romancier et d'essayiste ; on le tient pour l'un des pionniers du symbolisme russe. Après l'arrivée au pouvoir des bolcheviks, il émigra en Occident avec son épouse Z. Hippius et s'établit à P. où il vécut jusqu'à sa mort. Dans sa jeunesse M. fut attiré par le positivisme* et le matérialisme et subit un certain temps l'influence de l'idéologie populiste (cf. Populisme*) de Mikhaïlovski*. Mais il passa bientôt à une idéologie religieuse et s'y tint jusqu'à la fin de sa vie. Représentant notoire du mouvement des Chercheurs de Dieu*, il s'efforça de redonner vie à l'influence du christianisme en le dégageant des altérations que l'Église, selon lui, y avait introduites. En 1901, M. et Hippius inaugurèrent à SPb. les réunions de la Société de Philosophie religieuse*, où intellectuels et membres du clergé engageaient des discussions ouvertes sur les questions religieuses. En même temps, mettant en chantier son premier écrit approfondi de critique, *Tolstoï et Dostoïevski* (1901-1903) il ébaucha sa propre conception de la philosophie religieuse. Avec Berdiaev* et d'autres penseurs, M. lança l'idée d'élaborer une « nouvelle conscience religieuse »* ; il développa cette conception plusieurs années durant dans des essais réunis dans deux livres : *Le Mufle-Roi* [Grâduĉij ham] (1906) et *Non la paix, mais le glaive* [Ne mir, no meč] (1908). L'idée que M. se faisait de la « nouvelle conscience religieuse » manquait de la clarté et de la profondeur philosophique qui caractérisaient Berdiaev ; mais elle avait néanmoins des aspects ontologiques, gnoséologiques et historiosophiques bien définis. La conviction fondamentale de M. était que le christianisme historique, en soulignant démesurément l'élément spirituel, en était venu à nier la sainteté de la chair et s'était révélé incapable de comprendre leur unité mystique et leur égale valeur. Le christianisme primitif, le vrai, pensait M. n'avait pas commis cette erreur. Dans son interprétation les trois grands mystères chrétiens reposent sur l'unité du corps et de l'esprit : dans l'incarnation de Dieu en Christ, lorsque le Verbe se fait chair ; dans la communion aux saints mystères, consécration de la chair et du sang (l'eucharistie) et enfin dans la résurrection, lorsque la chair devient éternelle. Bien que l'on considère souvent M. comme un idéaliste en ontologie*, il est plutôt dans la ligne d'un spinozisme original : la matière, affectée d'étendue, et l'esprit, qui ne l'est pas, ne sont pas considérés comme deux principes qui s'excluent l'un l'autre, mais comme deux dimensions, deux pôles d'une seule substance. À l'opposé de Berdiaev, insistant sur le fait que la « nouvelle conscience religieuse » repose sur une ontologie idéaliste, M. mettait toujours en relief les aspects physiques, charnels, y compris sexuels de la réalité, se démarquant de ce qu'il appelait « l'idéalisme désincarné ». Il préférait

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

appeler sa position « matérialisme spirituel » ou « réalisme spirituel ». Il considérait comme possible un état futur, développé, de la matière, une « matière supra-organique », quand la « sainteté » de la matière deviendrait réalité non seulement pour la connaissance mystique, mais pour la connaissance empirique quotidienne. Dans sa gnoséologie, M. distinguait trois genres de connaissance. La connaissance empirique, base de l'étude du monde spatio-temporel ; elle est au service de la science. La connaissance métaphysique, qui s'appuie sur la raison. M. l'interprète (dans un esprit proche du kantisme) comme faculté d'agir en conformité avec des lois déterminées, imposée par la conscience en vue de l'action, pour la rendre concevable à la raison limitée de l'homme. Et enfin, la connaissance mystique qui est la saisie instantanée, intuitive, des vérités méta-empiriques et supra-rationnelles, comme le dogme chrétien de la Trinité, qui repose sur une conception originale de l'unité de l'être spirituel et matériel. Comme d'autres porte-parole de la « nouvelle conscience religieuse », M. estimait que le mystère ultime de l'être n'était accessible qu'aux penseurs qui ne réprimaient pas leurs capacités mystiques ou ne les laissaient pas s'atrophier. En même temps, à la différence d'autres Chercheurs de Dieu, M. ne rejetait pas complètement d'autres facultés cognitives ; sa foi, par exemple, en la possibilité d'atteindre l'unité du corps et de l'esprit par la voie expérimentale dans une matière « supra-organique », montre qu'il fondait quelque espoir sur des progrès futurs de l'empirisme. « L'unité mystique » de la chair et de l'esprit n'est pas pour M. quelque chose de statique, de figé. Elle se déploie au sein de l'histoire humaine comme un dynamisme triadologique dialectique, qui doit aboutir à la transfiguration radicale de l'ordre cosmique et social existant. Exposant sa conception triadologique sur le développement de l'histoire du monde, M. prend le paganisme comme thèse et le christianisme historique, l'Église, comme antithèse. Le paganisme a exalté la chair aux dépens de l'esprit, alors que l'Église chrétienne (à la différence de l'authentique révélation du Christ) s'est engagée sur la voie de l'ascétisme et de la mortification de la chair. Désormais le christianisme historique a épuisé son rôle d'antithèse du paganisme et on en est au stade de la synthèse. M. pense que cette synthèse se réalisera à travers le « Troisième Testament », qui sera l'achèvement des deux stades précédents et l'annonciateur d'une nouvelle ère dans la vie de l'humanité ; la fusion définitive de la chair et de l'esprit inaugurera la véritable religion. La vie religieuse se fondra avec la vie séculière, la sanctifiant et la purifiant de toute manifestation de domination et d'hostilité. L'histoire atteindra son terme et l'humanité accèdera au stade transhistorique de la félicité éternelle. Certes, M. n'a pas développé une philosophie politique particulière, mais sa philosophie de l'histoire* comporte des idées qui concernent les relations politiques, en particulier l'État russe. Il associait l'autocratie au pouvoir en Russie au christianisme historique – spécialement avec l'Église orthodoxe – sauf durant la brève période du début du XXe siècle où il considérait avec une égale sympathie les deux institutions en pensant qu'elles seraient éliminées par la synthèse à venir. À M., comme dans la Rome antique, pensait-il, l'État s'était soumis l'Église et l'empereur s'était mis à la place de Dieu ; en conséquence et l'Église et la divinité mensongère devaient être éliminées. Il était convaincu qu'une révolution politique devait aller de pair avec une révolution spirituelle, ce qui amènerait l'autocratie du Tsar-Dieu à céder la place à une théocratie du vrai Dieu. Et il décrivait la théocratie à venir dans un tableau très général, teinté d'un espoir utopique : la société deviendrait une communauté religieuse ; la haine serait vaincue par l'amour et l'égoïsme par le respect de soi-même et l'égalité en droit

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

des personnes ; l'antagonisme entre anarchisme et socialisme serait dépassé par une authentique synthèse de la dimension individuelle et de la dimension sociale. À mesure que se consolidait en Russie le pouvoir bolchevique M. introduisit une nouvelle triade à appliquer à la réalité russe : d'une Russie autocratique et orthodoxe (thèse), par une Russie communiste antireligieuse (antithèse), vers une Troisième Russie, authentiquement religieuse et théocratique, (synthèse achevée). Les dernières années de la vie de M. furent marquées par une extrême hostilité envers le régime soviétique, qu'il considérait comme l'incarnation du mal. Pour le combattre il allait jusqu'à fonder des espoirs sur des « alliés » comme le *Duce* des fascistes italiens.

ŒUVRES : *Poln. sobr. soč.* v 24 t., M., 1914 ; *Izbr. stat'i*, München, 1972 ; *Sobr. soč.* v 4 t., M., 1990 ; en franç. : *Le Règne de l'Antéchrist*, P., 1921 ; *L'Âme de Dostoïevsky, le prophète de la révolution russe*, P., 1922 ; *Le Mufle-Roi* (l'Avènement de Cham), P., 1922 ; *Quatorze décembre*, P., 1922 ; *Tolstoï et le bolchevisme*, P., 1922 ; L' *Âme russe et l'âme européenne*, P., 1923 ; *Le Roman de Léonard de Vinci, la Résurrection des Dieux*, P., 1926 ; *Julien l'Apostat*, P., 1927 ; *Jésus Inconnu – le Christ qui vient*, P., 1937 ; *Gogol et le diable*, P., 1939 ; *De Jésus à nous : Paul, Augustin, François d'Assise, Jeanne d'Arc*, P., 1941 ; *Luther*, P., 1941 ; *Pascal*, P., 1941 ; *Calvin*, P., 1942 ; *L'Europe face à l'URSS*, P., 1944 ; *Éternels compagnons de route : Lermontov, Dostoïevsky, Gontcharov, Maïkov, Tiouttchev, Pouchkine*, P., 1949 ; *Jésus Inconnu*, P., 1974.

ÉTUDES : Bahtin N., « Merežkovskij i istoriâ », in : *Zveno*, 1926, 24 janv. ; Il'in V. N., « Pamâti D. C. Merežkovskogo », in : *Vozroždenie*, 1965, N° 168 ; Kuvakin V. A., *Religioznaâ filosofiâ v Rossii*, M., 1980, p. 75-105 ; Scanlan J. P., « The New Religious Consciousness : Merezhkovsky and Berdiaev », in : *Canadian Slavic Studies*, vol. IV, N 1 (Spring, 1970) ; Bedford C. H., *The Seeker : D.S. Merezhkovsky*, Lawrence (Kansas), 1975 ; Pachmuss T., *Merezhkovsky in exile. The Master of the genre of biographie-romancer*, N. U., 1990.

J. P. Scanlan (Trad. de l'angl. par M. Masline) / Trad. R. Marichal

MÈRE MARIE Skobtsov (Elisabeth Pilenko), (1891, Riga-1944, Ravensbruck) – se situe dans la lignée des penseurs russes comme Alexis Khomiakov* qui était à la fois poète, ingénieur, propriétaire terrien dévoué à ses paysans, penseur et l'un des premiers grands théologiens laïcs. MM, elle, a été jusqu'à la fin de sa vie poète, artiste – peintre, engagée dans le travail politique et social, première femme à occuper en 1918 les fonctions de maire (à Anapa, sur la mer Noire) ; dans l'émigration à P., d'abord secrétaire itinérant de l' « Action chrétienne des étudiants russes » (ACER*), puis créatrice de l'« Œuvre orthodoxe** », à la fois centre culturel, religieux et foyer d'aide prodiguée sous toutes ses formes – hébergement, nourriture –, aux démunis, et l'une des premières femmes théologiennes. Comme Khomiakov, elle a eu trois enfants, dont deux, chez l'un comme chez l'autre, sont morts jeunes, du vivant de leurs parents. Ultimes ressemblances : Khomiakov meurt d'un choléra contracté lors des soins qu'il donnait à ses paysans, MM mourra gazée en Allemagne pour avoir aidé les Juifs. Le penseur Iouri Samarine* avait peu de temps après la mort de Khomiakov proposé que ce dernier soit considéré comme un authentique saint. MM qui avait pris le voile en 1931, a été canonisée à P. en 2004, soixante ans après son martyre par l'Archevêché orthodoxe de tradition russe en Europe occidentale. Aussi n'est-il pas étonnant qu'elle ait consacré à Khomiakov l'une de ses premières études écrites en émigration, où elle le fait discuter avec Tchaadaïev*, Herzen*, Soloviov* et Dostoïevski* dans un assez vaste dialogue intitulé « Les penseurs russes », et que son nom revienne dans la plupart de ses articles théoriques. Ce que veut comprendre MM, c'est la catastrophe qui est arrivé à la Russie et ce que pourrait être désormais son messianisme, sa mission religieuse dans le monde, proclamés par ses penseurs et ses écrivains les plus

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

éminents Elle-même, dans le sillage de son maître et son père spirituel, le père Serge Boulgakov*, est à la recherche d'une synthèse, qui pourrait concilier la réalisation de la divino-humanité* sur terre dans l'Église et plus largement dans la culture religieuse, mais corrigée par une perspective eschatologique pour éviter de se scléroser dans les différentes « Rome », la première comme la troisième, ou dans toute forme figée d'autorité ecclésiastique et gouvernementale. Dans ses traités ecclésiologiques elle insiste beaucoup sur le fait que dans l'émigration l'Église peut enfin se sentir libre de toute structure étatique, qu'elle soit protectrice, comme dans le passé, ou persécutrice, comme en Union Soviétique ; libre aussi de toute pression sociale ou nationale. Aussi faut-il, souligne-t-elle, mettre à profit autant que possible cette situation qui rappelle celle des premiers chrétiens. Sa vision de l'ascétisme apparaît comme particulièrement novatrice : le renoncement à soi le plus total ne doit pas entraîner un renoncement au monde, à son prochain d'abord, mais aussi au travail de la culture. Sa mort sacrificielle, qu'elle avait prévue jusque dans certains détails, comme en témoignent certains de ses poèmes dès 1912 mais aussi en 1937, atteste de la conformité totale de sa pensée et de son destin.

Œuvres : *Vospominaniâ, stat'i, očerki*, I et II, YMCA-Press, 1992 ; en franç. : *Le sacrement du frère*, préface d'Olivier Clément, biographie d'H. Arjakovsky-Klépinine, Éd. du Cerf, 1995 ; « Les différents types de la vie religieuse », in : *Le Messager orthodoxe*, III-1998/99, p. 3-42.

Nikita Struve

MÉTCHNIKOV Lev (1838, SPb.-1888, Clarens, près de Genève) – géographe, sociologue, culturologue, linguiste, vulgarisateur. Études à l'Univ. de Kharkov (exclu en 1re année en 1856), à l'Acad. de médecine-chirurgie et à l'Univ. de SPb. Mais, pourchassé pour sa participation aux mouvements d'étudiants, il n'a jamais terminé un cycle complet. M. parlait 14 langues (dont 4 langues orientales). Il fut traducteur au cours de la mission diplomatique au Proche-Orient. En 1860-1863, il prend une part active dans la lutte révolutionnaire des partisans de Garibaldi en Italie, où il est gravement blessé, en 1863, fait la connaissance à Florence de Herzen*, et publie des articles dans sa revue, *Kolokol*. Installé en Suisse à partir de 1865, il participe aux travaux de la 1re Internationale ; pendant la Commune de Paris, il vient en aide aux communards. De 1874 à 1876, il est professeur à Tokyo, au département russe de l'École nationale des langues étrangères. De son séjour au Japon, il rapporte un gros livre écrit et illustré par ses soins *L'Empire japonais* [Âponskaâ imperiâ], (Genève, 1881) et une série de publications dans la revue *Délo* (1876-1877) et le journal *Rousskie védomosti* (1883-1884). De 1883 à la fin de sa vie, il est professeur à l'Acad. des sciences de Neuchâtel, où il donne des cours de géographie comparée et de statistiques. Il a été en contact avec de nombreuses personnalités de la culture russe et européenne, dont A. Dumas, Bakounine*, Kropotkine*, Plékhanov*, É. Reclus. Ce dernier a publié en français, assortie d'une préface rédigée par ses soins, la première édition (posthume) de son ouvrage fondamental, resté inachevé, *La civilisation et les grands fleuves historiques. Théorie géographique du développement de la société contemporaine* (P., 1889, en traduction russe 1898, puis une autre plus complète 1924). M. s'inscrit en faux contre le schéma européocentriste de l'histoire et condamne l'opposition entre « l'Est barbare » et « l'Ouest civilisé ». Toute l'histoire de l'humanité, selon lui, se découpe en trois phases : fluviale, maritime, océanique. Et le critère du progrès, pour ce qui est du développement, est la solidarité** ou la coopération* entre les gens, qui passe

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

par trois stades fondamentaux : contraint, à moitié contraint ou volontaire. M. relie l'existence du dernier stade à l'affirmation de l'idéal anarchique, dont il est partisan. L'histoire, d'après lui, se développe selon une ligne ascendante partant de civilisations relativement fermées, nées au bord du Nil, de l'Indus et du Gange, du Huang Ho et du Yang-Tsé Kiang, du Tigre et de l'Euphrate, jusqu'à l'époque méditerranéenne et océanique où les hommes étendent leur activité sur l'ensemble de la Terre. Le caractère des civilisations orientales ne vient pas de leur « prédétermination au despotisme » mais d'un type particulier de coopération, défini par des conditions naturelles, par la nécessité de coordonner d'énormes efforts pour créer des systèmes d'irrigation fluviale. M. est persuadé que le Japon, dont la situation en Asie présente bien des analogies avec celle de l'Angleterre, insulaire par rapport à l'Europe continentale, sera lui aussi porteur d'un nouveau type de civilisation océanique. Après avoir analysé les réformes japonaises bourgeoises (« la révolution Meiji », 1867-1868), M. parvient à la conclusion que le Japon connaîtra un progrès rapide, notamment en mêlant au caractère particulier de sa propre culture la technologie européenne contemporaine et la participation croissante à la « coopération internationale ». L'avancement des réformes en Russie, estime-t-il, a quelque chose de commun avec celui du Japon, malgré cependant quelques différences fondamentales. La Russie représente un type original de civilisation continentale non océanique (ni occidentale, ni orientale), dans le développement de laquelle le facteur spatial, géographique, joue un rôle énorme. Pour son avenir, il est d'une extrême importance de miser non pas tant sur les ressources en matières premières que sur l'orientation industrielle. Malgré sa proximité avec le mouvement populiste (cf. Populisme*), M. n'est pas partisan pour la Russie d'une voie de développement non capitaliste, sans dénier cependant un rôle d'avenir à la commune paysanne [obĉina]* en tant que forme bien établie de coopération. Vl. Soloviov* tenait en grande estime l'ouvrage de M., *La civilisation et les grands fleuves historiques* dont il disait que c'était un « livre remarquable ». Il reprochait cependant à M. de minimiser l'importance du christianisme comme facteur autonome dans le développement des civilisations. (Vl. Soloviov s'est servi des travaux de M. pour écrire son article « Le Japon (Définition historique) » [Âponiâ. Istoričeskaâ harakteristika]. (*Œuvres compl.* [Poln. sobr. soč.], VI, p. 153-173) Analysant dans ses œuvres l'héritage de M., Plékhanov* le considérait plus proche du matérialisme historique que de l'anarchisme. M. est actuellement perçu comme l'un des précurseurs de l'Eurasianisme*.

Œuvres : Geografičeskaâ teoriâ razvitiâ istoričeskih narodov, in : *Vestnik Evropy*, 1889, II, N° 3.

Études : Solov'ev V. S., « Iz filosofii istorii », in : *Soč.* v 2 t. M., 1989, II ; Plehanov G. V., « L. I. Mečnikov (Nekrolog) ; O knige L. I. Mečnikova », in : *Soč.*, VII, M.-L., 1925 ; *Sociologičeskaâ mysl' v Rossii*, M., 1978, p. 87-97 ; Kartaševa K. S., *Dorogi L'va Mečnikova*, M., 1981 ; Watanabe M., « Metchnikoff and Japan », in : *Japanese Slavic and East European Studies*, 1984, V, p. 35-54.

M. A. Masline / Trad. C. Brémeau

MEYER Alexandre (1875, Odessa-1939, Leningrad) – philosophe religieux, traducteur, vulgarisateur. Études à la Faculté de lettres et histoire de l'Univ. de Novorossiïsk (Odessa). Plusieurs fois arrêté pour participation à des cercles révolutionnaires. À partir de 1906, à SPb., il fait des conférences, participe aux réunions de la Société de philosophie religieuse* (1914-1915). Dans ses publications de jeunesse, il apparaît proche de « l'anarchisme mystique » (« Bakounine et Marx », « Le passé et le pré-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

sent de l'anarchisme » [Prošloe i nastoâĉee anarhizma], « Sur le sens de la révolution » [O smysle revolûcii], 1907). Dans son livre *Religion et culture* [Religiâ i kul'tura], M. découvre dans certaines tendances propres à son siècle une proximité avec les Constructeurs de Dieu* et pointe le danger d'une auto-affirmation mensongère du « moi » dans la création culturelle. Après avoir réduit la nature en esclavage, ce « moi » se saisit de la culture, ce qui le condamne, à cause de sa fascination pour le pouvoir, à la solitude. C'est ainsi que se dessine une image caractéristique de M., celle du Solitaire et du Dominateur. Celui qui est « en train de devenir le dieu » de la culture, ayant perdu tout lien avec la vie commune et les valeurs les plus hautes, est condamné à l'inexistence. Pour le sauver, il reste à le libérer des attributs qu'il s'est arrogé d'une fausse divinité, ce qui implique non de nier la culture, mais de la dépasser au nom de valeurs qui sont en dehors d'elle. Ces valeurs se trouvent dans l'espace de l'acte créateur partagé, du dialogue (« moi » et « moi », Dieu et le monde, « moi » et « nous »). C'est ainsi que M. élabore une conception culturologique de type existentiel. Dans ses *Notes sur le sens du mystère (Le sacrifice)* [Zametki o smysle misterii (Žertva)] (1932-1933), décrivant la création culturelle comme étant par nature une sorte de mystère sacré, il développe le concept de « sacrifice ». C'est à la fois une conception ontologique (en ce monde règne la relation de causalité de l'échange sacrificiel), la définition d'une activité (le mot, exprimant l'unité de l'acte et du sens, fait advenir la célébration sacrificielle et une mise en ordre de l'existence selon la mesure intérieure de la vérité), et une valeur symbolique (dans le sacrifice s'accomplit la rencontre dernière du monde d'en haut avec le monde terrestre). Dans les travaux des années 30 (« Gloria », 1932-1936 ; « Sur la révélation » [Revelâciâ (Ob otkrovenii)], 1934 ; « Trois sources. Pensées pour moi-même » [Tri istoka. Mysli dlâ sebâ], 1937), l'espace vital entre le « moi » et « l'autre » se trouve en quelque sorte structuré : il est rempli « d'échos » (qui répondent aux voix de la personne, de l'être et de Dieu), c'est-à-dire d'énoncés, d'actes déterminés à découvrir le sens de la vie, ce qui se réalise dans les langues du mythe, du symbole et du mystère, qui sont les conditions premières de la communication. La personne se dégage de toute « vétusté » et de toute « relativité » lorsqu'elle entre dans le cercle d'émotions par lesquelles elle éprouve le pressentiment de la Divinité dans l'échange, elle prend conscience de soi comme absolue, et tous les mots qu'elle prononce répondent, de ce moment, à la rythmique des sens que renferme la vie universelle. C'est ainsi qu'advient la « rencontre » du monde et du verbe, et l'existence « énonce » son secret, lorsque, sous la forme du mystère, c'est la vie universelle qui s'exprime. La compréhension de « l'autre » chez M. est typologiquement proche des conceptions de Florenski* (sa théorie de « l'amitié tragique » met l'accent sur l'intensité de la présence sacrificielle à « l'autre », caractéristique du *Nouveau Testament*) et de M. Bakhtine*. Pour son esthétique de la vie, le mot est une voie frayée par la pensée vers l'être, en lui se découvre l'énergie de l'acte créateur individuel destiné à organiser le monde. L'énonciation incarne l'unité esthétique du mot et de l'acte, de l'idée et de la biographie, puisque « la langue est notre création, au même titre que n'importe quelle valeur artistique ». L'homme est appelé à passer « à travers » la culture et la nature, « à travers » tous les autres, pour s'élever vers la lumière de la Vérité suprême, dans une rencontre sacrificielle avec l'Absolu. Le dépassement de soi que représente cette ascension vers la vérité sur soi-même trouve son accomplissement esthétique dans un destin réalisé comme unité du mot et de l'acte. Fin 1928, M. est arrêté (en particulier à cause d'un cercle de réflexion sur les questions

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

religieuses, qu'il animait, et qui portait le nom de « Résurrection »). Condamné à 10 ans de camp, il est envoyé aux îles Solovki (où il a écrit plusieurs de ses ouvrages les plus importants), puis libéré en 1935.

Œuvres : « Zametki o smysle misterii (Žertva) » ; « Revelâciâ (Ob otkrovenii) », « Gloria », « Mysli dlâ sebâ », in : *Filosofskie sočineniâ*, La Presse Libre, P., 1982 ; *Čto takoe svoboda ?*, Pg., 1917 ; « O putâh k Vozroždeniû », in : *Svobodnye golosa*, 1918, N° 1 ; « Prinuditel'nyj trud kak sredstvo perevospitaniâ », in : *Soloveckie ostrova*, 1929, N° 3/4, p. 45-47 ; « Slovo – simvol », in : *Minuvšee. Istoričeskij al'manah*, P., 1982, t. 6 (rééd. M. 1992) ; « Religioznyj smysl messianizma. Peterburgskoe Religiozno-filsofskoe občestvo », in : *Voprosy filosofii*, 1992, N° 7.

Études : Berdâev N. A., « Novoe religioznoe soznanie i istoriâ », in : *Birževye vedomosti*, 1916, 18 nov. ; « Ob Aleksandre Mejere », in : *Vestnik RHD*, P., 1990, N° 159 ; Anciferov N. P., *Iz dum o bylom*, M., 1992, p. 323-337 ; Isupov K. G., « M. Bahtin i A. Mejer », in : *Problemy bahtinologii*, SPb., 1991, sér. 1, 2e partie ; du même auteur : « Slovo kak postupok (O filosofskom učenii A. Mejera) », in : *Voprosy filosofii*, 1992, N° 7, p. 93-102 ; Lihačev D. S., « Ob Aleksandre Mejere », *Ibid.*, p. 92-93 ; du même auteur : Aleksandr Aleksandrovič Mejer, in : *Vospominaniâ*, SPb., 1995, p. 220-230.

K. G. Issoupov / Trad. F. Lesourd

MIKHAÏLOVSKI Nikolaï (1842, Mechtchovsk, province de Kalouga-1904, SPb.) – journaliste d'opinion, critique littéraire, sociologue. Après ses études à l'Institut des mines de SPb., il dirige une section à la revue *Otlétchestvennye zapiski,* qui est de fait la tribune du populisme* légal, puis devient assistant du rédacteur en chef. Du début des années 90 à la fin de sa vie, il est rédacteur en chef adjoint de la revue *Rousskoïe bogatstvo,* dans laquelle s'expriment les thèses de la branche influente du populisme légal. Les idéaux d'un socialisme agraire y rejoignent les aspirations des libéraux à des formes constitutionnelles, aux libertés civiles et aux droits de la personne. Quoiqu'il fût avant tout un journaliste et critique légal, M. avait néanmoins des contacts avec les cercles populistes révolutionnaires et, à la fin des années 70, avec les tenants du mouvement « La volonté du peuple » [Narodnaâ volâ], collaborant à leur publication du même nom. Dans ses dernières années, il fut aussi en relation avec les SR. Le rapport de M. à la philosophie reflète la dévaluation de cette discipline dans le populisme, par comparaison avec tout ce qui avait été fait pour sa diffusion dans les années 40-60 du XIXe s. À cet égard, M. est surtout un vulgarisateur. Le ressort de sa conception anthropocentrique de la philosophie est une attitude antimétaphysique, la certitude de l'inconsistance de toute doctrine, qu'elle soit matérialiste ou idéaliste, qui professerait une essence inconditionnée, au-delà de l'expérience et de l'observation. Le « monde réel » n'est en aucune manière identifiable à l'existence en général. Le centre de l'univers et la mesure de toutes choses, c'est l'homme. Le problème de connaître l'essence du monde le laisse indifférent, et il rend hommage au phénoménalisme et à l'agnosticisme de Kant et au positivisme* de Comte. Dans la ligne de son anthropocentrisme, il montre qu'il n'y a pas de vérité absolue ; il n'y a de vérité qu'en fonction de l'homme ; ce qui satisfait aux exigences cognitives de la nature humaine, voilà le critère de la vérité. Mais cela n'implique pas que la vérité ait un caractère foncièrement subjectif. M. ne conçoit pas une théorie sans une base factuelle ; il appelle à regarder sans crainte, dans les yeux, la réalité et son reflet, la « justice fondée sur le vrai » [pravda-istina], la « vérité objective ». Et dans le même temps, il milite pour une attitude à l'égard de la vérité qui soit l'expression d'un système de valeurs et la traite comme « vérité-équité », « vérité subjective ». La position gnoséologique de M. est une variété originale d'idéal-réalisme* qui voit le sujet connaissant comme foncièrement actif et la connaissance comme dépendante

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

des structures sociales, et fait des concessions à l'agnosticisme. M. est beaucoup plus original en sociologie. Il se réclame de l'école éthico-sociologique, continuateur de la méthode dite subjective de Lavrov* (cf. Pensée sociologique*) ; il dénonce l'objectivisme de la « théorie organique » de Spencer et le darwinisme social, ainsi que les thèmes qui relèvent de l'observation passive dans la philosophie de l'histoire* de Plékhanov*, ce qui l'autorise à critiquer le « fatalisme » et le « déterminisme » extrême de la théorie marxiste. Sans nier qu'il puisse y avoir des lois dans le développement de la société et reconnaissant en particulier une relative justesse au matérialisme historique, interprété comme matérialisme « économique »*, M. soulignait néanmoins tout d'abord le rôle actif de la personne dans l'histoire, sa position morale, sa capacité à s'opposer aux forces élémentaires du processus historique et la faculté dont elle disposait de pouvoir choisir librement ses actes. Le développement de la personne (l'« indivisible »), vivant d'une vie pleine et multiforme, pour M. est le critère suprême du progrès de la société, progrès dont l'essence était de tendre vers la personne « intégrale » (intégralité*) : un travail aussi différencié que possible sur le plan physiologique, permettant l'épanouissement maximum de l'individu, et aussi peu divisé que possible au sein de la société, pour lui garder sa cohésion. L'idée de division et d'antagonisme entre le travail sur le plan physiologique et le travail dans la société est liée pour M. à celle de coopération*, simple ou complexe. M. faisait de cette dernière (la coopération complexe) la caractéristique de la société bourgeoise, il l'opposait à la coopération simple de l'époque du communisme primitif. Partant de là, il pensait que la commune paysanne* russe, le cédant à l'Occident capitaliste quant au niveau de développement, le dominait comme type de développement et en cela, elle était plus proche du socialisme comme idéal du futur. La relation de la personne avec la société se ramène pour M. à la lutte pour son individualité, acceptant de renoncer au perfectionnement de la société si celui-ci fait obstacle au développement de la personne. Par suite d'une interprétation inexacte de la part de Plékhanov, les idées de M. sur les « héros » et la « foule » ne furent pas interprétées avec assez d'objectivité dans les publications russes. On les réduisit indûment à l'idée philosophique et historique d'une masse passive, inerte, mise en mouvement par des individus dotés d'une pensée critique (cf. Personnalité critique*) – les héros. En réalité c'est une conception socio-psychologique (qui fait partiellement écho à celles de Tarde et Lebon, encore qu'elle soit formulée d'une manière indépendante de ces sources) : la foule humaine se conduit d'une manière grégaire, moutonnière, attirée, en vertu de la loi d'imitation, pas nécessairement par la haute figure d'un « héros », mais souvent aussi par des excentriques un peu demeurés, des imposteurs vaniteux, des aventuriers. Dans les années 1870-1880, M. jouissait de la réputation non surfaite d'un critique littéraire de premier plan. En ce domaine il continuait la tradition littéraire de Tchernychevski* et Dobrolioubov**, pour qui la littérature n'est pas le monde de l'« art pur », mais un instrument au service de la société, dans la mesure où elle reflète sa vie multiforme et porte un jugement de valeur sur les phénomènes sociaux. En outre M. était l'adversaire déterminé des conceptions utilitaristes et nihilistes* en critique littéraire, que soutenait au contraire Pissarev*. M. fait partie des chroniqueurs littéraires et des penseurs qui jouissaient d'une grande popularité, non seulement parmi ceux qui partageaient leurs idées, mais au sein d'autres tendances. Pour son 150e anniversaire, célébré en 1992, l'historiographie russe a su dépasser les appréciations négatives portées sur son héritage philosophique, issues de la lutte d'idées parfois féroce à laquelle se livrèrent marxistes et populistes russes à la fin du XIXe et au début du XXe siècle.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Œuvres : *Poln. sobr. soč.*, SPb., 1906-1914, I-VIII, X ; *Poslednie soč.*, SPb., 1905, I-II ; *Literaturnaâ kritika. Stat'i o russkoj literature XIX-načala XX v.*, L., 1989 ; *Izbr. trudy po sociologii* v 2 t., SPb., 1998.

Études : Černov V. M., *Pamâti N. K. Mihajlovskogo*, SPb., 1906 ; Kolosov E. E., *Očerki mirovozzreniâ N. K. Mihajlovskogo. Teoriâ razdeleniâ truda kak osnova naučnoj sociologii. Shema i analiz. Opyt literaturnogo analiza*, SPb., 1912 ; Lenin V. I., « Narodniki o N. K. Mihajlovskom », in : *Poln. sobr. soč.*, XXIV ; Gorev B. I., *Nikolaj Konstantinovič Mihajlovskij. Ego žizn', literaturnaâ deâtel'nost' i mirosozercanie*, L., 1931 ; Galaktionov A. A., Nikandrov P. F., « N. K. Mihajlovskij », in : *Ideologi russkogo narodničestva*, L., 1966 (VI) ; Kazakov A.P., *Teoriâ progressa v russkoj sociologii konca XIX veka* (P. L. Lavrov, N. K. Mihajlovskij, M. M. Kovalevskij), L., 1969 ; Vilenskaâ È. S., *N. K. Mihajlovskij i ego idejnaâ rol' v narodničeskom dviženii 70-h-načala 80-h godov XIX veka*, M., 1979 ; Slin'ko A. A., *N. K. Mihajlovskij i russkoe obĉestvennoe literaturnoe dviženie vtoroj poloviny XIX-načala XX veka*, 2-e izd., Voron., 1982 ; Volodin A. I., « Vydaûĉijsâ deâtel' russkoj kul'tury », in : *Otečestvennaâ istoriâ*, 1993 N° 6 ; Billington J., *Mikhailovsky and Russian Populism*, Oxford, 1958 ; Ûdin A.I., *Problema istoričeskogo buduĉego Rossii. Social'nye idei P.L. Lavrova i N.K. Mihajlovskogo*, Tambov, 2004.

V. F. Poustarnakov / Trad. R. Marichal

MILIOUKOV Pavel (1859, M.-1943, Aix-les-Bains) – historien, polémiste, homme politique. Diplômé de l'Univ. de M. en 1882, il reste enseigner dans le département d'histoire dirigé alors par Klioutchevski*, à titre de doctorant. En 1892 il soutient sa thèse de magistère**, dans laquelle il formule et argumente l'idée, essentielle pour sa *Weltanschauung* et ses travaux scientifiques ultérieurs, que l'occidentalisation de la Russie était un processus objectif, possédant une justification interne. Dans les années 90 commence sa carrière de propagandiste d'idées politiques modernes et d'homme politique. Il prononce une série de conférences sur diverses questions historiques et socio-politiques. Les idées qu'il y exprime le mettent en conflit avec les autorités, et il est envoyé en relégation à Riazan pour trois ans. C'est là qu'il commence à écrire ses *Essais sur l'histoire de la culture russe* [Očerki po istorii russkoj kul'tury], qui prendront par la suite les dimensions d'un ouvrage fondamental, en 3 parties et 4 tomes. La 1re édition est sortie en 1896-1903. M. y développe une conception originale de l'histoire russe, partant du principal argument de sa thèse de magistère, selon lequel la Russie se trouve entraînée dans le même processus d'évolution sociale que le reste de l'Europe. Bien que, pour une série de raisons historiques, elle ait été retardée dans son développement, cela ne signifie pas qu'elle doive passer par tous les stades que l'Europe a connus, et encore moins qu'elle soit tenue de copier l'expérience occidentale. Comme assise à ces assertions, M. imagine le concept « d'organisme national », point de départ et base pour une étude scientifique du processus historique. Pour lui, ce sont précisément les organismes nationaux, dans leur interaction, qui sont au fondement de l'évolution sociale aussi bien des états pris séparément que de l'humanité tout entière. Dans leur développement, l'opposition entre ce qui est de l'ordre de la matière et ce qui est de l'ordre de l'esprit est abolie, l'originalité et le rôle fondateur de la culture nationale, de la tradition culturelle de tel ou tel peuple, se manifeste clairement. Le progrès social futur, pour la Russie, est précisément lié par M. à la création d'une « nouvelle tradition culturelle russe, répondant aux idéaux de la société ». L'élaboration de toute cette conception l'amène à faire intervenir un grand nombre de matériaux originaux concernant l'histoire russe. Ses *Essais* ont été considérés comme une expertise essentielle concernant l'acquis historique de la Russie selon divers paramètres : le territoire et la population, l'Église et l'éducation, l'idéologie et les relations entre nationalités, etc.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Leur parution valut à M. d'être considéré par nombre de contemporains comme l'un des historiens russes majeurs. En 1897, M. accepte l'invitation de faire des cours d'histoire générale à l'École supérieure de Sofia ; revenu à SPb. en déc. 1900, il est arrêté pour avoir participé à une réunion clandestine, consacrée au souvenir de Lavrov*. En prison, il continue d'écrire ses *Essais*. Une fois libéré, en 1903, il part à l'étranger. Aux USA il fait un cycle de cours consacrés à « La Russie en crise ». Durant l'hiver 1903-1904, il est en Angleterre, où il continue à faire des cours et rassemble des matériaux ayant trait à l'histoire russe à la bibliothèque du British Museum. À l'étranger, il devient l'un des idéologues et des organisateurs du mouvement libéral-constitutionnel, il rédige la première variante de son programme, « Manifeste des constitutionnalistes russes » [Ot russkih konstitucionalistov] (publié dans le 1er numéro de la revue *Osvobojdiénie*. En 1905, ce mouvement devient le parti des constitutionnels démocrates (KD, cadets), dont M. prend la direction. Dans ce programme, les cadets appelaient à l'établissement non violent, conforme au droit (ce qui impliquait le suffrage universel) d'un régime constitutionnel en Russie, pour lequel dans un premier temps la monarchie comme la république étaient envisageables ; ils appelaient à l'abolition des privilèges de caste, à l'instauration des libertés démocratiques fondamentales, à l'égalité de tous devant la loi. Entre 1906 et 1917, M. prend une part active à la vie politique de la Russie. Dans le cadre du premier Gouvernement provisoire il est ministre des Affaires étrangères. M. n'a pas accepté la révolution d'Octobre et le pouvoir soviétique, dont l'un des premiers décrets fut d'interdire le parti cadet. En 1920, il émigre. Dans les premières années de l'émigration, resté *leader* du parti cadet, il met au point la « nouvelle tactique » de lutte contre le pouvoir bolchevik en Russie : cette tactique prévoit non seulement de le renverser par la violence, mais d'étudier avec attention les nouvelles réalités politiques et économiques de la Russie contemporaine. Cette position a rencontré une forte opposition dans certains groupes de l'émigration russe. Au cours des années 20, M. reprend ses activités scientifiques. Il publie différents livres, *Histoire de la deuxième révolution russe* [Istoriâ vtoroj russkoj revolûcii] (1921-1924), *L'Émigration à la croisée des chemins* [Èmigraciâ na pereput'e] (1926), *La Fracture survenue en Russie* [Rossiâ na perelome] (1927, t. I-II), etc., dans lesquels il analyse en détail l'évolution de la société russe après Octobre, et tente d'expliquer en profondeur les causes et les conséquences des événements qui ont marqué cette fracture. Il travaille également à une nouvelle édition des *Essais…,* qui voit le jour en 1937. Pendant les dernières années de sa vie, il rédige des *Souvenirs* qui sont restés inachevés.

Œuvres : *Gosudarstvennoe hozâjstvo Rossii v pervoj četverti XVIII stoletiâ i reforma Petra Velikogo*, SPb., 1892 ; *Razloženie slavânofil'stva. Danilevskij, Leont'ev, Vl. Solov'ev*, M., 1893 ; *Očerki po istorii russkoj kul'tury*, SPb., 1896-1903, parties 1-3 (M., 1993-1995) ; *Essais sur l'histoire de la civilisation russe*, P., 1901 ; *Iz istorii russkoj intelligencii. Sb. statej i ètûdov*, SPb., 1902 ; *La Crise russe, ses origines, son évolution, ses conséquences*, P., 1907 ; « Intelligenciâ i istoričeskaâ tradiciâ », in : *Intelligenciâ v Rossii*, SPb., 1910 (cf. également : *Voprosy filosofii*, 1991, N° 1) ; *Glavnye tečeniâ russkoj istoričeskoj mysli*, 3e éd., SPb., 1913 ; *Le Mouvement intellectuel russe*, P., 1918 ; *Bolshevism, an international danger, its doctrine and its practice through war and revolution*, Londres, 1920 ; *Istoriâ vtoroj russkoj revolûcii*, Sofiâ, 1921-1924, t. I, série 1-3 ; *Nacional'nyj vopros*, Berlin, 1925 ; *Èmigraciâ na pereput'e*, P., 1926 ; *Rossiâ na perelome. Bol'ševickij period russkoj revolûcii*, P., 1927, I-II ; *Respublika ili monarhiâ*, P., 1929 ; Paul Milioukov, Ch. Seignobos et L. Eisenmann, avec collaborateurs : *Histoire de Russie*, P., 1932 ; *La politique extérieure des Soviets*, P., 1934 ; *Political memoirs 1905-1917*, Ann Arbor, 1967 ; *Vospominaniâ (1859-1917)*, M., 1990, I-II ; *Živoj Puškin. 1837-1937: istoriko-biografičeskij očerk*, M., 1997.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ÉTUDES : Vernadskij G. V., *P. N. Milûkov*, Pg., 1917 ; Kizevetter A. A., *P. N. Milûkov*, M., 1917 ; *Sb. statej, posvâčennyh P. N. Milûkovu (1859-1929)*, Pr., 1929 ; *P. N. Milûkov. Sb. materialov po čestvovaniû ego semidesâtiletiâ*, P., 1930 ; Kantor V. K., « Istorik russkoj kul'tury – praktičeskij politik (P. N. Milûkov protiv Veh) », in : *Voprosy filosofii*, 1991, N° 1 ; Dumova N., *Liberal v Rossii : tragediâ nesovmestimosti* (Istoričeskij portret P. N. Milûkova), M., 1993 ; Vandalkovskaâ M. G., *P. N. Milûkov, A. A. Kizevetter : istorik i politik*, M., 1992 ; Makušin A. V., Tribunskij P. A., *Pavel Nikolaevič Milûkov. Trudy i dni (1859-1904)*, Riazan, 2001 ; Gajda F. A., *Liberal'naâ oppoziciâ na putâh k vlasti, 1914-vesna 1917*, M., 2003 ; « P. N. Milûkov, istorik, politik, diplomat », in : *Materialy meždunarodnoj naučnoj konferencii*, M., 26-27. V. 1999, M., 2000.

E. N. Mochtchelkov / Trad. F. Lesourd

MINSKI Nikolaï (pseudonyme de Vilenkine) (1855, région de Wilno-1937, P.) – poète, philosophe, vulgarisateur, traducteur, l'un des chefs de file du symbolisme* russe. Diplômé de la faculté de droit de l'Univ. de SPb. en 1879. Il fait ensuite divers métiers – répétiteur à domicile, avoué, archiviste dans une banque –, mais ce qui l'intéressait depuis son enfance, c'était la littérature. Au début de sa carrière littéraire il apparaît comme le chantre de « la douleur du peuple », l'héritier de Nékrassov. Il était directement lié au populisme*. Son premier recueil de vers fut confisqué par la censure et mis au pilon (1883). Après ses démêlés avec la censure, M. vécut une rupture dans sa vision du monde. En 1884, il publie un article intitulé « Une vieille querelle » [Starinnyj spor], qui est considéré comme le premier manifeste de la Décadence en Russie, et dans lequel il critique la théorie de l'art « utilitaire », qui met la muse russe au service du journalisme. Le principal critère de l'art était pour lui la sincérité de l'artiste, la personnalité créatrice étant vénérée à l'égal d'un dieu. L'idée que l'artiste est le créateur d'une réalité nouvelle occupe la première place dans l'esthétique des symbolistes. Dans son livre *À la lumière de la conscience. Pensées et rêves sur le but de la vie* [Pri svete sovesti. Mysli i mečty o celi žizni] (1890), contre la tradition russe d'amour du peuple, cette disposition à se sacrifier qui tend à dissoudre la personnalité dans la masse, l'incite à renoncer à l'individualité et à l'esprit créateur, M. « brandit l'étendard de la révolte, celle de l'individualisme, de l'auto-adoration, de l'esthétisme » (*Novaïa rousskaïa kniga*, Berlin, 1922, N° 8, p. 40). M. développe la théorie de « l'inexistant sacré » – les *méons* (du grec μή ών – le non être, l'inexistant). Les *méons* se trouvent en dehors du monde des phénomènes, il est impossible de les comprendre et même d'en avoir l'idée dans la vie réelle, mais l'âme qui hait la réalité a soif de se frayer un accès vers eux. L'aspiration à connaître l'inconnaissable, l'impossible, l'inexistant en diffusion dans l'Univers (le « non être absolu », Dieu), est présenté par l'auteur comme le but suprême de l'homme, la seule voie, pour lui, vers une prise de conscience de la plénitude de l'être. Dans le *méonisme*** de M., il n'est pas difficile d'entrevoir la réunion de diverses doctrines idéalistes (depuis la mystique orientale et Platon jusqu'à la « chose en soi » inconnaissable de Kant et les théories des Chercheurs de Dieu*, contemporains de M.). Il a tenté de donner corps à ces idées dans divers genres littéraires : la poésie lyrique (« Deux chemins » [Dva puti], 1900), l'art dramatique (*Alma*, 1900), la critique et les écrits journalistiques (« Sur les deux voies du bien » [O dvuh putâh dobra], 1903, et autres articles). Les réunions de la Société de philosophie religieuse* (1901-1903), dont il fut un organisateur, lui servirent de tribune pour diffuser sa théorie. Le but de ces réunions était à ses yeux de réorienter l'intelligentsia* russe vers les questions religieuses. La conviction que l'on pouvait « créer une conception religieuse du monde non aux dépens de la raison ni en se cachant d'elle, mais avec sa

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

participation », est à la base du livre *La religion du futur (Entretiens philosophiques)* [Religiâ budućego (Filosofskie razgovory)] (SPb., 1905). Sûr qu'il existait un lien indissoluble entre la philosophie et la religion (« un lien aussi intime qu'entre la fleur et sa tige »), M. invitait à entreprendre « la dernière croisade de la pensée, pour s'emparer du sacré » (*Ibid.,* p. 1-2). L'idée directrice du livre : la relation à Dieu, la nouvelle religion, « doit être édifiée non sur la foi, mais sur un autre fondement, plus profond – celui de la certitude » (*Ibid*., p. 4). À vrai dire, l'auteur ne précisait pas en quoi résidait concrètement la différence entre ces deux concepts. Si l'on peut qualifier les ouvrages philosophiques de M. de « traités », c'est purement conventionnel : ici, les frontières sont floues entre l'exposé scientifique et théorique, et l'œuvre littéraire. Lui-même reconnaissait qu'il « avait toujours rêvé d'une métaphysique idéale qui, commençant par la théorie de la connaissance, s'achèverait en légende et en prière » (*Ibid.,* p. 2). La « légende » et la « prière » du *méonisme*, parlant de la divinité unique, de sa mort volontaire par amour pour le monde multiple, prenait clairement l'avantage sur la « théorie ». Les thèmes, les images, les procédés stylistiques des livres indiqués étaient en lien direct avec ses œuvres poétiques. La quête intellectuelle de M., la forme originale de ses œuvres (un mélange de traité philosophico-religieux et de fantaisie poétique) eurent un fort retentissement auprès de la jeune génération des symbolistes. A. Biély*, dans son article « Pères et fils du symbolisme russe » [Otcy i deti russkogo simvolizma] (1905) cite M. parmi ceux qu'il considère comme ses maîtres. La révolution de 1905 relança M. dans l'action sociale et la poésie « civique ». Le journal *Novaïa Jizn*, qu'il fonda, fut en fin de compte le premier journal bolchevique légal. C'est là que M. publia « L'Hymne des ouvriers » (« Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! »). Par la suite il tenta de justifier son union sans lendemain avec les sociaux-démocrates par l'ambition de donner au mouvement révolutionnaire un caractère religieux. Après l'interdiction du journal (décembre 1905), M. fut arrêté, puis il émigra. Son livre *Questions de société* [Na obĉestvennye temy] (cf. bibl.) soumettait à une critique acerbe « les dogmes du marxisme politicien », non moins contraires « aux aspirations idéales de l'intelligentsia que la tyrannie de la jurocratie et les violences de la réaction » (*Questions de société*, p. 198, cf. bibl.). Polémiquant avec Gorki à propos de l'intelligentsia et des petits-bourgeois, M. appelait de ses vœux un social-humanisme qui serait au-dessus des classes sociales, et il abordait le problème de la personne dans l'histoire russe. Au despotisme et à l'oppression que l'État a toujours fait peser sur la personne, en Russie, M. attribuait des causes géopolitiques : « l'absence de frontières naturelles et le cauchemar millénaire » des guerres livrées pour en obtenir, avaient engendré la tyrannie et interdit à la personne de se sentir en sécurité, de grandir et se développer comme une cellule vivante et créatrice de la culture. Mais « sous le joug historique, un sentiment nouveau s'était fait jour dans la conscience russe, une nouvelle lumière était apparue, un nouvel idéal » d'amour humaniste, social (*Ibid.,* p. 34). La théorie du matérialisme historique devait selon lui « être jetée par-dessus bord », comme en contradiction avec la psychologie russe (*Id.,* p. 62). En 1913, M. revint en Russie pour un court moment, puis repartit pour l'étranger et cette fois définitivement. Durant les premières années qui suivirent la révolution il écrivit des articles destinés à montrer le danger qui pesait sur l'esprit de création, sur les dépositaires de l'intellect, sur l'alliance nécessaire entre tous les travailleurs, qu'il s'agisse de travail intellectuel ou physique, pour lutter contre l'appétit de pouvoir du parti. Dans son « Manifeste de l'intelligentsia laborieuse » [Manifest intelligentnyh rabotnikov] (1923)

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

il accuse Marx d'avoir ignoré la spécificité du travail intellectuel et rabaissé le rôle de l'intelligentsia, donne sa propre qualification des groupes sociaux, selon laquelle la société se divise toujours en une classe de créateurs – qu'ils créent des valeurs matérielles ou intellectuelles –, et une classe de « détenteurs du pouvoir ». Dans le monde moderne, les capitalistes et les politiciens se trouvent du même côté de la barricade, et « tous les travailleurs intellectuels, doivent lutter aux côtés des prolétaires contre toutes les classes et les partis dominants » (*Problèmes contemporains* [Sovremennye problemy], P., 1923, p. 136). Au cours de la même période, M. écrivit un mystère philosophique, *Qui cherches-tu ?* [Kogo iĉeš' ?] (1922), dans lequel il défendait les idées du *méonisme*. Dans l'émigration, après la révolution, il vécut d'abord à Berlin, où il dirigea la « Maison des arts », puis à Londres où il travailla dans le cadre de la mission soviétique, puis il passa la dernière décennie de sa vie à P., dans un grand isolement.

Œuvres : *Pri svete sovesti. Mysli i mečty o celi žizni*, SPb., 1890 ; *O svobode religioznoj sovesti*, SPb., 1902 ; *Religiâ buduĉego (Filosofskie razgovory)*, SPb., 1905 ; *Poln. sobr. stihotvorenij* v 4 t., 4e éd., SPb., 1907 ; *Na obĉestvennye temy*, SPb., 1909 ; « "Meonizm" N. M. Minskogo v sžatom izloženii avtora », in : *Russkaâ literatura XX veka*, 1890-1910, M., 1915, II, p. 364-368 (M., 2004, p. 218-221) ; *Kogo iĉeš' ? Misteriâ*, Berlin, 1922 ; « Otvet na vopros "Kak vy pereživali vojnu i revolûciû ?" », in : *Novaâ russkaâ kniga*, Berlin, 1922, N° 8 ; *Ot Dante k Bloku*, Berlin, 1922 ; « Manifest intelligentnyh rabotnikov », in : *Sovremennye problemy*, P., 1922.

Études : Solov'ev V. S., « Po povodu sočineniâ N. M. Minskogo "Pri svete sovesti" », in : *Sobr. soč.*, 2e éd., SPb., 1912, VI ; Mihajlovskij N. K., « O sovesti g. Minskogo », in : *Poln. sobr. soč.*, 2e éd., SPb., 1909, VI ; Plehanov G. V., « O tak nazyvaemyh religioznyh iskaniâh v Rossii », in : *Izbr. filos. proizv.* v 5 t., M., 1957, III ; Blok A. A., « N. M. Minskij. Religiâ buduĉego (Filosofskie razgovory) », in : *Sobr. soč.* v 8 t., M.-L., 1962, V ; Ajhenval'd Û. I., « Minskij », in : Ajhenval'd Û., *Siluèty russkih pisatelej*, M., 1994 ; Polonskij G., « Poèziâ Minskogo », in : *Russkaâ literatura XX veka*, 1890-1910, M., 2004 ; Radlov È. L., « Filosofiâ N. M. Minskogo », *Ibid.* ; Mejlah B. S., « Simvolisty v 1905 godu », in : *Literaturnoe nasledstvo*, M., 1937, XXVII-XXVIII ; Pajman A., *Istoriâ russkogo simvolizma*, M., 1998 ; Sapožkov S., « Poèziâ i sud'ba Nikolaâ Minskogo », in : *Rannie simvolisty : N. Minskij, A. Dobrolûbov*, SPb., 2005.

L. A. Sugaï / Trad. F. Lesourd

MONISME TRANSCENDANTAL – l'un des principaux concepts élaborés dans les acad. de théologie*, pour donner un fondement philosophique à l'enseignement chrétien concernant le monde et sa structure. Il a été formulé par Koudriavtsev-Platonov* sous l'influence de la notion d'Être infini mise au point par Goloubinski* et du « synthétisme philosophique » de V. Karpov*, affirmant qu'il y a trois étages distincts dans l'être : sensible, métaphysique et Absolu. Ce concept a également été utilisé dans les constructions théorétiques de A. Vvedenski*. Il reflète l'ambition, propre aux acad. de théologie dans leur ensemble, et plus particulièrement à leur orientation logico-rationaliste, de donner une interprétation philosophique des principales idées de la conscience religieuse, surtout celle de l'existence de Dieu et de sa relation au monde. Ce système du m. t. avec ses trois étages de l'être est au cœur même de l'ontologie des acad. de théologie, et il avait vocation à surmonter l'étroitesse du matérialisme et de l'idéalisme. L'Être suprême, Absolu, vu comme un principe d'unité qui réconcilie l'esprit et la matière et confère au monde son unité, surplombe radicalement le monde. Le m. t. se présente comme une tentative pour inclure l'être Absolu (Gogotski*, Koudriavtsev-Platonov, Vvedenski) –, Inconditionné (Novitski*), Infini (Goloubinski),

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

c'est-à-dire l'équivalent de l'idée théiste de Dieu, dans le système des interprétations ontologiques, en l'ayant présenté comme le fondement ontologique du monde. D'un point de vue méthodologique, ce système repose sur la critique philosophique du monisme substantialiste, qui est à la base du matérialisme et de l'idéalisme, tous deux incapables de satisfaire cette aspiration à l'unité qui est le propre de la raison humaine, de répondre à son besoin d'harmonie et de synthèse, puisque, essayant de surmonter le dualisme de l'être, ils érigent en absolu l'un de ses aspects au détriment de l'autre. Affirmant l'existence réelle aussi bien de la matérialité (puisqu'elle a été créée par Dieu) que du spirituel, les philosophes des acad. de théologie estiment que le dualisme de l'esprit et de la matière doit être surmonté, affirmant en qualité de Cause Première de tous les phénomènes l'Être absolu, qui assume une fonction de synthèse par rapport à ses résultantes – l'esprit et la matière. L'ontologisation de l'Infini, ou de l'Absolu, était une condition indispensable pour fonder philosophiquement la conscience religieuse, car la religion ne pouvait refléter Dieu, essence transcendante, en vertu même de son caractère transcendant et fermé à la connaissance. C'est pourquoi, pour exprimer l'essence divine, la philosophie des acad. de théologie se servait intensivement d'analogies conceptuelles. L'être Absolu (Infini) surplombe le monde et est le gage de son existence : le monde de l'esprit et le monde physique, l'idéal et le matériel, sont les conséquences de l'être Absolu. Cela étant, le monde de l'esprit, « intérieur » est beaucoup plus proche de l'Absolu que le monde matériel. La réalité spirituelle n'est pas seulement l'expression « la plus personnelle, la plus vraie et la plus proche » des propriétés de l'Infini, ce qui confère rationalité, sagesse et sens à tous les processus en cours dans la nature, mais en même temps « quelque chose d'indépendant, qui porte en soi la conscience de soi-même et la fait de plus en plus sienne ». Si le monde spirituel provient directement de l'Infini, le monde matériel, lui, a pour médiateur dans son rapport à l'Infini la réalité spirituelle. À la base du m. t. enseigné par Koudriavtsev-Platonov se trouve la théorie des idées développée par lui dans l'esprit du platonisme chrétien. L'assise logique du concept d'Absolu comme fondement premier et but de tout l'existant se réalise à travers la représentation du monde idéal comme coexistence de diverses idées (dont chacune, en vertu de sa relativité, ne peut posséder la vérité absolue de l'être ; pour cette raison, ce qui couronne la hiérarchie des idées, c'est l'Idée Absolue, possédant la Vérité absolue de l'être), mais également à travers la notion de perfection : dans l'idée de perfection se trouve le signe commun qui réunit trois idées fondamentales : le vrai, le bien et le beau ; dans la conscience humaine, toutes ces idées sont perçues par l'homme comme ce vers quoi il faut tendre, c'est-à-dire quelque chose de parfait. Mais la perfection elle-même est au-delà des limites de la réalité empirique et par conséquent comporte un caractère absolu. C'est pourquoi l'incarnation de l'idée de perfection est l'idée d'Absolu, qui d'ailleurs n'est pas un idéal illusoire, abstrait, mais l'idée d'un être parfaitement absolu, d'une réalité absolument parfaite, ou encore de l'Être Absolu. D'après le principe du m. t., l'Absolu se trouve hors du monde tout en exerçant une action sur le monde, déterminant son existence et son évolution. Vvedenski, d'accord avec Koudriavtsev-Platonov, affirmait que l'Être Absolu en tant que somme de toutes les perfections, le « Responsable de l'Être du Monde », est transcendant au monde, mais lui est présent de façon immanente par le biais de la providence. Aux trois types d'être correspondent trois types de connaissance. Selon le m. t., le monde lui-même, sensible et intelligible, doit apparaître dans l'unité de ses aspects matériel et idéal, en qualité de totalité et d'unité, et c'est

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ainsi que peut être trouvée la loi d'existence harmonieuse du monde. Une connaissance vraie du monde organisé de manière synthétique et transcendantale n'est possible qu'à condition que le processus cognitif soit total : la conséquence gnoséologique du principe de m. t., c'est la notion de connaissance intégrale*, concentration de toutes les facultés cognitives de l'homme dans un seul et unique processus de connaissance. Zenkovski* estimait que le terme de m. t. pour définir l'enseignement des académies de théologie n'était pas adapté – à cause du sens qui s'y était associé dans la philosophie kantienne –, et il proposait d'utiliser celui de « monisme supranaturel ». Cependant, ce terme s'est conservé dans la philosophie des académies de théologies.

ÉTUDES : Vvedenskij A. I., *Zakon pričinnosti i real'nost' vnešnego mira*, H-kov, 1901 ; Golubnskij F. A., *Lekcii po filosofii*, M., 1884, I-III ; Karpov V. N., *Vvedenie v filosofiû*, M., 1840 ; Kudrâvcev-Platonov V. D., *Soč.*, Serg. Posad, 1892-1994, I-III ; Cvyk I. V., *Religiozno-filosofskaâ sistema V. D. Kudrâvceva-Platonova*, M., 1997.

I. V. Tsvyk / Trad. F. Lesourd

« MOSCOU-TROISIÈME ROME » – théorie qui associe l'idée de Rome comme centre de la chrétienté à l'idée eschatologique d'un royaume errant qui retarderait la venue de l'antéchrist, ainsi qu'à l'idée, répandue en Europe après la chute de l'Empire romain, de la transmission du pouvoir impérial. Le prologue historique à l'apparition de cette théorie fut, en 1453, la prise par les Turcs de Constantinople, la capitale de l'Empire romain d'Orient que, dans ses décisions, le deuxième Concile œcuménique (réuni à Constantinople) appelait déjà « nouvelle Rome », et la montée en puissance du grand prince de M. après l'annexion des principautés de Novgorod et Pskov. L'attente de la fin du monde, prévue pour 1492 (7000e année après la création de l'univers), a aussi joué un rôle. L'idée du transfert de la chrétienté a d'abord été présentée par le métropolite Zossime dans son « Calendrier des fêtes mobiles pour le huitième millénaire » (1492), puis par le moine Philothée, de Pskov, dans ses épîtres à Vassili III (1514-1521), au représentant du Grand Prince à Pskov, Mikhaïl (Misiur) Mounekhine (1527-1528), et à Ivan le Terrible (1542). L'idée de la succession des empires remonte au livre biblique de Daniel (interprétation du songe de Nabuchodonosor et vision du colosse : Dan. 2, 31-45). Selon Hippolyte de Rome, le colosse symbolise les quatre royaumes qui se sont succédé dans l'histoire du monde : Babylone, empire des Mèdes et des Perses, empire d'Alexandre et empire romain. La chute de ce dernier doit amener la venue de l'antéchrist. On retrouve aussi dans la littérature byzantine le thème de l'empire errant, c'est-à-dire du royaume ou de la cité qui passe son temps en pérégrinations jusqu'à ce que vienne le jour de la fuite au désert. Dans la conception historiosophique de Philothée**, la fondation d'un royaume chrétien à M. est la troisième et dernière tentative pour créer la cité terrestre orthodoxe et retarder la venue de l'antéchrist. C'est en ces termes qu'il s'adresse à Vassili III : « Rappelle-toi et sache bien, ô pieux souverain, que tous les royaumes chrétiens se sont réunis en un seul qui est tien, que deux Rome sont tombées et que la troisième tient, et qu'il n'y en aura pas de quatrième. Et ton royaume chrétien n'aura pas de successeur, selon les paroles du grand Théologien [saint Paul], et pour l'Église chrétienne se réalisera la parole du bienheureux David "C'est le lieu de mon repos pour toujours ; j'y habiterai, car je l'ai désiré" ». C'est petit à petit que Philothée découvre l'idée du rejet de Byzance : dans sa lettre à Vassili III il ne fait que constater la chute de Constantinople, dans sa lettre à Mounekhine sur les astrologues et les latins, il explique sa chute par le fait que les Grecs ont trahi la foi orthodoxe, et dans sa lettre à Ivan le Terrible il présente la chute de la deuxième Rome comme totale et irrévocable

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

en raison de l'union qu'elle avait conclue en 1439 (Union de Florence) avec l'Église latine. Outre une dimension eschatologique, la théorie de « Moscou – troisième Rome » a aussi un aspect messianique, qui s'exprime dans l'idée que l'élection divine peut passer d'un peuple à un autre, qu'une nation peut se trouver rejetée et une autre appelée pour servir de rempart au christianisme. Philothée développe ce motif, déjà perceptible dans le *Sermon sur la loi et la grâce* du métropolite Hilarion*. Avec le temps, cette théorie s'est transformée en instrument de justification du pouvoir autocratique des tsars moscovites qui ont mis une nouvelle Rome à la place de l'ancienne et n'ont en rien poursuivi les traditions de la deuxième Rome. C'est précisément dans cet esprit que l'ont comprise des auteurs comme Danilevski*, Katkov**, A. Kiréiev et Tikhomirov*. On en trouve un écho dans la cantate « Moscou » que Tchaïkovski a composée sur des paroles du poète A. Maïkov à l'occasion des fêtes du couronnement d'Alexandre III. Vl. Soloviov* en évoque le sens eschatologique dans son poème « Le Panmongolisme »* (1894) : « Voilà la troisième Rome en cendres /Et il n'y en aura pas de quatrième ».

ÉTUDES : Poslaniâ starca Filofeâ, in : *Pamâtniki literatury drevneji Rusi. Konec XV-pervaâ polovina XVI veka*, M., 1984 ; Malinin V., *Starec Eleazarova monastyrâ Filofej i ego poslaniâ*, Kiev, 1901 ; Averincev S.S., « Vizantiâ i Rus' : dva tipa duhovnosti. Stat'â pervaâ », in : *Novyi Mir*, 1988, N° 7 ; Gromov M. N., Kozlov N. S., *Russkaâ filosofskaâ mysl' X-XVII vv.*, M., 1990 ; Prot. Meyendorff I., *Vizantiâ i moskovskaâ Rus'*, P., 1990.

A. P. Kozyrev / Trad. B. Marchadier

MOTROCHILOVA Nelly (née en 1934) : spécialiste de la philosophie occidentale moderne. Diplômée de la faculté de philosophie de l'Univ. de M. en 1956. Actuellement, dirige le département d'histoire de la philosophie à l'Institut de philosophie de l'Acad. des sciences de Russie. A dirigé diverses publications telles que *La nature sociale de la connaissance, présupposés théoriques et problèmes* [Social'naâ priroda poznaniâ, teoretičeskie predposylki i problemy] (M., 1979), *Studien zur Geschichte der westlichen Philosophie* (Frankfurt/M., 1986), *La philosophie de Martin Heidegger aujourd'hui* [Filsofiâ Martina Hajdeggera i sovremennost'] (M., 1991). Membre du comité de rédaction de plusieurs revues telles que *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, *Studia Spinoziana*, et des *Voprosy filosofii*. Spécialiste de la théorie de la connaissance, de la philosophie du droit et de la liberté chez Kant et Hegel, elle a également consacré des études à la phénoménologie et à l'existentialisme. Elle envisage la « conscience pure » de Husserl en tant que modèle philosophique réunissant dans une construction d'ensemble les traits essentiels de la conscience et proposant des méthodes d'analyse différenciées pour chacun d'eux. NM a consacré de nombreuses pages aux *Recherches logiques* de Husserl. Dans les années soixante, elle s'est attachée à théoriser les fondements socio-historiques de la connaissance. Concernant les rapports de la pensée et du pouvoir, elle a contribué à définir une « troisième voie » qui n'était ni la dissidence ni l'acceptation de l'idéologie officielle. NM représente particulièrement bien les philosophes des années soixante, qui « ne constataient pas seulement un retrait, de la monumentalité, de l'esprit de sacrifice et d'obéissance vers la sphère du privé, de l'intime et de la responsabilité individuelle, mais qui en faisaient une source d'inspiration… » (Gousséïnov A., préface à *Travaux de différentes époques* [Raboty raznyh let], cf. bibl.). À partir de la fin des années 80, elle s'est également intéressée à la philosophie russe moderne (Chestov*, Chpet*, Iakovenko*), ainsi qu'aux rapports Russie-Occident dans le domaine des idées philosophiques, et à certains philosophes occidentaux tel que Habermas.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Œuvres : *Principy i protivorečiâ fenomenologičeskoj filosofii*, M., 1968 ; *Poznanie i obĉestvo. Iz istorii filosofii XVII-XVIII vv*., M., 1969 ; *Marcuses Utopie der Antigesellschaft* (en coll. avec Û. A. Zamoškin), Berlin, 1971 ; « Gusserl' i Kant : problema "trancendental'noj filosofii" », in : *Filosofiâ Kanta i sovremennost'*, M., 1974 ; *Nauka i učënye v usloviâh sovremennogo kapitalizma*, M., 1976 ; *Istina i social'no-istoričeskij process poznaniâ*, M., 1977 ; « K probleme naučnoj obosnovannosti norm », in : *Voprosy filosofii*, 1978, N° 74 ; « Učenie o čeloveke i filosofii èpohi rannih buržuaznyh revolûcij », in : *Filosofiâ rannih buržuaznyh revolûcij*, M., 1983 ; *Put' Gegelâ k « Nauke logiki »*, M., 1984 ; « Sovremennye issledovaniâ filosofii Gegelâ : novye teksty i problemy », in : *Voprosy filosofii*, 1984, N° 7 ; « Orientacii novoj ličnosti i ih vyraženie v filosofii čeloveka XVII stoletiâ », in : *Istoriko-filosofskij ežegodnik*, 1986, M., 1986 ; « Dialektika sistemnosti i sistemnost' dialektiki v "Nauke logiki" Gegelâ », in : *Filosofiâ Gegelâ. Problemy dialektiki*, M., 1987 ; *Social'no-istoričeskie korni nemeckoj klassičeskoj filosofii*, M., 1990 ; *Roždenie i razvitie filosofskih idej*, M., 1991 ; « Drama žizni idej i grehopadenie Martina Hajdeggera », in : *Kvintèssenciâ*, M., 1992 ; « Parabola žizni L'va Šestova », in : *Voprosy filosofii*, 1992, N° 1 ; *Raboty raznyh let*, M., 1805.

Études : *Filosofy Rossii XIX-XX stoletij. Biografii, idei, trudy*, M., 1995, p. 400 ; préface de A. Gusejnov à *Raboty raznyh let*.

K. G. Issoupov, d'après : *Filosofy Rossii*, M. 1995 / F. Lesourd

MOURATOV Pavel (1881, Bobrov, province de Voronèje-1950, Whitechurchhouse, comté de Waterford, Irlande) – écrivain, chroniqueur, historien de la culture. Achève en 1903 ses études à l'Institut des voies de communication de SPb. Vient habiter M. et travaille dans les services de la bibliothèque de l'univ. Il est ensuite conservateur au département des arts et des Antiquités classiques du musée Roumiantsev. Il publie des articles dans le journal *Outro Rossii*, dans les revues *Zaria, Starye gody, Zolotoe rouno, Apollon, Vesy*, comme critique d'art. Par inclination esthétique, M. est un « classique » ; sa sympathie pour le post-impressionnisme lui donne le goût pour le travail d'identification des formes originaires, l'estime pour les ressources plastiques de la facture non pas au plan abstrait, mais appliquée à la « chaleur du vivant ». Le domaine majeur des intérêts de M. est l'art italien : le livre d'essais *Images d'Italie* [Obrazy Italii] (M. 1911-1912, I-II), qui conféra à son auteur une large reconnaissance, fit de l'Italie, pour le symbolisme* russe, un mythe et un lieu de convergence du sens culturel. Pour M. la force de l'art classique italien procède d'une synthèse des éléments de l'Antiquité et du christianisme, « de la religion naturelle des Latins », de la créativité symbolique, non pas tant engendrée par le christianisme que libérée par lui « et orientée vers son but ». Tandis qu'il étudie l'art italien M. éprouve un intérêt de plus en plus vif pour l'art de l'icône*. Il participe à l'organisation d'une exposition sur les Antiquités russes (1913) et devient l'un de pionniers du nettoyage des icônes des cathédrales du Kremlin. Il établit des principes pour inventorier et classifier le matériel iconographique (*La peinture russe ancienne* [Drevnerusskaâ živopis'], M., 1914). Il rédige quatre des cinq volumes consacrés à l'icône avant Pierre le Grand dans la collection en 6 volumes publiée par I. Grabar, *Histoire de la peinture russe* [Istoriâ russkoj živopisi] (M., 1913). Étudiant l'icône principalement du point de vue esthétique, M. voit en elle l'union des deux principes, occidental et oriental, et la manifestation d'une aristocratie de l'art. Au début de l'année 1914, M. est rédacteur en chef de la revue *Sophia* puis il est appelé sous les drapeaux. Il découvre la révolution à Sébastopol. Revenu à M., il est élu au bureau du Comité pour la sauvegarde des trésors artistiques et scientifiques de la Russie (1918), collabore à des revues antibolcheviques, entre autres *Narodopravstvo*. Il est envoyé en mission à l'étranger en

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

1922 et ne rentrera jamais au pays. Il vit en Allemagne, puis à Rome, à partir de 1924 et à P. (1927). Il écrit dans les principales publications de l'émigration *Posliédnie novosti*, *Zvéno*, *Volia Rossii*, *Rousskaïa Mysl*, *Sovremennye zapiski*, etc. Il publie en Allemagne son roman *Égérie* [Ègeriâ] (1922), en France la tragi-comédie *Les aventures de Daphnis et Chloé* [Priklûčeniâ Dafnisa i Hloi] (1926), *Mauritanie* [Mavritaniâ] (1927). En 1924, les éditions Gřebine publient la version complète, en trois volumes, des *Images d'Italie*. À partir de 1927 M. entre dans le cercle des auteurs du journal parisien *Vozrojdiénie*, se consacrant au journalisme politique. Son article « Les grands-pères et les grands-mères de la révolution russe » [Deduški i babuški russkoj revolûcii] (1931), paru sans signature, soulève un vif rejet de la part de l'aile gauche de l'émigration. À la veille de la Seconde Guerre mondiale, M. passe en Angleterre ; sa dernière œuvre, *Les Campagnes militaires russes de 1944-1945* [Russkie voennye kampanii 1944-1945] (1946) est écrite en collaboration avec un collectionneur de Dublin, W. E. Allen. M. apparaît comme l'incarnation de « l'esthétisme de 1910 » (G. Ivanov). Il accorde peu d'attention à la problématique religieuse et resitue l'idée russe* dans le contexte de l'expérience commune à l'Occident. La révolution, estime-t-il, a rejeté la Russie en Asie. N. Berberova définit le symbolisme de M., avec sa passion pour la culture de l'Italie, « non point comme décadent, mais comme éternel ». Dans son cycle d'essais (« L'anti-art » [Anti-iskusstvo], 1924 ; « L'art et le peuple » [Iskusstvo i narod], 1924 ; « Le cinématographe » [Kinématograf], 1925), c'est la possibilité de surmonter la crise qui devient le thème majeur de M. Il définit la nouvelle situation de la culture comme « post-européenne » et l'apprécie dans la perspective du conflit entre « l'homme organique » et « l'homme mécanique », entre l'art et l'« anti-art ». La crise de la culture vient de ce que l'art a perdu le sens du paysage comme chaînon reliant la « main » de l'artiste à son intellect. Le criticisme des formes les plus modernes que cultivent les artistes pour s'exprimer (l'expressionnisme, le surréalisme, le théâtre de Meyerhold) n'est pas à même de satisfaire l'âme de « l'homme du peuple », réduit à la barbarie par l'industrialisation du XIXe s. La spécialisation de l'art est la conséquence du triomphe de la science, ou de « la tyrannie de la matière », qui violente les forces de la nature pour gagner en énergie et en vitesse et qui rend irréelles les capacités d'un être humain donné à appréhender le monde par ses sens. La destruction de l'image plastique (« statique »), ou la « désertion du paysage » a induit dans la création artistique des formes mécaniques de connaissance, incapables d'inspirer une jouissance esthétique. La situation de « l'absurde mécanique » est paradoxale. Si l'on part de l'esthétisme « post-européen », et qu'on évoque l'art classique, il ne mérite que la haine ; en revanche si l'on considère le bouillonnement d'un intellectualisme sans objet – on peut lui accorder un certain crédit. Mais le jeu de l'intellect reste amoral : la reconstruction de la culture sur une base mécanique tue inévitablement chez l'artiste les liens avec le « peuple », l'élément artisanal ; elle émousse la capacité émotionnelle. Considérant les possibilités de développement de l'art, M. n'est pas pessimiste : parallèlement à l' « anti-art », séquelle de l'industrialisme, il existe, même si elles sont altérées, des couches de culture susceptibles de faire naître des formes organiques de création. Le cinéma, les films policiers accessibles à tous les esprits, en dépit de leur franche trivialité et de leur banalité, sont néanmoins des moyens de satisfaire au désir instinctif de beauté parmi le peuple. Comme G. Chesterton (Essai « À la défense de la littérature policière » [V zaĉitu policejskoj literatury], 1901), M. est

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

enclin à voir dans la culture de masse (le cinéma) le signe d'un attrait pour le moralisme et « l'ordre » ainsi qu'une protestation contre l'automatisme et le « chaos » de la civilisation, que promeut un art élitaire.

Œuvres : *Obrazy Italii*, M., 1994 ; « Iskusstvo i narod », in : *Litteratura russkogo zarubež'â. Antologiâ*, M., 1990, I, 1, p. 377-390.

Études : Zajcev B., *Dalekoe*, Washington, 1965, p. 89-99 ; « Iz istorii sotrudničestva P. P. Muratova s izdatel'stvom K. F. Nekrasova » (I. V. Vaganova éd.), in : *Lica*, M.-SPb., 1993, 3, p. 155-265 ; Tolmačev V. M., « Obraz krasoty », in : Muratov P. P., *Obrazy Italii*, M., 1994.

V. M. Tolmatchev / Trad. R. Marichal

NADIÈJDINE Nikolaï (1804, région de Riazan-1856, SPb.) – critique littéraire, journaliste, philosophe, historien et ethnographe. Figure de ce qu'on appelle en Russie le journalisme philosophique. Issu de la classe sacerdotale, ce qui explique sa formation : d'abord au séminaire de Riazan (1815-1820), puis à l'Acad. de théologie de M. (1820-1824), où il termina ses études avec une thèse intitulée « Valeur et insuffisances du système de Wolff, examiné tant dans son ensemble que dans ses différentes parties ». À l'Acad., ses maîtres en philosophie furent Koutniévitch et Goloubinski*. En 1826-1827, il fut précepteur dans une famille de l'aristocratie, celle des Samarine, où il eut pour élève Iouri Samarine*, qui devait devenir un slavophile* célèbre. Il avait appris à l'Acad. un grand nombre de langues (hébreu, grec, latin, anglais, français, allemand), et s'était largement familiarisé avec les philosophies occidentales (Kant, Fichte, Schelling). Après avoir soutenu sa thèse de doctorat, sur le sujet « Origine, nature et destinées de la poésie dite romantique » [O proishoždenii, prirode i sud'bah poèzii, nazyvaemoj romantičeskoj], il devient professeur au département de théorie des beaux-arts et d'archéologie (histoire des arts) de l'Univ. de M. (1831-1836). On lui doit d'avoir introduit dans l'usage scientifique les termes « pseudo-classique » et « pseudo-romantique », et d'avoir pris position de manière originale dans le débat entre classicisme et romantisme russes, prétendant faire la synthèse de ces deux points de vue sur l'art. Sa carrière de professeur coïncida avec son travail de rédacteur et d'éditeur de la revue *Teleskop*, avec son supplément, le journal *Molva*. Le numéro d'octobre 1836 (N° 15), qui contenait la *Lettre philosophique* de Tchaadaïev*, entraîna l'interdiction de la revue, et la relégation du rédacteur, d'abord à Oust-Sysolsk (nord de la Sibérie), puis à Vologda. À l'issue de cette période, qui dura de 1838 à 1842, N. vécut et travailla à Odessa et SPb., effectuant des recherches en histoire, linguistique et ethnographie. De 1843 à 1856, il fut rédacteur du *Journal Ministerstva narodnogo prosvechtchenïia*. Ses débuts en esthétique et en philosophie furent marqués par le platonisme, caractéristique de la philosophie dans les acad. de théologie*. En 1830, il publia une série d'articles sur Platon : « Platon, philosophe original, systématique » [Platon, filosof, original'nyj, sistematičeskij] ; « L'idéologie selon l'enseignement de Platon » [Ideologiâ po učeniû Platona] ; « La métaphysique de Platon » [Metafizika Platonova] (*Vestnik Evropy*, 1830, N° 5, 11, 13, 14), dans lesquels il présente l'univers comme « une réalité effective créée par l'Architecte tout-puissant », et non le résultat d'une copie à partir de prototypes. À mesure qu'il prenait ses distances par rapport à Platon, N. se sentait de plus en plus attiré par les idées du jeune Schelling. Ses sympathies en philosophie le rapprochaient de Vellanski*, M. Pavlov**, Galitch**, Vénévitinov*, Odoïevski*. Ce qui réunissait tous ces penseurs, c'était leur intérêt commun pour la *naturphilosophie* de Schelling, mais tous, à un moment ou à un autre, dépassèrent leur schellingianis-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

me. Chez N. ce processus eut deux aspects : d'une part les constructions propres à la *naturphilosophie* donnèrent un système de représentations philosophico-religieuses qu'il appela « théosophisme », et quant aux idées du penseur allemand dans le domaine de la société et de l'art, elles s'organisèrent en une théorie culturologique fondée sur la nature duelle – matérielle et spirituelle –, de l'homme. Le côté matériel nous relie à la nature extérieure, nous entraîne à l'action au sein du monde physique, alors que notre nature spirituelle est « l'esprit se délectant librement de sa plénitude intérieure ». D'après N., les étapes suivies par la culture dans son développement historique sont les suivantes : l'indissociation primitive, l'exclusivité donnée au côté matériel dans l'Antiquité, l'exclusivité donnée au spirituel durant le Moyen Âge, la synthèse progressive de ces deux principes à partir du XVIe s., puis leur synthèse définitive au XIXe s. La théorie culturologique de N. comprenait une série d'idées historiosophiques. La philosophie de l'histoire* était pour lui la science qui expliquait les lois générales régissant l'évolution de l'humanité, la spécificité des formes historiques de l'être. À la base des lois historiques se trouve l'idée de Dieu comme principe spirituel par excellence, le providentialisme. Ces lois sont : l'unité de la race humaine, son évolution et sa marche vers la perfection, le caractère justifié du développement historique, l'unité de la liberté et de la nécessité. N. accordait un grand rôle, dans l'étude de la philosophie de l'histoire, à deux principes, dont l'un était l'unité de l'historique et du logique, et l'autre, celle de l'analyse et de la synthèse (*Teleskop*, 1836, N° 8, p. 615-618, 628-629 ; N° 11, p. 429). Ce type d'approche, sans aucun doute, révèle l'influence de Hegel, manifeste, de façon générale, dans son intérêt pour les problèmes de la logique, son assimilation originale des idées concernant « la science de la logique ». Concevant celle-ci comme la part la plus importante de la philosophie, et non comme une science purement formelle, N. voyait en elle la base à partir de laquelle concevoir le caractère contradictoire du monde et de la conscience. Au fondement de la logique elle-même se trouvent des catégories que l'idée d'une identité de l'être et de la pensée traverse de part en part ; ces catégories sont les lois logiques, reflétées dans la conscience de l'homme comme les lois et les liens de l'être. L'esthétique de N. était dans la mouvance de sa conception culturologique. Son système d'idées esthétiques apparaissait comme la synthèse de deux esthétiques, celle d'un classicisme marqué par les Lumières et celle du romantisme schellingien. L'esthétique était pour lui une science fondée sur la philosophie, elle ne se limitait pas à une somme de lois gouvernant l'apparition et l'évolution de l'art existant, elle formulait aussi la théorie de l'art à venir. L'art, selon N., devait être « le reflet complet, lumineux, des peuples parmi lesquels il s'épanouissait », il devait se développer sous une forme nationale, en relation avec l'histoire politique, scientifique et religieuse, dans une dépendance directe par rapport aux formes de l'organisation sociale.

ŒUVRES : *Literaturnaâ kritika. Èstetika*, M., 1972 ; *O sovremennom napravlenii izâčnyh iskusstv. Lekcii po arheologii. Lekcii po teorii izâčnyh iskusstv*, in : *Russkie èstetičeskie traktaty pervoj treti XIX veka*, M., 1974.

ÉTUDES : Rostislavov D. I., « Zapiski o Nadeždine », in : *Russkaâ starina*, 1894, N° 6 ; Kozmin N. K., *Nikolaj Ivanovič Nadeždin. Žizn' i naučno-literaturnaâ deâtel'nost', 1804-1836*, SPb., 1912 ; Žegalkina E. P., « Nadeždin – kritik Puškina », in : *Uč. zap. Moskovskogo pedagogičeskogo in-ta im N. K. Krupskoj*, M., 1958, CLXVI, 4 ; Kamenskij Z. A., N. I. *Nadeždin*, M., 1984.

G. A. Vaganova / Trad. F. Lesourd

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

NARODNOST [esprit national, génie national] – concept appartenant à la philosophie de la culture, à l'esthétique, à la critique esthétique, exprimant l'une des dominantes de la pensée russe au XIXe s. Sa problématique remonte aux travaux de Vico et Herder, qui ont envisagé la création collective des peuples comme la forme de départ de la culture et le fondement premier de toutes ses formes ultérieures orientées vers les principes de l'individualisation et de la création personnelle. Cette idée s'est formée, dans la pensée russe, au fur et à mesure que se propageaient les tendances idéologico-esthétiques du romantisme, en étroite liaison avec elles. Dans ce processus, l'engouement pour les idées de Hegel joua un grand rôle : sous l'influence de la philosophie allemande, la N. est vue essentiellement comme l'expression de « l'esprit du peuple ». Cependant, pratiquement dès le début, cette interprétation se trouva étroitement liée à des problèmes spécifiquement russes : comment se débarrasser des « procédés extérieurs » d'un « européanisme » emprunté, comment mettre en évidence, en art et dans les autres formes de la culture, les principes nationaux dans toute leur authenticité, remettre en question l'attitude méprisante à l'égard de ce qui était russe, due à une occidentalisation superficielle (cf. les Amants de la sagesse* [Lûbomudry], Nadièjdine*, Biélinski*). La N. dans ce contexte est vue comme la somme de tous les traits physiques, intellectuels et moraux, dont est constituée la physionomie de l'homme russe, son caractère distinctif, la « courbure » particulière de son esprit et de sa volonté, qui le distingue des autres peuples. Sur la base de cette interprétation vers le milieu du XIXe s. furent élaborées des orientations idéologiques et artistiques qui déterminèrent sur beaucoup de points l'évolution de la culture russe dans la période de son âge d'or. Conformément à ce programme, la N., c'est à la fois un jugement de valeur esthétique et une mesure de profondeur spirituelle et de richesse intellectuelle dans le domaine de la création. Dire de telle ou telle œuvre qu'elle répondait aux critères de la N., ou la reconnaître comme « grande » et « destinée à durer », c'était tout un. En même temps, ce concept apparaissait comme un équivalent conceptuel à une juste compréhension de la vie. La force d'une œuvre qui répondait à cette conception de la création artistique n'était pas dans le raffinement formel, mais dans la droiture morale exprimée en toute spontanéité, dans la fidélité aux critères de la vérité artistique. Dans la perspective de la N., la fin de l'art n'était pas de créer des mondes idéaux, mais de pénétrer au plus profond de la vie réelle du peuple dans tous ses aspects, aussi bien sombres que lumineux. La spécificité de la N. (qui la distingue du terme allemand) était de voir l'originalité nationale sous des couleurs sociales. Celui qui était reconnu comme le porteur authentique des principes nationaux, c'était « le peuple », « les gens simples », souvent même entendu au sens plus étroit de « classe inférieure ». Pour ce qu'on appelait la « société cultivée », la N. devenait une sorte de devoir social, et pour certains de ses représentants un problème personnel, dont la résolution demandait certains efforts et représentait un acte réfléchi à valeur morale (la repentance, le retour au « sol », etc.). C'est ce qui contribua, dans la culture russe, à faire évoluer l'idée de N. vers une critique sociale de plus en plus virulente. En ce qui concerne l'esthétique et la critique littéraire marxistes, qui s'appuyaient essentiellement sur la notion de classe sociale, la catégorie de la N. est restée longtemps en dehors de leur champ d'investigations. Mais dans la situation idéologique propre au milieu des années 1930 en URSS, quand la consolidation intérieure du pays exigea des dirigeants du parti le rétablissement partiel d'une filiation historique, l'idée de N. considérée comme un élément de « l'héritage démocratique » fut intégrée au système de l'idéologie officielle

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

(le marxisme-léninisme). Dans l'ensemble, cela joua un rôle positif, permettant de venir à bout de la « sociologie vulgaire » répondant au strict « esprit de parti », qui avait dominé jusque-là dans la politique culturelle. C'est dans ce cadre que se trouva légitimé tout un pan de la culture nationale, dans lequel s'étaient exprimées les aspirations à la liberté de larges couches de la société russe avant la révolution, que l'on aurait eu bien du mal, même en le voulant, à faire entrer dans les conceptions de la révolution socialiste. Mais la référence à la N. était bien souvent un instrument destiné à promouvoir l'art le plus primaire et à justifier des mesures d'interdiction à l'encontre des expériences novatrices. La N. fut reconnue comme l'une des catégories de base de l'esthétique marxiste-léniniste. Il lui fut consacré une foule de livres et d'articles, qui à vrai dire n'étaient pas toujours, et de loin, de pure propagande. Certains d'entre eux, par ex. les ouvrages de M. Lifchits**, G. Nédochivine et al., à côté de formules idéologiques consacrées, contenaient des considérations historiques et théoriques générales tout à fait valables, qui découvraient la variété des formes de la culture et de ses sujets. Malgré tout, dans le cadre de l'idéologie de ce temps, la N. restait cantonnée dans un secteur de recherche spécifique. Elle était obligatoirement mise en rapport avec « l'esprit de parti », notion plus transparente et plus opérationnelle, et utilisée avec elle. D'où une distinction caractéristique de l'idéologie officielle entre N. « authentique » (coïncidant potentiellement avec la notion communiste d'esprit de parti) et « inauthentique » (c'est-à-dire les tentatives pour mettre au jour certaines facettes de la vie et de l'âme nationales qui étaient contraires à la conception établie ou en tout cas ne rentraient pas dans son cadre). Dans le contexte des conflits idéologiques de ce temps, avec toute sa complexité, la référence à la N. servait bien souvent de couverture légale pour masquer une visée oppositionnelle dissimulée, une opposition intellectuelle à un optimisme historique injustifié et à une bureaucratie technocratique ayant perdu tout sentiment d'appartenance émotionnelle à quoi que ce soit de « sien ». Tels étaient la prose « ruraliste » des années 60-80, l'engouement pour le folklore, si répandu dans ces années-là, et les recherches en histoire de la philosophie, consacrées à la libre-pensée propre aux couches populaires, qui permettaient en fait d'étudier les formes de la religiosité populaire.

ÉTUDES : Bahtin M. M., *Fransua Rable i narodnaâ kul'tura srednevekov'â i Renessansa*, M., 1965 ; Belinskij V. G., « Obĉaâ ideâ narodnoj poèzii », in : *Izbr. soč.*, M.-L., 1949 ; du même auteur : *Vzglâd na russkuû literaturu*, M., 1983 ; Gercen A. I., *Èstetika. Kritika. Problemy kul'tury*, M., 1987 ; Grigor'ev A., *Èstetika i kritika*, M., 1980 ; Dostoevskij F. M., *Ob iskusstve*, M., 1973 ; Kuznecova T. V., *Rossiâ v kul'turno-istoričeskom kontekste : paradigma narodnosti*, M., 1999 ; Lotman Û. M., *O russkoj literature. Stat'i i issledovaniâ*, SPb., 1997 ; Potebnâ A. A., « Âzyk i narodnost' », in : *Èstetika i poètika*, M., 1976 ; Florenski P. A., *Izbr. trudy po iskusstvu*, M., 1996.

T. V. Kouznetsova / Trad. F. Lesourd

NÈANT [ničto] – notion ressortissant à l'ontologie* et signifiant l'absence de quelque propriété que ce soit, voire de l'être en général, par opposition aux notions de « quelque chose », d'« étant », d'« être ». Dans l'histoire de la philosophie, le N. a été plus d'une fois mis sur le même plan que la notion de non-être [nebytie] ; il est même arrivé qu'il ait été compris comme la négation fortement abstraite de l'être. Dans la philosophie russe la notion de N. est présente chez de nombreux penseurs pour lesquels elle est en relation avec les traditions interprétatives héritées de l'histoire de la philosophie et de l'herméneutique biblique. En ont fait usage les philoso-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

phes de l'unitotalité*, tel Vl. Soloviov* chez lequel on trouve deux sens principaux de N. : un sens « négatif » (le N. compris comme absence pure et simple, comme privation d'être), et un sens « positif » (le N. compris comme ce qui est plus grand ou plus élevé que l'être et l'emporte sur lui). Le premier aspect, Soloviov le détecte chez Hegel où le N. figure comme « être pur », dû à la simple absence ou privation de « toute détermination positive ». Très proches de Hegel en ce sens sont certaines notions propres à la religion « nihiliste » des bouddhistes : *sansara* (vacuité douloureuse) et *nirvana* (vacuité bienheureuse). Le second aspect, Soloviov le dénomme « N. absolu » dans la mesure où « il n'est pas quelque chose » et où également il « ne peut être que tout ». C'est là « le principe d'unité inconditionnée », ou de liberté à l'égard de tout être, ainsi que le principe de multiplicité, ou de « force productrice de l'être ». Le devenir de la vérité chez l'homme présuppose le passage de la non-vérité (de l'absence d'unitotalité, fort proche de la notion de N. négatif) à la vérité (unitotalité). La notion de N. a retenu l'attention de nombreux philosophes russes de la fin du XIXe s. et de la première moitié du XXe. Tout au long de son œuvre, Chestov* a développé cette notion pour son propre compte, mais après avoir pris connaissance, dans l'émigration, des œuvres de Kierkegaard, de Heidegger et d'autres penseurs occidentaux, le N. devient chez lui une de ses notions centrales. Il y voit « le non-être vide » qui, par suite du péché originel de l'homme et de la terreur irraisonnée qu'il éprouve face au N., est devenu le souverain du monde (le monde devenu le monde du N.) et de l'homme lui-même (l'homme tombé sous la coupe de « l'homme universel abstrait »). L'antithèse au N. se trouve dans la foi vivante, individuelle, de l'homme, c'est elle qui lui révèle le monde véritable où tout est inexplicable et merveilleux, où sont possibles la plus haute béatitude et la liberté que rien ne vient limiter. Le don en est fait, à l'homme qu'il sauve, par Dieu et son Absurde ancré dans le bien fondamental, avec le pouvoir qu'il lui confère sur tous les possibles. L'homme tend alors à un N. exclusivement positif au sens de la foi tout comme au sens d'un Dieu qui se révèle (*Sola fide*, 1911-1914 [1916 ?]). Les notions fondamentales de Berdiaev* – « liberté », « acte créateur », « personne » – entretiennent un lien étroit avec la notion de N. Dans *Le sens de l'acte créateur* [Smysl tvorčestva], il soutient que la « liberté est le fondement sans fond de l'être et qu'elle a une assise bien plus profonde que tout être ». « N. » du point de vue du déterminisme, elle se révèle en son essence comme une énergie que rien ne conditionne et qui est insondable, comme « le pouvoir de créer à partir de rien ». Le secret de l'acte créateur de l'homme est directement lié au secret de la liberté et n'a rien de commun avec la loi de conservation de l'énergie. La liberté et l'acte créateur renvoient directement au caractère supranaturel de l'homme. Dans *De l'esclavage et de la liberté de l'homme* [O rabstve i svobode čeloveka] (1939), Berdiaev* traite de l'enracinement de la liberté « dans le néant, dans l'insondable, dans le non-être » qui frayent la voie à l'être et lui donnent accès à l'existence par la liberté et par la personne. La liberté est la matrice originaire de l'être, *Ungrund* (le « fond sans fond » prééternel dont parle le mystique allemand J. Böhme), un N. qui est « plus originaire que Dieu et hors de Dieu ». Berdiaev rapproche l'*Ungrund* de la notion grecque de *méon* (μή ὼν, non-être ; parfois compris comme « être antérieur à l'être » ; cf. *méonisme***) issu de la philosophie de l'Antiquité. La personne, ou « centre existentiel intérieur » de l'homme, se révèle, tout comme la liberté, « plus originaire que l'être ». Chez Boulgakov*, spécialement dans *La lumière sans déclin* [Svet nevečernij]* (1917), le mystère du N. terrestre et du N. Divin est examiné dans

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

un dialogue soutenu avec un certain nombre de philosophes et de théologiens, de Platon à Böhme et à Kant. Il scrute le fait pour toute la création (de l'ange au monde entier en passant par l'homme) d'être plongée dans le N., dans la néantité ontologique. La réalité dernière de l'ordre terrestre – la mort – apparaît à Boulgakov comme « un bienfait dispensé par le Père qui n'a pas consenti à conférer l'immortalité au mal », au pouvoir de création satanique de l'homme. Pour Boulgakov, le mal est l'actualisation, la vivification du N. (du non-étant) en vertu de la liberté des créatures, ce qui a entraîné qu'après la chute originelle le N. s'est déversé sans retenue dans le monde. Au terme du processus temporel, de l'histoire, « l'homme et toute la nature créée ressusciteront dans le Christ et auront en Lui, en plénitude, conscience de leur nature ». Pour Boulgakov, le N. divin signifie la négation absolue de toute détermination : « Non-être », ou « Supra-être », « Supra-quiddité ». Il fait une distinction entre le « Non-être », ou l'absolu transcendant, et le « transcendant-immanent », ou Dieu. Le premier donne naissance au monde et à Dieu. « Dieu prend naissance avec le monde et dans le monde ». « Dieu, tout comme le monde, dit Boulgakov, se trouvent pareillement en deçà du Néant, ils sont en quelque sorte ses hypostases, ou, mieux, ses modes… ». Chez A. Biély* on a une attitude de retrait à l'égard du N. : il définit la réalité symbolique comme « une propriété indécise » ; un conflit règne en permanence entre le « oui » et le « non » par rapport au N. Il est au vouloir de l'homme de dire « Il n'y a rien » (ni être, ni connaissance, ni création, ni vie, etc.) et tout peut se dissiper comme un songe. « Toute chose n'a de valeur que dans la mesure où elle nous fait signe » (en direction de « quelque chose »). S'agissant de la symbolique des fleurs, il associe la couleur blanche à la plénitude de l'être, à Dieu, et la couleur noire au « non-être, au chaos ». La couleur noire « détermine le mal comme le principe qui ruine la plénitude de l'être, en lui conférant les traits de l'illusoire ». La couleur grise symbolise, pour Biély, l'incarnation du non-être dans l'être, « la région intermédiaire » et « l'ambiguïté ». La philosophie de Lossev* fait également appel à la notion de non-être (*méon*) : il faut entendre par là « l'instance nécessairement irrationnelle présente dans la rationalité même de l'étant ». Dans *La Philosophie du nom* [Filosofiâ imeni]* (1927) Lossev traite de la « méonisation du *logos* », c'est-à-dire de la théorie du continu et de la limite dans le calcul différentiel et intégral exploité par la science mathématique de la nature. Dans *La musique comme objet de la logique* [Musyka kak predmet logiki] (1927) où il explore l'unité de la mathématique, de la philosophie et de la musique, Lossev expose en détail une « théorie portant sur le *logos* du *méon* » qui voit dans l'être musical pur « la limite de l'informe et du chaotique », « l'interpénétration absolue de l'être et du non-être », c'est-à-dire l'identité absolue du logique et de l'alogique.

ÉTUDES : Solov'ev V. S., *Soč.* 2 t., M., 1988 ; Šestov L., *Kirkegard i ekzistencial'naâ filosofiâ*, M., 1992 ; du même auteur, *Soč.* v 2 t., M., 1993 ; Berdâev N. A., *Filosofiâ svobody. Smysl tvorčestva*, M., 1989 ; Bulgakov S. N., *Svet nevečernij*, M., 1994 ; Losev A. F., *Iz rannih proizvedenij*, M., 1980 ; Belyj A., *Simvolizm kak miroponimanie.* M., 1994 ; Kourabtsev V. L., « Po tu storonu Ničto », in : *Istoriko-filosofskij ežegodnik* 93, M., 1994.

V. L. Kourabtsev / Trad. P. Caussat

NÉKRASSOV Pavel (1853, région de Riazan-1924, M.) – mathématicien, sociologue et philosophe. Études d'abord au séminaire de Riazan, puis à la faculté de physique et de mathématiques de l'Univ. de M., diplômé en 1878. Élève et disciple de Bougaïev*. Passe le magistère** en 1883, soutient une thèse de doctorat en 1886 et devient pro-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

fesseur ordinaire** en 1890. Recteur de l'Univ. de M. à partir de 1893, puis curateur du district scientifique de M. à partir de 1897. En 1905 reçoit un poste au Ministère de l'Instruction publique à SPb. Membre actif (président en 1903-1905) de la Société de mathématiques de M., au sein de laquelle s'est formée l'école philosophico-mathématique de M., représentée par Bougaïev, Florenski*, et al. Seules les mathématiques, selon N., peuvent servir de base à la « synthèse philosophico-mathématique » à laquelle tend cette école. Le *logos* humain, pense-t-il, « n'est pas dialectique seulement (correspondant uniquement au mot) ni non plus dialectico-empirique (correspondant au mot et à l'action), mais mathématico-dialectico-empirique » (*L'école philosophico-mathématique de Moscou et ses fondateurs* [Moskovskaâ filosofsko-matematičeskaâ škola i ee osnovateli], p. 9, cf. bibl.). Le « véritable rationalisme » lui aussi, ne peut être défini qu'ainsi, et en conséquence « l'école du tout venant (dialectique) » doit être remplacée par une « école de l'exactitude » (*À la société, aux parents et aux pédagogues…* [K obĉestvu, roditelâm i pedagogam…], p. 4, cf. bibl.). Partisan de l'arithmologie**, N. admet deux sortes de régularité mathématique dans l'ordre du monde : la loi de causalité, avec le fatalisme qu'elle implique, et une régularité libre, dans laquelle « l'influence » ne conduit pas fatalement à la conséquence. Dans ce dernier cas, les lois de probabilité permettent de décrire ce qu'est la liberté et d'obtenir une mesure, celle du sens. N. déploie beaucoup d'efforts pour intégrer la théorie des probabilités à la sociologie, au droit, à la théorie financière etc. Il cherche à créer un « calcul symbolique » sur la base d'« analogies », c'est-à-dire de notions définies par des lettres utilisées comme des grandeurs algébriques, et aussi de règles conventionnelles d'addition et de multiplication, fonctionnant à la manière de machines. Les termes adéquats pour étudier toute forme de limitation, pour appliquer les méthodes de la théorie des probabilités, seront fournis, pense-t-il, par la monadologie, à savoir l'étude des monades comme unités vivantes et pleines d'âme, liées entre elles par des relations d'amour. La « psycho-arythmo-mécanique » est appelée à calculer tout l'ensemble des monades (cette « poussière vivante » selon l'expression de N.) sur la base des lois de probabilité, celles d'une « liberté fondée sur la mesure », tandis que « l'autorité éthique vivante qui est la Vérité » est capable de rassembler toute la variété des monades de la nature, vivante ou inerte (*L'école philosophico-mathématique de Moscou et ses fondateurs, op. cit.*, p. 65). Au plan de l'organisation sociale, on est en présence de deux extrêmes : soit une atomisation complète des individus, soit leur agrégation analytique forcée, comme par exemple dans le servage. La structure « aristo-logocratique » est d'après N., la meilleure qui soit : « Indépendance aveugle ou union aveugle sont ici remplacées par une liberté dont la mesure est la pensée et le droit, nécessaire à chacun des éléments vivants d'un chœur dirigé conformément à la raison, et soumise à la plus autonome des autonomies vivantes, un puissant Seigneur autocratique » (*Id.*, p. 153). L'autocratie, écrit-il, repose sur une alliance non seulement avec l'orthodoxie mais aussi avec l'Acad., détentrice d'une « liberté rationnelle ». N. présente les forces intérieures de destruction qui viennent s'opposer à cette union sous la forme d'une « hydre symbolique » sur le blason de l'Empire russe, terrassée aux pieds de saint Georges. Le capitalisme mondial qui, animé par l'idée d'un cosmopolitisme abstrait, cherche à mêler tous les individus en un troupeau facile à diriger lui paraît être une « pieuvre mondiale » de ce type. À cet assemblage cosmopolite, N. oppose « un idéal, une véritable fraternité entre les peuples » qui n'exclut pas une bienfaisante liberté nationale.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Œuvres : *Filosofiâ i logika nauki o massovyh proâvleniâh čelovečeskoj deâtel'nosti* (Peresmotr osnovanij social'noj fiziki Ketle), M., 1902 ; *Moskovskaâ filosofsko-matematičeskaâ škola i ee osnovateli* (Reč', proiznesennaâ na zasedanii Moskovskogo matematičeskogo občestva 16 marta 1904 g., v pamât' Nikolaâ Vasil'eviča Bugaeva), M., 1904 ; *K občestvu, roditelâm i pedagogam. Osnovy občestvennyh i estestvennyh nauk* (Gnoseologičeskij i nomografičeskij očerk), SPb., 1912.

Études : « Polemika po povodu knigi Nekrasova Filosofiâ i logika nauki o massovyh proâvleniâh čelovečeskoj deâtel'nosti », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1903. N° 68-70 ; Urickij S. « Prof. Pavel Alekseevič Nekrasov » (Nekrolog), in : *Izvestiâ*, 1924, 24 XII.

S. M. Polovinkine / Trad. C. Brémeau

NESMÉLOV Viktor (1863, région de Saratov – juin 1937) – penseur religieux. La majeure partie de sa vie est liée à l'Acad. de théologie* de Kazan. À la fin de ses études, en 1887, sa thèse de magistère** s'intitule « Le système dogmatique de Grégoire de Nysse ». L'étude de la patristique éveille son intérêt pour les questions d'anthropologie, et pour celle du rapport entre foi et raison. À partir de 1888, il est professeur à l'Acad., département de métaphysique. Son œuvre principale est un ouvrage fondamental en deux volumes, *La science de l'homme* [Nauka o čeloveke]. Par la suite, il publie peu (*Foi et savoir du point de vue de la gnoséologie* [Vera i znanie s točki zreniâ gnoseologii], 1913, etc.). Il est arrêté en 1932. Pour la théologie orthodoxe traditionnelle, le processus par lequel l'univers spirituel se rendait concevable était « la révélation de Dieu à l'homme » ; cette connaissance allait « de haut en bas ». N., lui, envisageait le processus en sens inverse, « de bas en haut », et de plus, il lui apparaissait « que le fondement dernier de la vérité n'était pas à chercher à l'extérieur de l'homme ». L'homme ne se contente pas de générer la sphère du savoir, il crée le monde objectif tout entier. N. portait donc un regard critique sur l'idée kantienne de la « chose en soi », et celle d'un monde nouménal indépendant de l'homme. Il estimait que le déroulement de la vie humaine ne peut être considéré comme le résultat général de l'influence de la sphère sociale, comme l'action de facteurs qui se trouvent en dehors de l'homme, car l'existence de l'individu est « le processus proprement dit de développement de l'esprit humain ». En même temps, les aspirations idéales de l'individu ne sont pas déterminées par les conditions matérielles de sa vie, ni crées au sein de quelconques abstractions de la pensée. Précisément parce que ces aspirations de la personne sont bien réelles, leur manifestation la plus haute étant « l'idée de Dieu », se trouve affirmée, selon N., « l'existence objective d'une personne Suprême », car seul le fait qu'elle soit peut les expliquer. Toutes les tentatives des philosophes pour « expliquer » Dieu en dehors de l'individu sont vouées à l'échec, car « le monde n'est pas à la ressemblance de Dieu ». La vie de l'homme se passe dans deux mondes différents, le premier étant le monde sensible, ou encore physique, et le second étant le monde suprasensible, ou spirituel. Chacune de ces sphères se connaît par des méthodes spécifiques. Si les représentations idéales ou religieuses « ne tombent pas sous le coup » des moyens rationnels de connaissance, le problème qui se pose est d'élaborer une méthode particulière pour concevoir « les vérités d'ordre spirituel ». Cette méthode part d'un fait : « la relation vivante à Dieu » ou la communication avec le surnaturel « ressentie dans le réel ». Les « intuitions mystiques » qui apparaissent en résultat servent de moyen pour connaître « la sagesse authentique ». Le critère de ce savoir nouveau ne peut être constitué par des schémas abstraits, « c'est par la vie même qu'il est vérifié ». Dans la mesure où la vie de l'homme s'écoule « dans deux mondes différents », c'est justement

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

de son libre choix qu'il dépend de choisir à quelles valeurs, matérielles ou spirituelles, il donnera la préférence. C'est dans cette liberté de choix que trouve son expression la volonté morale de l'homme. La sphère de la morale est la manifestation supérieure de « l'esprit créateur » de la personne. Liberté et création sont indissolublement liées, car la personne libre « crée déjà tout le contenu de la vie », et l'homme devient cela même qu'il désire être. En même temps, le libre arbitre suppose la responsabilité de ses actes, le fait de soumettre « son vouloir » « à des règles morales de vie ». L'individu en communication réelle, et non formelle, avec les vérités religieuses, ne peut, selon N., se contenter de rechercher « les conditions heureuses » de son existence physique. Par elle-même, l'aspiration à « la prospérité terrestre » est légitime, mais elle doit être justifiée par d'autres aspirations « à une vie qui demeure éternellement, à l'image de celle de Dieu ». N. formule donc un programme de constructions philosophiques dont le but suprême est de conforter « l'aspiration de l'individu à se rendre semblable à Dieu ». L'objet de la philosophie ne peut être que la sphère spirituelle, et ce qui apparaît comme son fondement, c'est « le contenu des croyances religieuses de l'homme ». La philosophie n'est l'ennemi que de la superstition, non de la religion elle-même. La force hostile au christianisme n'est pas la philosophie, mais ses « croyances matérialistes » qui dégénèrent inévitablement en « superstitions ». Ce qui doit être surmonté, ce sont les formes dévoyées que peuvent prendre la religion comme la philosophie. Selon N., le problème de la relation entre philosophie et orthodoxie n'est pas secondaire, au contraire, c'est un sujet central pour la théologie. C'est à N. que revient l'une des premières tentatives de synthèse, dans le cadre théologique, des principes philosophiques et religieux. N. est à la source de l'existentialisme* religieux en Russie. Berdiaev* souligne l'énorme importance qu'a eue pour lui *La science de l'homme*, car elle contenait des idées qui correspondaient à son propre « anthropocentrisme fondamental ». L'œuvre de N. eut une influence sur le développement des études orthodoxes. Le métropolite (aujourd'hui patriarche) Cyrille (Goundiaev), analysant l'histoire de la théologie russe, a constaté qu'à la fin du XIXe s. « une méthode tout à fait nouvelle s'était fait jour, distincte aussi bien de la scolastique que de la patristique ». Le meilleur témoin en est l'œuvre de N., « qui a tenté de développer une théologie anthropologique, à partir de l'expérience intérieure ».

Œuvres : *Dogmatičeskaâ sistema sv. Grigoriâ Nisskogo*, Kazan, 1887 ; *Nauka o čeloveke*, I : Opyt psikhologičeskoj istorii i kritiki osnovnyh voprosov žizni, Kazan, 1898 ; 3e éd., Kazan, 1906 ; II : Metafizika žizni i hristianskoe otkrovenie, Kazan, 1903 ; 2e éd., Kazan, 1907 ; *Vera i znanie s točki zreniâ gnoseologii*, Kazan, 1913.

Études : Florovskij G., *Puti russkogo bogosloviâ*, P., 1937 (Vilnius, 1991), p. 445-450 ; Belgoroskij M. M., Razgadavšij tajnu čeloveka. O filosofskom nasledii V. I. Nesmelova, 1863-1937, in : *Soveckaâ bibliografiâ*, 1992, N° 1, p. 113-121 ; Šapošnikov L. E., *Russkaâ religioznaâ filosofiâ XIX-XX vekov*, N.-Novgorod, 1992.

L. E. Chapochnikov / Trad. F. Lesourd

NIETZSCHE EN RUSSIE – l'héritage du philosophe allemand a marqué profondément l'histoire de la pensée russe ; on peut parler à juste titre d'une stratification spécifiquement « nietzschéenne » de la culture russe. Il n'est pas un seul penseur russe un peu marquant de la fin du XIXe siècle et du commencement du XXe qui ait échappé à l'influence de la philosophie de N. Elle a laissé son empreinte sur les recherches religieuses des philosophes qui se réclament de l'idéalisme, sur le mouvement des symbolistes* et sur le marxisme* russe. La réception des idées de N. ne fut pas cependant

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

d'un seul tenant. Dans certains cercles, son nom était synonyme d'individualisme, alors que, dans d'autres, la philosophie de N. signifiait le pouvoir créateur de la collectivité. Pour les uns, il est le « destructeur du christianisme historique », l'homme qui a ruiné l'idée qu'on se faisait traditionnellement de la moralité, pour d'autres, il est le « prophète d'une foi nouvelle », le chantre qui proclame l'idée d'une synthèse religieuse, d'une culture religieuse nouvelle. La large audience dont a bénéficié N. en Russie au tournant du XIXe et du XXe siècle relève de toute une série de causes. Dans les cercles de l'intelligentsia*, européenne autant que russe, à côté des théories du progrès d'inspiration scientiste, on voit poindre et prendre de l'ampleur les spéculations de type existentialiste dans la lignée de Kierkegaard. On commence à être particulièrement attentif aux problèmes de la création, de la liberté, aux recherches religieuses portant sur la personne. L'influence de N. s'est trouvée confortée, d'une part, par les doctrines de Schopenhauer, M. Stirner, Wagner, J. M. Guyot et, d'autre part, par les œuvres de Dostoïevski* et de Léontiev*. L'intelligentsia nationale trouva une raison de lire N. dans la foulée de l'interprétation que donnent de son œuvre des penseurs tels que Préobrajenski*, Vl. Soloviov*, Chestov*, E. Troubetskoï*, Ivanov*. L'intérêt porté à N. fut en grande partie redevable de son extension à l'écho provoqué par des cycles poétiques (Minski*, Z. Hippius), des pièces de théâtre (M. Gorki, Lounatcharski*), des romans et des récits (Mérejkovski*, Boborykine) d'inspiration nietzschéenne. La réception de N. en Russie est passée par une série d'étapes qui se distinguent entre elles en fonction du sens donné à l'interprétation de sa doctrine, bien que d'une interprétation à l'autre on constate parfois des parallélismes notables. Ainsi Brioussov** est demeuré fidèle, tout au long de son œuvre, aux partis pris esthétiques de N. Dans les problèmes soulevés par N., Chestov retient essentiellement les aspects religieux et métaphysiques, Lounatcharski s'attache aux traits qui concernent la culture et Mikhaïlovski* à ceux qui touchent aux questions socio-culturelles. Trait commun à la plupart des philosophes russes : accueillants aux idées de N. au cours de leur jeunesse, ils prennent de la distance au moment où leur œuvre atteint sa maturité. C'est dans les années 90 que le nietzschéisme augmente son audience et devient largement connu en Russie. Au cours de cette période on voit se multiplier des discussions passionnées sur la nature de la philosophie morale de N. Outre les problèmes moraux, on débat également des problèmes psychologiques et esthétiques posés par son œuvre. On prend connaissance des travaux consacrés à N. qui paraissent à l'étranger : A. Riehl, G. Simmel, H. Lichtenberger, L. Andreas-Salomé, sans oublier l'ouvrage de M. Nordau, *Dégénérescence* [Vyroždenie – Entartung] qui contient une critique virulente de la philosophie de N. La première analyse sérieuse de la philosophie de N. se trouve dans l'article de Préobrajenski « F. N. Critique de la morale de l'altruisme » [F. N. Kritika morali al'truizma] (1892) où N. est présenté comme le moraliste de premier plan qui proclame la relativité des valeurs morales dont le critère est le service qu'elles rendent à la vie. Cet article inaugure les débats qui se poursuivent tout au long d'une série de publications proposées par différents périodiques. Dans « Une probité morbide » [Bol'naâ iskrennost', 1893], Lopatine*, après avoir souligné l'importance de la critique faite par N. de la morale contemporaine, lui reproche l'impossibilité qui en résulte d'édifier, en se fondant sur son « scepticisme débridé », un système positif de la moralité. Le travail de Grot* (« Les idéaux moraux de notre temps » [Nravstvennye idealy našego vremeni, 1893] commence par opposer l'individualisme antichrétien de N. à l'altruisme chrétien de Tolstoï*, ce qui le conduit à porter un jugement négatif sur

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

son œuvre où il voit une « conséquence du déclin de la culture occidentale ». Tsertelev* (« Critique de la dégénérescence et dégénérescence de la critique » [Kritika vyroždeniâ et vyroždenie kritiki] (1897) et Tchouïko (« Les idéaux sociaux de F. N. » [Obĉestvennye idealy F. N.] (1893) voient dans la philosophie de N. un « nihilisme éthique ». Les idées de N. sont accueillies favorablement par Mikhaïlovski qui, dans son œuvre, met l'accent sur l'opposition entre la personne et la société, tout en défendant la thèse de la valeur absolue de l'activité volontaire chez la personne. Le regard porté sur le nietzschéisme par Vl. Soloviov* présente un intérêt tout particulier. Partageant entièrement les vues de N. sur la crise de la civilisation occidentale, il est amené à voir en lui un symptôme même de cette crise (« Un premier pas dans la voie d'une esthétique positive » [Pervyj šag k položitel'noj èstetike] (1894). Dans la *Justification du bien* [Opravdanie dobra]* (1897), Soloviov critique la tentative faite par N. de traiter de la « beauté » et du « pouvoir » en les tenant à l'écart d'un contexte religieux ; il estime que la réalisation véritable de ces valeurs n'est possible que dans le cadre de la religion et que c'est précisément le christianisme qui est appelé à protéger la beauté contre la mort. Ce qui est central, pour Soloviov, dans l'œuvre de N., c'est le culte du surhomme et de la beauté surhumaine, culte qu'il ne cesse de combattre dans pratiquement toutes ses œuvres ultérieures. Acceptant l'idée même de surhomme, Soloviov l'interprète comme le « surpassement » [pererastanie] par la collectivité humaine de sa réalité native en marche vers une immortalité à venir, tout en voyant dans le surhomme nietzschéen la préfiguration de l'antéchrist et en lui opposant le Dieu fait homme qui a vaincu la mort en ressuscitant en son corps. On notera que la première génération des philosophes d'inspiration idéaliste portait sur les thèses de N. un regard soutenu par une attention extrême, dans la mesure où la vision du monde propre à chacun d'eux s'appuyait sur les valeurs que N. appelait à réévaluer. Ils ne pouvaient accepter l'idée que les idéaux traditionnels de la culture européenne aient perdu tout sens, la crise qu'elle vivait ne signifiait pas pour eux la fausseté des fondements propres au christianisme et à l'Antiquité dont ils s'efforçaient de produire la synthèse et l'unité. C'est au cours de la première décennie du XXe s. que l'audience de N. en Russie atteint son apogée. L'année 1900 voit la première publication des *Œuvres Complètes* de N. en langue russe, sous la direction de A. Vvedenski* (M., 1900, t. 1-8 ; 2° éd. 1902-1903, I-IX). En 1909 est mise en chantier une édition de ses O. C. sous la direction de T. Ziélinski**, Frank*, G. Ratchinski et Berman**, mais elle ne fut pas menée à son terme. On voit paraître des recherches dont le thème principal vise à confronter la philosophie de N. avec l'œuvre des penseurs russes, au premier rang desquels se trouvent Dostoïevski* et Tolstoï* (Chestov*, Mérejkovski, Ivanov*). À côté de la philosophie de Soloviov, la doctrine de N. fut un catalyseur pour les acteurs de la renaissance religieuse qui voient en lui un artiste génial et un prédicateur religieux. Deux thèmes passent ici au premier plan : l'idée de surhomme et celle du dionysisme. La pensée russe du commencement du XXe s. s'efforce de résoudre la contradiction existant entre la nécessité de justifier la complexité, l'aspect hiérarchique de la culture et l'obligation de surmonter ce qui la rend étrangère à la vie ou, pour parler la langue de N., entre les principes apolliniens et dionysiaques. De là la tentative de donner forme à une « nouvelle conscience religieuse »*, radicalement distincte du nihilisme* de l'intelligentsia* révolutionnaire et appelant de ses vœux l'unification de la culture, de la religion et de la philosophie. Dans la doctrine de N., on discernait un haut degré d'humanisme religieux dont la valeur fondamentale réside dans la personne capable par

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

son élan créateur de rivaliser avec la divinité. Dans un tel contexte, le surhomme de N. est perçu, non comme un immoraliste destructeur de la culture et de la foi, mais comme le gardien des valeurs aristocratiques de l'esprit. C'est ainsi que, pour Frank*, la prédication de Zarathoustra et *l'amour du lointain* dont il se fait le héraut (cf. « F. N. et l'éthique de l'amour du lointain » [F. N. i ètika lûbvi k dal'nemu], 1902) visaient à affirmer « les doits moraux de la personne », droits oubliés au cours de la période où triomphe une moralité positiviste et utilitariste. Pour Berdiaev* (cf. « L'idéalisme éthique à la lumière de la philosophie critique » [Ètičeskij idealizm v svete kritičeskoj filosofii], 1902), le pathos qu'exprime Zarathoustra est également celui de liberté de la personne. Dans le milieu des artistes, le nietzschéisme était souvent vu comme une invitation à la « libération esthétique », à la « liberté des mœurs », à la célébration de l'amour libre. Les poètes décadents russes virent dans le surhomme à venir l'être accompli, libre, l'incarnation démoniaque de la beauté païenne (F. Sologoub, Z. Hippius, Minski). C'est sur Viatcheslav Ivanov, le théoricien le plus marquant du symbolisme*, que l'œuvre de N. a exercé l'influence la plus profonde ; le surhomme représentait pour lui un principe rigoureusement non individuel et lesté d'un sens universel. Le surhomme était à ses yeux une personne collective, proche du dieu de la Grèce antique, Dionysos, érigé dans son œuvre au rôle de prototype de la communauté fusionnelle archaïque. En complète opposition à Soloviov, Ivanov voit dans le surhomme le précurseur du Christ, mais, à la différence de N., il n'oppose pas Dionysos au Christ. La critique nietzschéenne du christianisme traditionnel et la célébration de valeurs telles que la sensualité, la beauté, l'épanouissement de soi ont servi de point de départ aux recherches menées par l'un des premiers hérauts de la « nouvelle conscience religieuse »*, Mérejkovski. Soucieux de réaliser une synthèse entre la vérité pratique, terrestre, du paganisme et la vérité transcendante, céleste, du Christ, Mérejkovski émit l'idée d'un nouveau christianisme, d'un Troisième Testament. C'est en cherchant à concilier les deux vérités – ciel et terre, esprit et chair, raison et sensibilité – qu'il en vint à l'idée du surhomme. Les héros principaux de sa trilogie *Le Christ et l'Antéchrist* [Hristos i Antihrist] (1806-1905) – Julien l'Apostat, Léonard de Vinci, Pierre le Grand – sont les figures de celui qui réunit paganisme et christianisme. C'est finalement par la reconnaissance du surhomme en Jésus Christ que M. s'est rapproché du christianisme. La manière dont L. Chestov, philosophe religieux proche de l'existentialisme*, médite la doctrine de N. le met en marge des courants dominants de son époque. N'éprouvant pratiquement pas d'intérêt pour le problème central de la renaissance russe, i.e. « la justification de la culture », c'est « la justification de l'homme » qui le préoccupe avant tout. Ce que Chestov retient chez N., c'est sa personne même, fasciné qu'il est par la tragédie spirituelle que vit le philosophe, par sa pensée infatigablement en recherche. Le véritable N., il le voit à la lumière de l'épreuve de la maladie, dans ce renversement du destin qui emporte le « penseur insensé » au-delà de la morale et de l'esthétique, du devoir civique, de la culture : en marge de la culture, affrontant seul à seul l'épreuve de la maladie, N. cherchait Dieu. Dans son rapport à la philosophie de N., Chestov vise, non pas à concilier la religion et la culture, mais à les situer dans leur opposition même. À partir de 1908, l'audience de la philosophie de N. en Russie commence à décroître. De manière toujours plus intense, on associe le nietzschéisme à la vulgarité ambiante des mœurs. Dans le milieu de l'intelligentsia russe croît le désir de se redéfinir, de retrouver son identité au sein d'une tradition culturelle (de préférence nationale), ce qui conduit à chercher un substitut à la révolte

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

nietzschéenne contre les formes culturelles frappées de mort et devenues caduques. Les tendances antinietzschéennes s'amplifient à l'époque de la Première Guerre mondiale en raison du rejet, lié au mouvement néoslavophile, de l'esprit propre à la culture allemande. Ce qui n'a pas empêché les thèmes nietzschéens de continuer à rayonner. Un regain significatif de l'intérêt porté à N., dans les années 1916-1917, est dû au renforcement des tendances révolutionnaires et des attentes eschatologiques. Après la révolution, l'unique aspect de l'œuvre de N. à trouver un écho se trouve dans sa philosophie de la culture et, spécialement, dans l'interprétation qu'il propose de l'Antiquité, ce qu'on peut constater dans les travaux d'Ivanov, de Ziélinski, de V. Veressaev, de Lossev*. La philosophie de N. exerce également une influence sur le marxisme russe. Dans l'histoire de la pensée nationale, on admet communément qu'il y a lieu de faire une distinction entre un courant d'idées original, au cours des années 1903-1912, le « marxisme nietzschéen » et le « marxisme légal »* (Berdiaev, Boulgakov, P. Struve*, Tougan-Baranovski*) qu'il est appelé à supplanter et qui est représenté par les noms de Gorki, Lounatcharski, Bogdanov*). L'intelligentsia de tendance marxiste se sentait proche des appels de N. à remettre en question les valeurs de la culture bourgeoise et à édifier un nouvel ordre social à vocation mondiale. Convenant cependant que l'idéal nietzschéen d'une vie dynamique, créatrice, était inapplicable à un régime bourgeois, ces intellectuels envisageaient son incarnation possible dans l'État socialiste de l'avenir où l'égalité universelle garantirait l'édification de la liberté pour tous les hommes. Ce qui contribua à donner une interprétation positive au surhomme, entendu comme la figure exemplaire de la personnalité héroïque, du puissant *leader* au service infatigable des masses populaires. Le trait marquant qui parvint à unifier marxisme et nietzschéisme fut l'idée d'une « volonté tournée vers l'avenir », la foi dans la possibilité pour les générations actuelles de voir leur existence justifiée par l'émergence d'une génération future d'êtres parfaits. C'est à Gorki qu'il revint d'assurer à la doctrine de N. une influence décisive. Jusqu'en 1932, date à laquelle l'écrivain rompit avec la doctrine de N, en l'accusant de justifier une idéologie fasciste, Gorki demeura fidèle à sa passion de jeunesse pour la philosophie de N. dont il développa et popularisa les idées dans sa production littéraire et journalistique. Amour de la liberté, esprit de révolte, haine du philistin petit-bourgeois : autant de traits qui constituent le *credo* vivant des personnages positifs de Gorki, ce qui n'est pas sans rappeler les idées qu'exprime la prédication de Zarathoustra. En 1906, Gorki, Lounatcharski, Bogdanov, reconnaissant le rôle de premier plan joué par la création et par l'art dans la lutte sociale, se proposent de fonder un mouvement philosophique et éthique nouveau, celui des Constructeurs de Dieu* [Bogostroitel'stvo]. Conformément aux visées futuristes du nietzschéisme, les Constructeurs de Dieu se donnaient pour tâche de révéler aux hommes la conscience de leur propre liberté, de la certitude ancrée en l'homme de devenir maître de son destin, sans renoncer pour autant à sacrifier ses intérêts particuliers à la création d'un ordre social futur destiné à valoir pour le monde entier. Les idées de N. exercèrent une influence certaine sur la culture soviétique : la foi de N. dans les possibilités pour l'homme de créer une culture nouvelle trouva à s'exprimer dans différentes expériences qui furent faites dans le domaine du théâtre et du cinéma. Au temps de la Seconde Guerre mondiale l'héritage nietzschéen connut une éclipse et fut frappé d'ostracisme. On y vit un équivalent du fascisme dans la mesure où les idéologues du national-socialisme exploitaient telle ou telle thèse de N. pour justifier ouvertement le racisme et la violence.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ÉTUDES : Preobraženskij, V. P., « F. Nicše : Kritika morali al'truizma », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1892, N° 15 ; Grot N. Â., « Nravstvennye idealy našego vremeni : Nicše i Lev Tolstoj », *Ibid.*, 1893, N° 16 ; Lopatin, L. M., « Bol'naâ iskrennost' : Zametki po povodu sta'i Preobraženskogo "F. Nicše" », *Ibid.* N° 16 ; Čuiko V. V., « Obĉestvennye idealy F. Nicše », in : *Nablûdatel'*, 1893, N° 2 ; Volynskij A., « Literaturnye zametki : Apollon i Dionis », in : *Severny vestnik*, 1896, N° 11 ; Certelev D. N., « Kritika vyroždeniâ i vyroždenie kritiki », in : *Russkij vestnik*, 1897, N° 3, 4, 11, 12 ; Minskij N. « F. Nicše », in : *Mir iskusstva*, 1900, N° 19-20 ; Račinskij G. A., *Tragediâ Nicše. Opyt psikhologii ličnosti*, M., 1900 ; Šestov L., *Dobro v učenii gr. Tolstogo i F. Nicše (Filosofiâ i propoved')*, SPb., 1900 ; du même auteur, *Dostoevskij i Nicše. Filosofiâ tragedii*, SPb., 1903 ; Levickij S., *Sverhčelovek Nicše i čelovek Hrista*, M., 1901 ; Bobriĉev-Puškin A. M., « Poet mysli », in : *Novyj žurnal inostrannoj literatury*, 1902, N° 1-7 ; Trubeckoj E. N., « Filosofiâ Nicše : Kritičeskij očerk », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1903, N° 66-69 ; Ivanov V. I., « Ellinskaâ religiâ stradaûĉego boga », in : *Novyj put'*, 1904, N° 1-3, 5, 8, 9 ; du même auteur, « Nicše i Dionis », in : *Vesy*, 1904, N° 5 ; Belyj A., « F. Nicše », *Ibid.*, 1908, N° 7-9 ; Veresaev V. V., « Apollon i Dionis. O Nicše », in : *Sovremennyj mir*, 1914, N° 2-5, 11 ; *Nietzsche in Russia*, Rosenthal B. édit., Princeton University Press, 1986 ; *Nietzsche and Soviet Culture. Ally and Adversary*, Rosenthal B. édit., Cambridge University Press, 1994.

Iou. V. Sinéokaïa / Trad. P. Caussat

NIHILISME – état d'esprit négatif (à côté du pessimisme et du scepticisme) qui se manifeste par une attitude de refus total, fondée sur la certitude que la chose niée n'est que mensonge. Le N. acquiert un autre statut (on parlera de négativisme) lorsqu'il s'attaque aux valeurs reconnues par la société et aux institutions. À cet égard, un trait caractéristique du N. est le regard négatif qu'il porte sur la culture et les valeurs qui sont les siennes. Cela va du rejet d'un mode élitaire d'acquisition de la culture, ou des formes canonisées qu'elle peut prendre, jusqu'à la négation irréfléchie de « tout et n'importe quoi » ou au vandalisme pur et simple. Cette attitude négative peut prendre les formes les plus diverses : critique systématique ou indifférence à l'endroit des normes et valeurs reconnues, ascétisme* ou pratique des vices à la mode, mouvement politique affectant une part de la société ou manifestation de refus émanant d'une seule personne. On cite d'ordinaire Tourguéniev lorsqu'on s'interroge sur l'origine du concept de nihilisme. C'est en effet lui qui, dans son roman *Pères et Fils* (1862), inventa Bazarov, « notre nihiliste », ce personnage d'anthologie. Et pourtant il faut remonter beaucoup plus loin dans le passé pour trouver les origines du nihilisme en tant que disposition d'esprit particulière. L'humeur et les idées qui sont le propre du nihilisme, on les découvre déjà dans l'enseignement philosophique et religieux du Moyen Âge, et même avant. C'est ainsi qu'au XIe siècle, apogée de l'augustinisme, on appelait les hérétiques des *nihilianistes* (nihilisme christologique, d'après le nom donné à une doctrine hérétique que le pape Alexandre III avait frappée d'anathème car elle niait la nature humaine du Christ et son existence historique). Dans l'Europe du XVIIIe et du XIXe siècles le terme est employé dans un sens philosophique et il désigne alors les excès de l'idéalisme (chez Jacobi, Jean-Paul Richter, Krug), du scepticisme (chez Hugo, Proudhon) ou « de l'esprit doctrinaire, qui rationalise et annihile toute chose » (F. Von Baader). Tout cela montre bien que le terme n'avait pas un sens bien précis. Il en est de même dans la Russie des années 30 à 50 du XIXe siècle : il peut signifier « insignifiance », « vacuité », « ignorance » chez Nadièjdine*, « idéalisme » chez Chevyriov*, « matérialisme » chez Katkov**, « scepticisme » chez Dobrolioubov**. Ce qui n'empêche pas Katkov, dans les articles où il polémique avec la revue *Sovremennik* en 1861, d'employer le mot « nihilisme » avec le même sens, assez large,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

que lui avait donné Tourguéniev dans son roman : une posture de rejet brutal, consistant à prêcher la destruction pour la destruction, à traiter par le sarcasme tout ce qui est cher au cœur de tout homme instruit, et à railler tout ce qui dénote un progrès dans la vie de la Russie. C'est une posture de ce type que l'on pouvait observer dans l'état d'esprit et dans certains traits de comportement d'une part non négligeable de la jeunesse intellectuelle à la fin des années cinquante et dans les années soixante. Le Bazarov de Tourguéniev est emblématique à cet égard quand il affirme : « De nos jours, ce qu'il y a de plus utile, c'est la négation : nous nions. ». Et Pissarev* formule ainsi le programme de la jeunesse nihiliste : « Ce qu'on peut briser, il faut taper dessus. Si cela supporte le choc, c'est que c'est valable, si cela vole en éclats, c'est que c'est de la camelote. De toutes façons, il faut cogner dans toutes les directions, il n'en résultera et ne peut en résulter aucun dommage » (*La scolastique du XIXe siècle,* [Sholastika XIX veka], 1861). Dans la bouche des gens bornés et dans les colonnes de la presse proche du pouvoir, le mot « nihiliste » devint le synonyme de mots tels que « criminel », « émeutier », et le N. lui-même fut assimilé à quelque chose d'horrible. On retrouve un emploi semblable de ces mots en Europe occidentale où, à partir du début des années soixante-dix, on désigne ainsi le radicalisme russe en général (dans le registre humoristique, on peut citer *Tartarin sur les Alpes*). On ne peut comprendre tout ce que recouvre le terme « N. » en Russie sans avoir une idée claire de la nature de ce qu'il est convenu d'appeler le « nihilisme révolutionnaire russe » : un phénomène intellectuel et social engendré par la Russie d'après la Réforme de 1861 (abolition du servage) et qui vint s'inscrire de manière originale dans le N. européen. Le principal porteur de l'idéologie et de la psychologie nihilistes en Russie, c'est l'intellectuel d'origine non noble – le *raznotchinets* –, c'est-à-dire « une personne non assujettie à l'impôt, mais n'appartenant pas à la noblesse à titre personnel, et ne faisant partie d'aucune guilde ni d'aucun corps de métier » (définition donnée par le dictionnaire Dahl), ou encore, selon Plékhanov*, « une personne dont l'activité professionnelle n'entre pas dans le cadre d'une société divisée en ordres ». Par sa position dans la société le *raznotchinets* se trouvait à la frontière de deux mondes, le monde de la noblesse et celui de la paysannerie, et n'était considéré ni par l'un ni par l'autre de ces ordres comme un membre de plein droit. De ce statut marginal découlent son manque d'assurance, son malaise et ses souffrances, le doute profond qui est le sien quant à sa valeur personnelle, terreau où la posture nihiliste a trouvé son origine. « Avoir conscience de votre impuissance, de la précarité de votre sort, avoir le sentiment d'être dépendant, cela éveille en vous le mécontentement, l'aigreur, le sens de la réclamation. », dit Tkatchov* lorsqu'il décrit la psychologie des *raznotchintsy* de l'intelligentsia* révolutionnaire. Particulièrement caractéristique du N. est son rationalisme, fondé sur le culte du « savoir ». « Par ses conceptions philosophiques le nihiliste est un positiviste, un athée, un évolutionniste dans la tradition de Spencer, ou un matérialiste. » note Kropotkine*. Le « culte du savoir » propre aux nihilistes est fait d'un refus de toute « métaphysique », d'un engouement pour les sciences exactes et leurs méthodes, d'une application de ces dernières aux phénomènes sociaux et spirituels, d'une croyance dans les « lois immanentes de l'Histoire ». La destruction du passé, son « annihilation », est la marque distinctive du N. Le culte d'une « cause » à « servir » est un autre de ses traits distinctifs, à l'origine duquel on trouve l'aversion pour les situations établies et la richesse. Dans la nouvelle génération la cupidité, la morgue seigneuriale, le carriérisme, l'attrait pour les grades, les fonctions, les belles situations

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

et les appartements de fonction, tout cela était condamné sans appel. Dans leurs travaux sur le N. russe, des auteurs tels que Berdiaev* et Frank* ont pu considérer qu'une telle attitude relevait de cette aspiration universelle au dépouillement qui souvent même prend la forme d'un choix délibéré et mène à l'ascétisme. Dans les faits ce qu'il fallait entendre par la « cause » était d'une tout autre nature : chez Pissarev il s'agit d'une rupture avec le système de valeurs transmis par l'instruction et l'éducation, de son rejet pur et simple, chez Mikhaïlovski* c'est la lutte pour l'affirmation de l'individu, chez Bakounine* c'est l'irruption de la révolte, de la révolution, la destruction de toutes les assises de la société (religion, État, culture), etc. Mais quelles que soient les formes revêtues par cette « cause » qu'il s'agit de « servir », tout se ramène en fin de compte à l'affirmation du rôle prééminent dévolu, dans la transformation du pays, à une minorité d'intellectuels et à un « guide », à un « mentor » du peuple. Psychologiquement, on voit bien que cela procède de ce sentiment tenace d'insatisfaction à l'égard de soi-même et de la société, de cette aspiration à accélérer le cours des événements qui se muèrent ensuite en « arrogance de l'intelligentsia » (Plékhanov). Ce n'est pas un hasard si Dostoïevski* a défini le N. comme « le phénomène le plus important et le plus malsain de notre monde intellectuel, que l'Histoire a détaché du sol (cf. Enracinement [Počvenničestvo]*) et a fait s'élever au-dessus du peuple » (*Note explicative au discours sur Pouchkine* [Ob"âsnitel'noe slovo po povodu pečataemoj niže reči o Puškine], in : *Œuvres complètes en 30 t.* [Poln. sobr. soč.], L. 1984, t. 26, p. 129). Ainsi considéré, le N. russe est avant tout la prise de conscience par l'intelligentsia de son isolement objectif et subjectif par rapport au peuple. La tradition nietzschéenne voit dans le N. une « perte de la foi en Dieu et du principe d'obéissance à la morale des bonnes mœurs » (F. Nietzsche, *La Volonté de puissance*, in : *Œuvres complètes*, M., 1910, IX, p. 38). Si la première partie de la formule peut s'appliquer au N. russe, dans la mesure où l'athéisme était pour beaucoup de ses représentants indissociable de leur vision du monde, il n'en est pas de même pour la seconde partie. Selon Frank, le nihiliste en Russie occupe une position intermédiaire, il est celui qui « a perdu la foi, mais a la nostalgie du sacré ». La conséquence étant qu'on remplace la foi en Dieu par une foi sécularisée : on croit désormais à une organisation rationnelle du monde, à la justice sociale, à l'égalité (c'est-à-dire à la fraternité et au sens du collectif qui régneront dans le futur État). Cette foi nouvelle trouve son fondement dans l'isolement objectif et subjectif de l'intelligentsia, dans son aspiration à expier « le péché de la culture et sa propre faute devant le peuple » (Berdiaev), à « s'acquitter de sa dette envers le peuple », dans son désir de « servir » le peuple, et en fin de compte de se muer en lui. Ces aspirations sont manifestes dans le rapport très particulier du N. au pouvoir. Si dans un premier temps, dans les années soixante, les nihilistes ne voient en lui qu'« usurpation », « despotisme » et « tyrannie », si à leurs yeux il faut prendre position contre ce pouvoir que personnifient le monarque et Dieu (toutes thèses dont le couronnement fut le rejet anarchiste du pouvoir d'État), en revanche dès les années soixante-dix l'opposition radicale qui était la leur à un appareil d'État policier et autocratique ressenti par eux comme illégitime, et par là même « à liquider », amena progressivement bon nombre de nihilistes à comprendre la nécessité d'agir collectivement, d'une manière plus organisée et selon des règles. Ils se mirent à envisager l'exercice du pouvoir comme une nécessité exclusivement technique : c'étaient précisément les membres de l'organisation révolutionnaire qui seraient appelés à exercer ce pouvoir en cas de succès du coup d'état en préparation, et ils de-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

vraient d'abord « élever » la majorité arriérée de la population jusqu'à lui faire comprendre ses intérêts propres, la « faire vivre autrement, selon ses vrais besoins, et conformément à l'idéal de la meilleure et la plus juste des vies. » (P. Tkatchov, *Œuvres* [Soč], II, p. 216). On peut emprunter à Strakhov* cette appréciation du rôle historique du N. : « Le Nihilisme porte en lui une révolte, il est parfois injuste, mais il est utile, ne serait-ce que parce qu'il nous aide, d'une part, à ne pas nous accommoder de la vulgarité et du mensonge omniprésents, et d'autre part, parce que ses offenses à la vérité obligent ceux qui lui sont attachés à montrer encore plus de raison, plus de rigueur et plus d'esprit critique pour la défendre ».

ÉTUDES : Katkov M. N., « O našem nigilizme », in : *Russkij vestnik*, 1862, N° 7 ; Dostoevskij F. M., *Poln., sobr. soč.* v 30 t., L., 1984, XXVI ; Strahov N. N., *Iz istorii literaturnogo nigilizma, 1861-1865*, SPb., 1890 ; Pisarev D. I., *Soč.* v 4 t., M., 1955-1956 ; Turgenev I. S., « Po povodu Otcov i detej », in : *Sobr. soč.* v 12 t., M., 1956, X ; Tkačev P. N., « Pis'mo k redaktoru žurnala Vperëd ! », in : *Soč.* v 2 t., M., 1976, II ; Frank S. L., « Ètika nigilizma », in : *Soč.*, M., 1990 ; Berdâev N. A., « Russkaâ ideâ », in : *O Rossii i russkoj filosofskoj kul'ture*, M., 1990 ; Koz'min B. P., « Dva slova o slove "nigilizm" », in : *Literatura i istoriâ : sb. statej*, M., 1982 ; Moser Ch., *Antinigilizm in Russian Novel of the 1860's*, The Hague, 1964 ; Hingley R., *Nihilists, Russian Radicals and Revolutionaries in the Reign of Alexander II*, N.Y., 1969.

A. A. Chiriniants / Trad. J. Prébet

NIKANOR (Alexandre Brovkovitch) (1826, province de Mohilev-1891, Odessa) – théologien, auteur religieux et philosophe. À la fin de ses études à l'Acad. de théologie* de SPb. en 1851, il y demeure en qualité d'adjoint au recteur de l'Acad., le futur métropolite Macaire (M. Boulgakov). Il est successivement recteur de plusieurs séminaires et, de 1871 à 1890, dans la dignité épiscopale. N. est l'un des hiérarques russes les plus originaux. Au début des années 50 on le soupçonne de tenir des opinions hétérodoxes ; à la fin des mêmes années 50, résidant à Saratov, N. entretient des contacts avec Kostomarov*, historien tombé en disgrâce ; dans les années 70 et 80, ses travaux théologiques et ses sermons suscitent des polémiques. Mettant ses lecteurs en garde contre la fascination de la philosophie « antichrétienne » de l'époque, il s'en prend aux esprits des philosophes imbus de leur science, à commencer par Voltaire et les encyclopédistes, Schelling, Hegel, Feuerbach, Comte et jusqu'à Buckle, Lassalle, Marx, Darwin, Spencer, Schopenhauer etc. ainsi qu'à leurs « propagateurs » russes : Odoïevski*, Stankévitch*, Bakounine*, Biélinski*, Herzen*, Tchernychevski*, Dobrolioubov**, Lessiévitch*, De Roberty* et même Tolstoï* que peu de choses au jugement de N., distinguent des révolutionnaires français et russes. Il accepte néanmoins consciemment un compromis avec la philosophie et la science européennes d'alors, en tentant de démontrer que les sciences philosophiques de la nature et la théologie avaient les mêmes fondements gnoséologiques. Et à la question de savoir si l'on peut démontrer par une méthode philosophique positive l'existence d'un « suprasensible » : Dieu, l'immortalité de l'âme, etc., il répond par l'affirmative. Même un Vl. Soloviov*, qui était loin de tenir des positions orthodoxes, estimait que les conceptions de N. étaient marquées par une prédominance « non justifiée » de l'élément scientifique positif sur l'élément théologique et l'élément philosophique. Dans sa tentative de contrer les courants philosophiques contemporains, en particulier le matérialisme et le positivisme*, N. se retrouva parmi les théologiens de tendance libérale qui, dans la période postérieure aux réformes d'Alexandre II, tentèrent de renouveler l'orthodoxie en utilisant en particulier les conquêtes de la science et de la philosophie.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Œuvres : *Pozitivnaâ filosofiâ i sverhčuvstvennoe bytie*, SPb., 1875-1888. I-III ; *Protiv grafa Tolstogo. Vosem' besed*, Odessa, 1891.

Études : Solov'ev Vl., « Opyt sintetičeskoj filosofii », in : *Sobr. soč.*, 2e éd. SPb., 1911, I, p. 240-242 ; Miloslavskij P., « Pozdnee slovo o preždevremennom dele », in : *Pravoslavnoe obozrenie*, 1879, N° 2, 11 ; Kolubovskij Â. N., « Filosofiâ u russkih », in : Iberveg-Gejnce, *Istoriâ novoj filosofii v sžatom vide*, SPb., 1890. P. 584-585 ; Krasnosel'cev N. F., *Nikanor, arhiepiskop Hersonskij i Odesskij, i ego učeno-literaturnaâ deâtel'nost'*, Odessa, 1893 ; Florovskij G., *Puti russkogo bogosloviâ*, P., 1937 (Vilnius, 1891). p. 223-225 ; éd. franç. L'Age d'Homme, 2001, p. 225-226 ; Zenkovsky B., *Histoire…*, III, Chap. III, 8-11.

V. F. Poustarnakov / R. Marichal

NIL SORSKI (Nikolaï Maïkov) (vers 1433 à M.-1508, dans un *skite*** proche du monastère Saint-Cyrille-au-Lac-Blanc) – grande figure de l'orthodoxie, chef de file des adversaires de l'usage des biens du monde (*nestiajateli*) [nestâžateli]**. Il se disait de naissance paysanne, alors que les nobles Maïkov le comptaient au nombre de leurs ancêtres. Avant son entrée au monastère, il était « tachygraphe » – il copiait des livres. Devenu moine, il passa plusieurs années en pélerinage aux lieux saints, visita la Palestine, Constantinople et l'Athos, où il fut particulièrement attiré par l'hésychasme* grec. Rentré au pays il installa un *skite* dans une forêt marécageuse à 15 verstes du monastère Saint-Cyrille-au-Lac-Blanc, sur le bord de la Sora, d'où lui vint le nom de Sorski (Nil de la Sora). Dans le couvent qu'il avait fondé, il réunit ses disciples, que l'on appela par la suite les « starets d'outre-Volga » (ou « transvolgiens »). En dépit de son amour pour la vie en solitude, N. S. prit part au travail des synodes ecclésiastiques. Avec la grande tolérance qui le distinguait, au synode de 1490, lui-même et son maître Païssi de Iarolavl s'opposèrent à la décision de « brûler tous les hérétiques », de sorte que le synode se contenta de vouer à l'anathème trois prêtres hérétiques et de les démettre de leurs fonctions. Au synode de 1503, il s'éleva contre le droit des monastères à posséder des terres, ce qui, selon lui, était la cause de la décadence du monachisme. N. S. prêchait les idées d'un ascétisme* mystique, visant non pas la mortification de la chair, mais la prouesse [podvig]**, qui prenait appui dans la pensée et dans le cœur, non dans le corps, et dont le but était le perfectionnement intérieur, le perfectionnement de l'âme. Aussi une mortification excessive du corps ne pouvait que faire obstacle au perfectionnement moral personnel, car un corps affaibli n'est pas à même de porter le fardeau de la prouesse. Le jeûne, enseignait Nil, devait être modéré, pour que le corps ne perde pas son aptitude au travail, car l'homme, en renonçant au monde, devait renoncer à tout ce que donne le monde, y compris les aumônes, et vivre des fruits du travail de ses mains. Le couvent est une réunion de moines ; aussi ce qui est condamnable pour un moine en particulier n'est-il pas licite non plus pour un monastère. La source de la prouesse spirituelle, affirmait N. S., était l'autorité de la « divine écriture », dont l'étude était la principale obligation du moine. Sous ce terme, il entendait non seulement la Révélation divine, mais tous les écrits qui constituent la tradition ecclésiale. Pour sa part, N. S. connaissait parfaitement la patristique, les écrits des docteurs de l'Église. Dans ses propres écrits abondent les citations des Pères de l'Église – Basile le Grand et Jean Chrysostome – et des écrivains religieux du IVe au XIVe siècles : Jean Cassien le Romain et Nil du Sinaï, Jean Climaque, Isaac le Syrien, Syméon le Nouveau Théologien, Grégoire du Sinaï et beaucoup d'autres. Il préconisait une attitude critique à l'égard de tout écrit. « Il y a beaucoup de choses écrites, mais elles ne sont pas toutes divines », disait-il. C'est pour cela qu'il faut qu'il

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

y ait un accord entre l'Écriture et la raison, qui donne à la première une évaluation critique. N.S. est ennemi de toute « extériorité », aussi n'est-il pas seulement contre un jeûne excessif, mais contre tout excès dans le quotidien. Se référant à l'Évangile, il a écrit : « Balaie ta cellule et la modicité des choses t'enseignera le renoncement. Aime la pauvreté et la désappropriation et l'humilité ». Pour lui la pauvreté est un idéal non seulement pour la vie personnelle, mais aussi pour l'Église. Il tenait pour superflu le décor éclatant des églises, les vases de prix et tous leurs embellissements. Plutôt que de faire des offrandes à l'église, mieux vaut distribuer aux pauvres. L'enseignement de N. S. prolonge cette vision des choses qui développe la tradition grecque dans l'orthodoxie et quelques-unes des idées de Serge de Radonège* considérant comme inadmissible que la manière de vivre dans l'Église puisse se rapprocher de celle du monde. Cette position montre un chemin pour sortir du monde, un passage du mondain au monachisme contemplatif et dans une certaine mesure, un oubli de tout ce qui est du monde. Elle s'oppose à l'idée d'un service social de l'Église, de sa participation aux affaires de l'État et à la canonisation par l'Église du pouvoir étatique, ce que préconisaient les disciples de Joseph de Volokolamsk (cf. Joseph de Volok*). La nature mystique de l'Église ne souffre pas qu'elle prenne part aux affaires séculières, au risque de se séculariser. L'œuvre de N. S. comprend une multitude d'épîtres à ses disciples, un bref « Legs aux disciples » [Predanie učenikam], des « Remarques » [Zametki], une « Règle du *skite* » [Ustava skitskogo] développée, qui se présente comme un traité d'ascétique orthodoxe et un « Testament » [Zaveĉanie] laissé à la veille de sa mort. N.S. eut pour disciple et continuateur le prince-moine Vassian Kossoï (Patrikiéev) ainsi qu'Artémi Troïtski.

Œuvres : *Ustav o skitskoj žizni*, Svâto-Troickaâ lavra, 1991 ; *Nila Sorskogo Predanie i Ustav*, SPb., 1912 ; Proxorov G. M., *Poslaniâ Nila Sorskogo / Trudy Otdela drevnerusskoj literatury Instituta russkogo âzyka A.N.*, L., 1974, XXIX ; *Sobornik Nila Sorskogo*, I, M., 2000, II, M., 2002 ; Nil Sorsky. *The Authentic Writings*, David Goldfrank Ed., Cistercian Publications, Kalamazoo, Michigan.

Études : Arxangel'skij A. S., *Nil Sorskij i Vassian Patrikeev. Ih literaturnye trudy i idei v Drevnej Rusi*, I : Prepodobnyi Nil Sorskij, SPb., 1882 ; Kazakova N. A., Lur'e Â S., *Antifeodal'nye eretičeskie dviženiâ na Rusi XIV-načala XVI veka*, M.-L., 1955 ; Lur'e Â. S., *Ideologičeskaâ bor'ba v russkoj publicistike konca XV-načala XVI v.*, M.-L., 1960 ; du même auteur : « K voprosu ob ideologii Nila Sorskogo », in : *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury Instituta russkogo âzyka A.N.*, L., 1957, XIII ; Maloney J., *La spiritualité de saint Nil Sorskij : l'hésychasme russe*, Bégrolles en Mauge, 1978 ; Zamaleev A. F., *Filosofskaâ mysl' v srednevekovoj Rusi (XI-XVI vv.)*, L., 1987 ; Gromov M. N., Kozlov N. S., *Russkaâ filosofskaâ mysl' X-XVII vekov*, M., 1990 ; Fedotov G. N., *Svâtye drevnej Rusi*, M., 1990 ; *Žitie prepodobnogo Nila Sorskogo, Belozerskogo čudotvorca*, M.-Vologda, 2001 ; *Nil Sorskij o vos'mi glavnyh strastâh i o pobede nad nimi*, M., 1997 ; Gromov M. N., Mil'kov V. V., *Idejnye teceniâ drevnerusskoj mysli*, SPb., 2001 ; Lilienfeld F., *Nil Sorskij und seine Schriften*, Berlin, 1963 ; Jacamon S. M., *Saint Nil Sorkij (1433-1508) : la vie, les écrits, le skite d'un starets de Trans-Volga*, Bégrolles en Mauge, 1980.

A. T. Pavlov / Trad. R. Marichal

NOM (philosophie du) – courant de la philosophie russe (années 1910-1920) lié aux discussions autour de la *glorification du nom* (Onomatodoxes*). La question de savoir si le nom est porteur de l'énergie** essentielle, ou un simple phénomène, question née dans les disputes entre adorateurs et contempteurs du Nom, n'avait pas été résolue dans le cadre de la dogmatique orthodoxe et c'est ainsi que le débat théologique trouva son prolongement en philosophie. Les premières tentatives pour dégager le fond

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

du problème à partir de prémisses philosophiques sont le fait de Florenski* *(Les racines universelles de l'idéalisme*, [Občečelovečeskie korni idealizma], 1909) et Ern* (*Examen de la déclaration du St Synode sur le Nom de Dieu* [Razbor poslaniâ Sv. Sinoda ob Imeni Božiem], 1917). Pour Florenski, la glorification du nom constitue avant tout les « prémisses philosophiques », le fondement transcendantal nécessaire à l'élaboration d'une vision du monde commune à toute l'humanité. « La visée de la glorification du Nom, – un mode particulier de création intellectuelle, – écrivait-il, est d'exprimer analytiquement le sentiment immémorial de l'humanité… et en conséquence de dévoiler les présupposés ontologiques, gnoséologiques et psycho-physiologiques de ce sentiment et de cette expérience de soi communs à toute l'humanité » (Florenski P. A., *Pensée et langue* [Mysl' i âzyk], in : *Œuvres* [Soč], M., 1990, II, p. 283). Cette « sensation immémoriale de l'humanité » est, d'après Florenski, le sens de l'authenticité et de la réalité de l'existence terrestre, le sens de la crédibilité du monde, de la présence en elle de Dieu qui se manifeste à travers le verbe et le nom. Le point de départ de la Ph. d. N. élaborée par lui c'est la doctrine des énergies, en particulier la synergie du symbole. Partant de la conception néoplatonicienne et patristique de l'essence et de l'énergie, comme faces interne et externe de l'être, Florenski estime que « les existants… tout en restant en substance étrangers à toute fusion, à toute réduction à l'autre… peuvent être authentiquement unis entre eux par leurs énergies : alors cette union devient pensable… sous la forme d'une croissance conjuguée des énergies, d'une interaction, dans laquelle il n'y a plus désormais, séparément, l'une ou l'autre énergie, mais quelque chose de nouveau » (*Ibid.,* p. 285). Ainsi l'interrelation des existants « est elle-même quelque chose de nouveau ; sans être séparée des centres qu'elle relie, elle ne se réduit pas non plus à eux. Elle est synergie, action conjointe des existants » (*Ibid.*, p. 286). Au cas où l'un d'eux se situe incommensurablement plus haut que l'autre en vertu d'une certaine hiérarchie interne, de sorte que c'est sa présence qui donne au résultat de la synergie sa valeur et son sens, cette synergie est de l'ordre du symbole. « Le symbole est un je ne sais quoi qui manifeste quelque chose qu'il n'est pas lui-même, qui est plus grand que lui, et néanmoins s'exprime substantiellement à travers lui » ; il est « une essence dont l'énergie, croisée avec, ou plutôt dissoute en l'énergie d'une certaine autre plus précieuse dans cette relation précise, est ainsi le véhicule de celle-ci » (*Ibid.*, p. 287). Ce genre de symbole, c'est le mot. C'est lui précisément qui permet de vaincre l'opposition bien connue entre le sujet et l'objet, opposition levée dans l'acte même de nommer, d'appeler : en gnoséologie, le mot est « un pont entre le Moi et le non-Moi » (*Ibid.,* p. 292). À un degré plus haut encore c'est le nom qui porte un caractère synergique et symbolique : c'est dans le nom « que *toute* la plénitude de l'essence nourrit l'esprit connaissant et que celui-ci s'efforce de la ressentir sous une forme individuelle » (*Ibid.*, p. 295). Par suite, pour Florenski, les tendances onomoclastes à séparer d'une manière maladive les signes et la personne apparaissent dans leur illégitimité flagrante. La formule fondamentale de la Glorification du nom (au plan théologique) doit se dire ainsi : « Le Nom de Dieu est Dieu et précisément Dieu lui-même, mais Dieu n'est ni son nom, ni son Nom lui-même » (*Ibid.,* p. 300). Et là, le problème de la Glorification du Nom se résout d'une manière paradoxale, antinomique, mais, considère Florenski, seule manière possible, et la formule citée veut dire que « le Nom de Dieu, en tant que réalité qui dévoile et manifeste l'Être divin, est plus grand que lui-même et divin ; plus encore, est Dieu même, révélé en réalité par le Nom, non point en illusion ni fiction. Cependant, quoique manifesté, Il

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ne perd pas sa réalité dans sa manifestation – bien qu'il soit connaissable, la connaissance qu'on peut en avoir ne peut être exhaustive ; il n'est pas un nom, c'est-à-dire que Sa nature n'est pas la nature d'un nom, quel qu'il soit, même le Sien propre, même le Nom qui Le dévoile » (*Ibid.,* p. 301). La Ph. d. N. de Florenski, en dépit de tous ses mérites – une large utilisation du matériel religieux et dogmatique, philosophique, philologique, n'a pourtant point un caractère systématique. On y trouve seulement décrits les traits généraux d'une théorie philosophique des noms. L'élaboration détaillée de ses aspects gnoséologiques et ontologiques reviennent à Boulgakov* et à Lossev*. Boulgakov considère son travail *La philosophie du nom* [Filosofiâ imeni], comme « la plus philosophique de ses œuvres ». La particularité de la philosophie de Boulgakov, c'est l'attention incessante qu'il porte au cosmique, au corporel, au sophianique. C'est à partir de ces positions qu'il aborde le mot : « … le mot est cosmique par sa nature même, car il n'appartient pas seulement à la conscience, où il éclate, mais à l'existence, où l'homme est l'arène du monde, le microcosme, car en lui et à travers lui résonne le monde… Les locutions sont diverses et multiples, mais la langue est une, le mot est un et c'est le monde qui le dit, c'est l'homme-monde qui le dit (Boulgakov S., *La philosophie du nom,* p. 24). Comme à Florenski et à Lossev, la nature symbolique du mot lui paraît évidente – « l'infini de la pensée est exprimé dans le relief du mot, le cosmique dans le partiel, le sens est lié à ce qui ne fait pas sens, à une enveloppe sonore ; c'est quelque chose qui n'est pas du tout signe, mais son essence, son énergie, son action, unie indissolublement avec ce qui n'en est que le signe… Cette articulation… nous l'appelons symbole » (*Ibid*., p. 25-26). C'est précisément la nature anthropocosmique du verbe qui en fait un symbole, articulation du mot et de la pensée. S'appuyant sur les idées de Potebnia* et de Humboldt, Boulgakov essaie de bâtir une philosophie de la grammaire : l'analyse des catégories grammaticales fondamentales, comme le pronom, le substantif, le verbe, etc. permet, selon lui, d'établir plus concrètement l'interdépendance du cosmos et du mot. Dans la forme la plus commune ce lien est fixé dans l'acte de nommer – « le nom est l'autodévoilement de la chose, il appartient à la chose et non au locuteur. En ce sens la chose se nomme elle-même… Néanmoins l'homme ne peut être nommé que moyennant l'homme, dans l'homme, par l'homme. Dans l'homme sont cachés les noms de toutes les choses » (*Id.,* p. 68). En même temps, dans l'acte même de nommer se produit le dépassement de la « rupture » entre le phénomène et le noumène : « … le noumène *est* simplement le phénomène et cet *est* s'exprime dans sa nomination. L'actuel-transcendant (première hypostase de l'être) est considéré dans l'existence immanente, séparée et démembrée par les idées, par le verbe (deuxième hypostase de l'être) et est connu réellement… s'affirme par sa nomination, reconnaît son unité dans le lien du transcendant et de l'immanent (troisième hypostase) » (*Id*., p. 70). Ainsi dans l'acte de nommer, le sujet connaissant dépasse les limites de son monde propre, afin de devenir participant du « monde d'en haut ». La Ph. d. N. de Boulgakov est immédiatement liée à sa sophiologie* : « … dans le mystère de l'acte de nommer, qui est aussi le mystère de la langue, est contenu le « que soit » créateur… tout jugement conduit au sujet et au prédicat, point ontologique et idée-mot-sens… Les mots n'existent que parce que le Verbe est, et les idées-sens ne sont que parce qu'existe l'Idée-Sens. Il y a la *Sophia*, l'Âme du monde, la Sagesse du monde, comme organisme pleinement achevé des idées, comme Plérôme, plénitude de l'être… Les Mots, comme prédicats, comme idées sont les rayons du monde des idées, filtrant à travers l'atmosphère nébuleuse » (*Id*., p. 73-75). La Ph. d.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

N. de Lossev est également issue de la problématique de la glorification du nom. La place centrale revient ici aux ouvrages *Philosophie du nom* (qui parut pour la première fois en 1927) et *Le Nom et la chose* [Imâ i veĉ], (rédigée à la fin des années 20 et publiée pour la première fois en 1993). Dans *Philosophie du nom* est exposée la substance de sa philosophie de la langue sous forme de postulats de départ et de conclusions finales, de structure interne et de limites externes de la théorie. Dans l'étude *Le Nom et la chose* est développé le principe qui fonde cette théorie : la thèse selon laquelle le nom de la chose est la chose même, encore que la chose ne soit pas le nom, thèse qui consonne avec la thèse de base des glorificateurs du nom. La particularité originale de Lossev dans sa façon de traiter l'essence de la chose est son caractère synthétique. Elle s'appuie sur une interprétation et une compréhension originales de la méthode dialectique de Hegel et de la phénoménologie de Husserl, sur les idées de Vl. Soloviov* et des néoplatoniciens. Sa découverte des relations entre l'essence et l'énergie témoigne chez le philosophe d'une conception du monde chrétienne, orthodoxe. Un des concepts-clefs de la Ph. d. N. de Lossev est le symbole, traité en harmonie avec la tradition antique et schellingienne comme « identité indivisible du commun et du particulier, de l'idéel et du réel, de l'infini et du fini » (Lossev A. F., *Essais de symbolisme et de mythologie antiques* [Očerki antičnogo simvolizma i mifologii] M. 1993, p. 20). De même que Boulgakov, Lossev estime que dans l'acte de nommer est supprimée l'opposition entre sujet et objet, connaissant et connu. L'acte de nommer est le principe suprême de la manifestation de la prime essence dans l'altérité, la forme suprême de l'automanifestation de l'essence. « Le nom est le point culminant jusqu'auquel grandit la prime essence, pour se précipiter ensuite de cette hauteur dans l'abîme de l'altérité ». « Le nom n'est pas brisé, n'est pas offensé, n'est pas affaibli du fait de l'autre. Le nom n'est pas obscurci… pas anéanti, n'est pas profané par la matière. Le nom de la prime essence resplendit dans toute son intégrité de lumière préexistante dans l'altérité de sa puissance victorieuse de l'obscurité du μή ὠν (*mè on,* non être). Non, il n'y a eu et il n'y aura pour pareille créature aucun autre nom sous le ciel, que celui par lequel nous puissions être sauvés » (Lossev A. F., *Philosophie du nom*, p. 137, 72). Dans le mot humain, selon Lossev, se produit une communion de la pure énergie du premier nom avec l'énergie du sujet, du connaissant. Et ce serait une erreur, affirme-t-il, que de confondre le discours humain, le dire, avec le nom initial, qui, par son essence, est symbolique. « La substance du nom nous est découverte… *dans ses énergies et seulement en elles…*, tout ce qui est affirmé par nous sur la substance en tant que telle, dans la mesure où il est impossible de penser quoi que ce soit d'elle hors de son énergie, est une affirmation *symbolique.* Moins est manifesté le non manifeste, plus est compréhensible et simple ce qui est manifesté ; plus est manifesté le non manifeste, d'autant plus fortement est conçu et vécu, mais en même temps plus énigmatique et mystérieux est ce qui est manifesté » (*Id.,* p. 89). Tous les tenants de la Ph. d. N. affirment l'existence d'une « réalité médiane », lieu de la rencontre de Dieu et du monde », qui est le nom et auquel peuvent être appliqués les prédicats tant de Dieu que du monde et qui représente la synthèse entre le premier et le second, laquelle ne peut être ramenée ni au premier, ni au second. Ainsi le problème de l'énonciation du nom devient un problème à la fois ontologique et gnoséologique, puisque le Nom de Dieu est impliqué dans la création du monde et dans la connaissance de Dieu : par la « réalité médiane » se dévoile l'être premier pour l'objet (le monde), comme pour le sujet (le connaissant). Parmi les catégories clefs grâce auxquelles Florenski,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Boulgakov et Lossev résolvent le problème de l'ontologisation du nom, son enracinement dans l'être premier, il convient de relever non seulement le concept de symbole, mais également le mythologème de la *Sophia* comme « organisme des noms ». La construction d'une philosophie de la langue principalement dans le cadre de l'ontologie* distingue la Ph. d. N. de la philosophie linguistique occidentale (Wittgenstein, Heidegger) et de la démarche linguistique structuraliste.

ÉTUDES : Florenski P. A., « Mysl' i âzyk », in : *Soč.* v 2 t., M., 1990, T. 2 ; du même auteur : « Imena », in : *Sociologičeskie issledovaniâ*, 1988-1990 ; Bulgakov S. N., *Filosofiâ imeni*, P., 1953 ; Losev A. F., Filosofiâ imeni, in : *Iz rannih proizv.*, M. 1990 ; du même auteur : Imâ i veĉ, in : Losev A.F., *Bytie. Imâ. Kosmos*, M. 1993 ; Haardt A., *Husserl in Russland: Phänomenologie der Sprache und Kunst bei G. Spet und Aleksej Losev*, München, 1993 ; Gogotišvili L. A., « Religiozno-filosofskij status âzyka », *Ibid.* ; du même auteur : « A.F. Losev's Radical lingvo-philosophical Projection », in : *Aleksej Fedorovich Losev, Philosophy and the Human Sciences*, R. Bird Ed., in : *Studies in East European Thought*, N° 56, 2004, Dordrecht, The Netherlands, p. 143-160 ; Igumen Andronik (Trubačev) « Antropodiceâ svâĉennika Pavla Florenskogo », in : Florenskij P. A., *Soč.* v 2 t., M., 1990. t. 2 ; Horužij S. S., « Ar'ergardnyj boj. Mysl' i mif Alekseâ Loseva », in : *Voprosy filosofii*, 1992, N° 10 ; Dennes M., « Les "glorificateurs du nom" : une rencontre de l'hésychasme et de la philosophie au début du XXe siècle en Russie », in : *Slavica occitania*, Toulouse, 1999, p. 143-171.

A. I. Reznitchenko / Trad. R. Marichal
Bibliographie : A. I. Reznitchenko et E. A. Taho-Godi

NOOSPHÈRE (du grec νόος – la raison et σφαῖρα – la sphère) – conception définissant la sphère de l'interaction entre la nature et l'homme, où ce dernier joue un rôle déterminant. Introduite dans la pensée scientifique par les savants français Teilhard de Chardin et Le Roy (1927) puis développée par Vl. Vernadski*, elle est apparue comme la conséquence logique d'une synthèse entre l'idée de l'évolution du monde organique, l'idée que l'apparition de l'humanité avait déterminé une nouvelle époque géologique pour notre planète, et la représentation de la biosphère comme une enveloppe de la planète formant un tout et résultant de l'activité des organismes vivants. Au sens le plus général, le concept de N. exprime l'entrée de la biosphère dans un nouvel état évolutif dont la caractéristique principale est l'évolution conjointe de la biosphère et de l'humanité, réalisée et dirigée par l'activité raisonnable de l'homme. Vernadski explique le sens de ce concept dans son article « *Quelques mots sur la noosphère* » [Neskol'ko slov o noosfere] (1944) : « L'humanité, prise dans son ensemble, devient une puissante force géologique. Et la question qui se pose est celle d'une restructuration de la biosphère dans les intérêts de l'humanité envisagée comme un tout, pour lui permettre de déployer librement sa pensée. Ce nouvel état de la biosphère, dont nous nous rapprochons sans en nous rendre compte, est justement la noosphère. » (Vernadski Vl., *Pensées philosophiques d'un naturaliste* [Filosofskie mysli naturalista], p. 509, cf. bibl.) Il est vrai, remarque-t-il, que l'humanité n'a pas encore élaboré les qualités morales et spirituelles correspondant à son rôle de force géologique planétaire. La conception de la N. a germé chez Vernadski sur la base de ses travaux sur la biosphère. À partir de là, il considère l'humanité comme une certaine partie homogène de la matière vivante qui constitue la biosphère, remplissant des fonctions biogéochimiques et s'intégrant par là même dans la marche générale des processus qui s'y déroulent. En utilisant la force de la pensée scientifique, l'humanité introduit des formes nouvelles, culturelles (selon l'expression de Vernadski), dans le perpétuel mouvement biogéochimique de la matière et de l'énergie, formes qui vien-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

nent composer le cœur même du processus naturel et historique du devenir de la N. L'humanité prise dans son ensemble représente une masse infime de la substance de la planète. Sa puissance est liée non à sa matière mais à sa raison et au travail accompli grâce à elle. Au XXe siècle, la pensée scientifique s'est étendue à l'ensemble de la planète et des États. De nombreux centres ont été créés pour soutenir et développer la science. Cela constitue, pour Vernadski, les prémisses fondamentales pour le devenir de la N. L'autre condition indispensable est l'union de toute l'humanité. Un avenir immense s'ouvre à celle-ci, selon ce savant, à condition qu'elle n'emploie pas sa raison et son travail à s'autodétruire. Ces derniers temps, en raison des débats autour des problèmes globaux et des moyens de les résoudre, nous assistons à un regain d'intérêt pour la théorie de la N. et ce qu'elle renferme, sur le plan méthodologique et comme vision du monde. Il a été démontré que la technogénèse (le rôle croissant de la technique), dirigée vers l'interaction avec la matière inerte de la planète, rend plus aiguë la contradiction entre la biosphère et l'humanité, et qu'elle rompt le processus naturel du devenir de la N. Dans un sens philosophique large, le concept de N. est considéré comme l'expression d'un stade déterminé des relations entre l'esprit et la matière dans leur évolution générale.

ÉTUDES : Vernadskij V. I., *Filosofskie mysli naturalista*. M., 1988 ; du même auteur : *Biosfera i Noosfera*, M., 2008 ; du même auteur : *Biosfera. Mysli i nabroski. Sbornik naučnyh rabot V. I. Vernadskogo*, éd. Noosfera, 2001 ; Kaznaĉeev V. P., *Uĉenie V. I. Vernadskogo o biosfere i noosfere*, Novosibirsk, 1989 ; Kuznecov M. A., *V. I. Vernadskij o noosfere*, M., 1989 ; Ânšin A. L., « V. I. Vernadskij i ego uĉenie o biosfere i perehode v noosferu », in : *V. I. Vernadskij i sovremennost'*, M., 1986 ; Moiseev N., *Čelovek i noosfera*, M., 1990 ; Rogul'čenko M. G., *Ot « Rozy mira » Daniila Andreeva – k koncepcii « Razum »*, M., 2000 ; Demin V. N., *Tajny biosfery i noosfery*, éd. Veče, 2001 ; Karako P. S., *Filosofiâ i metodologiâ nauki. V. I. Vernadski. Učenie o biosfere i noosfere, éd. Èkoperspektiva*, 2008 ; Vasûtin A. M., *Noosfera – religiâ razuma, ili recept obreteniâ smysla žizni*, éd. Feniks, 2006 (voir aussi la bibl. de Vl. Vernadski*)

V. M. Fedorov / Trad. C. Brémeau

« NOUVELLE CONSCIENCE RELIGIEUSE » – courant philosophique et religieux, proche des Chercheurs de Dieu*, apparu au début du XXe siècle dans les milieux de l'intelligentsia* libérale (Mérejkovski*, Berdiaev*, Rozanov*, Z. Hippius, etc.) dans un effort pour renouveler le christianisme, la culture, la politique et la vie sociale et personnelle. Outre le terme de N. c. r., ses tenants utilisaient d'autres termes : « néochristianisme », « nouvel idéalisme », « réalisme mystique », « individualisme transcendant », etc. Mérejkovski fut le premier à parler de N. c. r., qu'il concevait comme une aspiration à une victoire définitive sur la mort (par la médiation d'un Christ à la fois sauvé et sauveur) ; comme une confluence du ciel et de la terre, de l'esprit et de la chair, du Christ et des dieux païens (Dionysos, Vénus, ou autre), du Christ et de l'Antéchrist, comme la création d'un « Troisième Testament » (une religion de la divino-humanité*), comme une vie libre, pleine de sève et imprégnée de religieux. Ce qui suscita l'apparition de la N. c. r., ce fut la profonde insatisfaction qu'inspiraient une culture et une vie nationale et sociale sécularisées (étrangères au religieux), ennemies de la personnalité, un christianisme « mort », le caractère superficiel des valeurs spirituelles revendiquées par une partie notable de l'intelligentsia ; elle reflétait aussi le désir d'une foi plus personnelle, qui donnerait un sens à la vie de la personne et du monde, alors que l'intelligentsia sécularisée était dénuée de racines chrétiennes. Les Chercheurs de Dieu ressentaient l'exigence d'un Dieu personnel, dans une vie indivi-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

duelle et sociale libres, dans l'action et dans la découverte d'une sorte de « troisième voie » entre les forces de la droite (monarchiste, nationaliste) et celles de la gauche (sociaux-démocrates, socialistes et autres). Dans son article « Les chercheurs de Dieu russes » [Russkie bogoiskateli] (*Moskovski Éjénédélnik*, 1907, 28 juillet), également publié dans son recueil *La crise spirituelle de l'intelligentsia* [Duhovnyj krizis intelligencii] *(*SPb., 1910, p. 27-38), Berdiaev associe le passage vers la N. c. r. au nom de Fiodorov*, qui exerça une grande influence sur la pensée de celui qui fut l'inspirateur du nouveau mouvement : Vl. Soloviov*. Pour Berdiaev, la quête de Dieu se rattache à l'éternelle recherche religieuse de l'âme russe, de la littérature russe (particulièrement de Tiouttchev* et de Dostoïevski*) « de toute la philosophie russe » (Tchaadaïev*, les slavophiles*, C. Léontiev*, Fiodorov, Soloviov, Rozanov*, Mérejkovski, les décadents etc.). Les représentants de la N. c. r. étaient les enfants de la culture européenne autant que de la culture russe ; ils ont été profondément influencés en particulier par la philosophie de Schopenhauer, Nietzsche et Kierkegaard. Chez Berdiaev, la quête de Dieu, comme zone « nocturne », suprarationnelle et transcendantale dans l'histoire russe de la conscience de soi, s'oppose à la zone diurne, le rationnel officiellement admis. À la fin du XIXe et au début du XXe siècles, une partie de l'intelligentsia que Boulgakov* caractérise dans le recueil *Jalons* [Vehi]* comme une « aristocratie spirituelle », ou, selon Berdiaev, la « nouvelle intelligentsia », commença à s'écarter des valeurs de l'intelligentsia démocratique (de tendance « populiste ») pour aller vers l'idéalisme, la religion, l'idée nationale et autres valeurs spirituelles. « La nouvelle intelligentsia », telle que la définit Berdiaev, c'est un ensemble de personnes de talent, douées de hautes qualités d'esprit, de savoir, de sens esthétique et moral, avec un don créateur et prophétique. (*La crise spirituelle de l'intelligentsia,* p. 3). En critique littéraire, l'un des premiers apologistes de la lutte contre le matérialisme, contre les idées de Biélinski*, de Dobrolioubov**, de Tchernychevski* et en faveur de l'idéalisme fut Volynski**. À partir de 1901 – en grande partie grâce à l'initiative de Mérejkovski – commencèrent à se tenir à SPb. les Assemblées de philosophie religieuse (cf. Sociétés de philosophie religieuse*), sous la présidence de Mgr Serge (Stragorodski). Dans ces réunions, les Chercheurs de Dieu, laïcs ou ecclésiastiques étudiaient les problèmes de l'Orthodoxie, de l'État, de l'autocratie, de la « Nouvelle révélation » et de la « chair sainte ». Dans les années 1901-1903 d'autres colloques du même genre se tinrent à M., à Kiev, à Tiflis et dans d'autres villes encore. Les matériaux de ces colloques et plus tard, ceux des sociétés de philosophie religieuse fondées à SPb. et à M., ainsi que les travaux des participants, furent publiés dans les revues *Novy pout*, *Voprosy jizni, Vesy*, etc. dans les recueils *Problèmes de l'idéalisme* [Problemy idealizma]*, *Jalons, De profundis* [Iz glubiny]* et d'autres. Après la révolution de 1905-1907 les idées de la N. c. r. en lien avec les menaces qui pesaient sur les destinées de la personne et sur celles de la Russie commencèrent à prendre des formes plus précises et plus différenciées. Ainsi Berdiaev soulignait « le prix inestimable de l'individualité » et la nature mystérieuse et religieuse de l'action. Pour décrypter le sens de la vie de la personne et du monde, qui avaient traversé une période cruciale, ainsi que pour satisfaire l'aspiration à construire sur la base d'un christianisme renouvelé une « nouvelle culture » et un nouveau tissu social il fallait lutter contre un christianisme de routine (aller à l'église les jours de fête et accomplir des rites morts) ou un christianisme historique (tortures sataniques, persécutions, collusion de l'orthodoxie avec l'autocratie). Il écrivait : « La sexualité, la vie en société, tout l'attrait de la culture mondiale, l'art et la science se trouvè-

rent aux antipodes de la conscience religieuse du christianisme historique » (*Sub specie aeternitatis*, p. 347). En outre, il fallait lutter contre le vieil étatisme impersonnel, contre l'étroitesse et la fausseté du positivisme*, du matérialisme, de l'athéisme, les survivances du rationalisme, du naturalisme, de l'hédonisme et finalement contre l'anarchisme et le nihilisme* destructeurs. L'intelligentsia, trompée par « l'hérésie du populisme », a oublié la profondeur de l'être, les valeurs de la personne, de la liberté, de l'action, de la littérature et de la philosophie russes, et des sentiments nationaux, et le peuple, au temps de la révolution s'est soudain montré sous bien des aspects non pas « théophore », mais « brute à l'âme noire », réactionnaire féroce ou démolisseur acharné. « Sans Dieu le peuple ne peut vivre, l'homme tombe en ruines » (*La crise spirituelle de l'intelligentsia,* p. 60). Le véritable progrès historique mène à la libération métaphysique et religieuse, à une valorisation absolue de la liberté et des droits de la personne et à l'humanité solidaire d'un christianisme renouvelé. Dans cette solidarité, dans la divino-humanité, « il n'y a que des aristocrates ». La N. c. r. telle que l'entend Berdiaev, est pleinement réelle, car la mystique, force instinctive de l'âme, unie aux mystères et à l'âme du monde, est présente en chaque personne humaine. Et « progressant vers sa maturité, la mystique devient religion ». Et en même temps la raison personnelle s'unit avec la raison du monde, avec le *Logos*, et les vérités les plus décisives se révèlent à l'homme. La religion « néochrétienne » pense Berdiaev, reçoit en héritage du catholicisme le culte, de l'orthodoxie la contemplation mystique et du protestantisme la liberté de conscience et le principe personnel. Pour Mérejkovski le but social ultime était « une société religieuse divino-humaine, libre de toute attache avec un pouvoir d'État », tandis que pour Berdiaev, c'était la théocratie comme « règne millénaire immédiat du Christ » sur la terre, théocratie qui était au plan politique proche de l'anarchisme ; au plan économique, proche du socialisme et au plan mystique d'une religion du Dieu « d'amour, de liberté et de vie », religion dans laquelle devaient converger « toutes les richesses du monde, toutes les valeurs de la culture, toute la plénitude de la vie » (*Nouvelle conscience religieuse et société* [Novoe religioznoe soznanie i obĉestvennost'], p. 205). À la N. c. r. est liée ce que l'on a appelé la renaissance russe de la culture religieuse au début du XXe siècle, les conquêtes artistiques, philosophiques et religieuses des artisans de l'Âge d'argent.

ÉTUDES : *Problemy idealizma*, M., 1902 ; Minskij N., *Religiâ buduĉego* (Filosofskie razgovory), SPb., 1905 ; Merežkovskij D. C., *Grâduĉij Ham. Čehov i Gorkij*, SPb., 1906 ; du même auteur, *Ne mir, no meč* (K buduĉej kritike hristianstva), SPb., 1908 ; du même auteur : *Bylo i budet. Dnevnik 1910-1914*, Pg., 1915 ; Berdâev N. A., *Sub specie aeternitatis*, SPb., 1907 ; du même auteur : *Novoe religioznoe soznanie i obĉestvennost'*, SPb., 1907 ; du même auteur : *Duhovnyj krizis intelligencii*, SPb., 1910 ; *Vehi. Sb. statej o russkoj intelligencii*, M., 1909 ; Plehanov G. V., O tak nazyvaemyh religoznyh iskaniâh v Rossii, in : *Soč.*, M., 1924, XVII ; Gippius Z., *Dmitrij Merežkovskij*, P., 1951 ; Semenkine N. S., *Filosofiâ bogoiskatel'stva* (Kritika religiozno-filosofskih idej sofiologov), M., 1986 ; Rozanov V. V., *Uedinennoe*, M., 1990 ; Losskij N. O., *Istoriâ russkoj filosofii*, M., 1991 ; Zenkovsky B., *Histoire…*, IV, Chap. II ; Gajdenko P. P., *Vladimir Solov'ev i filosofiâ Serebrânogo veka*, M., 2001, p. 323-406 ; Zernov N. M., *The Russian religious Renaissance of the XX century*, Londres, 1963 (en russe : *Russkoe religioznoe vozroždenie XX v.*, P., 1974, 1991.

V. L. Kourabtsev / Trad. R. Marichal

NOVGORODTSEV Pavel (1866, district de Lougansk (Ukraine)-1924, Pr.) – philosophe, sociologue, juriste. Après avoir, en 1888, terminé son cursus universitaire à la faculté de droit de M., il y demeure afin de préparer l'accession au grade de professeur,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

puis il est chargé de mission scientifique à Berlin et à P.. *Privat-docent*** en 1896, professeur extraordinaire en 1903, professeur ordinaire en 1904 à l'Univ. de M. dans la chaire d'Encyclopédie du droit et d'Histoire de la philosophie du droit. Thèse de magistère** soutenue en 1897 : « L'école historique des juristes : son origine et son destin » [Istoričeskaâ škola ûristov, ee proishoždenie i sud'ba] ; thèse de doctorat en 1902 : « La doctrine du droit et de l'État chez Kant et Hegel » [Kant i Gegel v ih učeniâh o prave i gosudarstve]. Il enseigne en même temps aux Cours supérieurs féminins** ; renvoyé de l'Univ. de M. pour raisons politiques, il exerce la fonction de recteur de l'Institut supérieur de commerce dans cette même ville (1906-1918). En 1904, il intègre le conseil de l'« Union pour la libération » [Soûz osvoboždeniâ]** ; il adhère, en 1905, au parti cadet et il est élu, en 1917, au Comité Central de ce parti. Hostile à la révolution d'Octobre, il milite activement contre le bolchevisme, ce qui lui vaut d'émigrer à Berlin (1920). Il s'installe dès 1921 à Pr. où, tout en participant au gouvernement tchèque, il fonde dans l'univ. de cette ville la Faculté de droit russe dont il assure la direction jusqu'à sa mort. Son ardent plaidoyer en faveur d'un retour nécessaire à une conception idéaliste du droit fait de lui chef de file de l'école de la « restauration du droit naturel » [vozroždennogo estestvennogo prava] en Russie. Parmi ses disciples proches, on compte I. Ilyine*, Vycheslavtsev*, N. Alexeïev*, V. Savalski, A. Iachtchenko, etc. N. est un des participants aux recueils *Problèmes de l'idéalisme** [Problemy idealizma] (1902) et *De profundis** [Iz glubiny] (1918) ; il soutient fortement le projet des *Jalons** [Vehi] (1909). Le contenu aux multiples ramifications de la philosophie du droit* trouve sa présentation la plus complète dans son ouvrage de grande ampleur *Introduction à la philosophie du droit** [Vvedenie v filosofiû prava] qui comprend trois parties : « L'idéalisme moral dans la philosophie du droit » [Nravstvennyi idealizm v filosofii prava] (1902) et « L' État et le droit » [Gosudarstvo i pravo] (1904, deux ouvrages formant ensemble la 1re partie), « La crise de la conscience contemporaine du droit » [Krizis sovremmenogo pravosoznaniâ], (1909, 2e partie), et « Sur l'idéal de société » [Ob obĉestvennom ideale] (1917, 3e partie demeurée inachevée). Le souci de compléter l'éthique de Kant en y injectant certaines propositions de l'éthique hégélienne et de surmonter le caractère partial de ces systèmes conduit N., néokantien dans la mouvance de l'école de Bade, à créer sa propre philosophie du droit naturel*. Pour lui, la personne trouve sa garantie rationnelle dans le principe de l'autonomie morale. La raison est la source unique de l'idée d'obligation, de la loi morale qui représente le fait même de la conscience pure, forte de sa certitude intérieure absolue et indépendante de la nécessité historique. L'essence de la morale se manifeste dans son formalisme, son enracinement dans l'individu, son caractère absolu, ce qui implique sa fonction critique par rapport à la réalité et contribue à fonder le principe d'un perfectionnement moral infini. L'idée morale relève du domaine de l'idéalité et présente un caractère impératif (principe d'une obligation universelle), sans lien avec un contenu concret ; elle réside exclusivement dans la conscience personnelle et possède une valeur absolue. Rapportée au domaine des relations sociales, elle prend, pour N., la forme du droit naturel, d'une norme idéale invariante au milieu des variations du contenu. Le droit naturel signifie alors une conception philosophique qui implique la possibilité de réaliser une synthèse entre l'instance personnelle et l'instance sociale, d'établir une corrélation entre le relatif et l'absolu et d'élaborer des idéaux concernant le champ social. Le droit naturel trouve son fondement absolu dans l'idée morale de la personne qui, étant à elle-même son idéal et sa fin, porte à

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

partir de là un jugement de valeur sur la réalité politique et juridique. En vertu de son autonomie, la personne morale garantit le fondement de l'organisation sociale idéale ; l'idéal qu'elle représente sur le plan du droit naturel sert de moyen et de critère à l'instauration de l'ordre du droit et des institutions politiques. Mais étant donné qu'il y a toujours une scission entre l'idéal et le réel, la personne qui porte en elle l'idée inscrite dans le droit naturel entre constamment en conflit avec la loi établie et s'oppose au pouvoir étatique. La discordance qui se manifeste alors engendre une crise permanente de la conscience vécue du droit, crise qui, selon N., a corrodé profondément, à la fin du XIXe et au commencement du XXe s., la théorie classique de l'État de droit et les institutions démocratiques de l'Occident. Il en est résulté une contradiction non résolue entre liberté et démocratie. La raison profonde de ce conflit, N. la voit dans la nature métaphysique de la personne, dans son éternelle insatisfaction face à l'ordre juridique établi et dans sa tension vers la liberté absolue. L'orientation simultanée de la personne vers l'égalité et vers la liberté affectée d'une priorité absolue fait émerger deux tendances en conflit dans la culture contemporaine : un égalitarisme niveleur et un individualisme libertaire. Produit de la culture et de l'action créatrice de la personne, l'État subit de plein fouet leurs contradictions, ce qui entraîne forcément le caractère conflictuel des relations réciproques entre la personne et lui. N. insiste pour qu'on renonce à l'idée traditionnelle d'une conscience du droit définie par le formalisme juridique d'inspiration libérale, au profit d'une compréhension, fondée sur une moralité garantie à la fois métaphysiquement et psychologiquement, des corrélations qui viennent d'être décrites. Ce faisant, l'État reconnaît sa dépendance à l'égard des phénomènes relevant du caractère absolu de la moralité comme de ses exigences dans l'individu et, de son côté, l'idéal social dont la théorie se laisse formuler sur ces bases représente la synthèse de l'idéalisme juridique fondé philosophiquement et de la métaphysique religieuse. Quant à la théorie de l'idéal absolu, fondée sur une dissociation entre morale et politique, entre royaume du Divin et règne de César, entre absolu et relatif, N. y voit le « soubassement » de sa philosophie morale, ce qui en définit le point origine et l'horizon. En tant qu'exigence de la loi morale dans son rapport à l'organisation sociale, l'idéal absolu est au principe d'un universalisme total et libre, sans la moindre réserve, où la liberté, l'égalité et l'association sans exclusive des personnes se conjuguent pour instaurer la libre solidarité** de tous ses membres. Un universel social d'ordre idéal de ce type (dont la filiation remonte aux idées exprimées par Platon et par Vl. Soloviov*), qui a comme supports la raison et le bien et pour éléments constitutifs la personne et la société, détermine, sur un plan ontologique, leur nature unitaire. Dans le système d'une organisation de cette sorte, garantie par la raison éthique, la loi morale trouve son expression subjective dans la personne et son existence objective dans la réalité sociale. C'est dans la loi morale que se révèle la liaison idéale qui existe entre la personne et la société et que la conscience subjective s'affronte à l'ordre objectif. La logique propre de l'idéal donne tout à la fois la possibilité d'éviter de disjoindre la personne de la société et de les confondre dans une unité indissociable. La personne (fondement de la cohésion sociale) relève, selon N., de deux principes : un principe général et un principe particulier qui, en s'unissant dans la loi morale, s'incarnent pour donner la liberté, l'égalité et la solidarité. La valeur absolue de la personne présuppose sa liberté et sa reconnaissance de la part des autres personnes, i.e. l'égalité. Toutefois l'exigence qui pousse la personne à revendiquer l'égalité et la liberté implique inévitablement l'obligation qu'elle a d'admettre ces droits

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

pour autrui, dans la mesure où nul ne saurait nier les droits d'autrui sans nier son propre être moral. La norme idéale de la communauté (l'idée de reconnaissance réciproque) engendre la solidarité universelle valable pour l'humanité tout entière sans exceptions. Sur le plan historique, l'universel social se déploie, aux yeux de N., selon deux dimensions : dans l'ordre réel (les formes socioculturelles) et dans l'ordre idéal (la conscience morale de la personne et de la société). La coïncidence et l'opposition de l'idéal et du réel, leur développement antagonique, constituent le contenu de l'idéal absolu. Il s'ensuit que les processus sociaux, orientés vers l'absolu, sont tendus par un désir de perfectionnement qui ne connaît pas de terme. Pour donner corps à cette thèse, N. analyse les mécanismes en jeu dans l'action réciproque de la personne et de la société. Selon lui, le milieu social représente « la réalité au niveau où elle est parvenue », l'objectivation de la conscience morale qui est affectée d'inertie et remplit une fonction conservatrice. Éprouvant l'influence du milieu où elle voit une limitation de ce que demande sa moralité, la personne cherchera toujours à le surmonter. Par conséquent l'union sans conflit de la personne et de la société, la conjonction parfaite d'une « solidarité sans failles » et de « l'infinité des différences individuelles » représente un idéal inaccessible, « le règne spéculativement rêvé de la liberté » auquel il faut tendre impérativement. À noter une composante importante de l'œuvre produite par N. : la critique qu'il exerce à l'égard de la tendance utopique, fondée, d'après lui, sur un rationalisme étroit et réducteur. Passant, au cours de son évolution, de la défense du droit naturel à un conservatisme* d'inspiration libérale, marqué par une tendance slavophile modérée (proche de Dostoïevski*) et à l'orthodoxie, N. a étudié à la loupe les doctrines socialistes et anarchistes dans lesquelles il voyait les formes les plus saillantes de l'utopisme occidental. Il estimait qu'en Russie « l'enfer des idées socialistes et anarchistes », profondément ancrées dans l'ensemble des visions du monde admises par la société, a abouti à rompre avec les principes religieux, à engager un combat funeste avec le pouvoir et à ruiner l'État. Aussi N. oppose-t-il l'orthodoxie à la *Weltanschauung* occidentale (sous la forme essentiellement du catholicisme et du protestantisme), préoccupée du salut individuel. Il en est résulté l'abandon par l'Église de sa fonction de ciment moral, la renonciation du principe ecclésial à ce qui en est le sens profond. Adhérant à une sécularisation générale de la vie et tombant dans l'anthropolâtrie*, la conscience occidentale cultive du même coup l'idée de l'édification du royaume de Dieu sur terre, ce qui entraîne la ruine des fondements religieux de la société et de l'État et conduit à de profondes altérations sociales. L'orthodoxie, au contraire, a conservé quant à elle l'esprit du christianisme originel, la fidélité aux doctrines des apôtres et des Pères. Les principes propres à la foi orthodoxe, tels que l'amour mutuel de tous les hommes dans le Christ et le sentiment d'une responsabilité universelle exercée jusqu'au bout permettent, aux yeux de N., d'instituer un État national, une société fondant son unité sur les principes authentiques de la morale chrétienne et du droit naturel.

Œuvres : *Kant i Gegel o prave i gosudarstve*, M., 1901 ; « Nravstvennyi idealizm v filosofii prava », in : *Problemy idealizma*, M., 1902 ; « Gosudarstvo i pravo », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1904, N° 74-75 ; *Vvedenie v filosofiû prava. Krizis sovremmenogo pravosoznaniâ*, M. 1909 ; *Lekcii po istorii filosofii prava. Učeniâ novogo vremeni XVI-XVIII i XIX vv.*, M., 1912 ; *Ob obĉestvennom ideale*, M., 1991.

Études : Zenkovsky B., *Histoire…*, IV, Chap. IV, 7 ; *Sociologičeskaâ mysl' v Rossii. Očerki istorii nemarksistkoj sociologii poslednej treti XIX-načala XX veka*, L., 1978 ; Savel'ev V. A.,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

« Teoriâ vozroždennogo prava v učenii P. I. Novgorodceva », in : *Voprosy gosudarstva i prava v obĉestvennoj mysli Rossii XVI-XIX vv*., M., 1979 ; Polâkov A.V., « K kritike metodologičeskih osnov školy "vozroždennogo estestvennogo prava" v Rossii (P.I. Novgorodcev) », in : *Vestnik Leningradskogo un-ta*, Ser. 6, Livr. 2., 1986 ; Isaev I. A., *Politiko-pravovaâ utopiâ v Rossii (konec XIX-načalo XX v.)*, M., 1991.

V. N. Joukov / P. Caussat

NOVIKOV Nikolaï (1744, Tikhvinskoïé, gouvernorat de M.-1818, même lieu) – philosophe, homme des Lumières*, journaliste, éditeur. Issu d'une famille noble, il fit ses études à l'Univ. de M. et servit dans la garde. Il fut l'un des membres de la Commission de rédaction du projet de nouveau code des lois, créé par Catherine II*. À partir de 1769, il édite les revues satiriques *Le Faux bourdon* [Truten'], *Le Babillard* [Pustomelâ], *Le Peintre* [Živopisec], *La Bourse* [Košelëk], dont il est en même temps le rédacteur et dans lesquelles il polémique avec la revue de Catherine II *Le Bric-à-Brac.* [Vsâkaâ vsâčina]. En 1775, Novikov adhère à la franc-maçonnerie*. Le soutien de la loge d'Astrée lui permet d'obtenir en 1779 pour une durée de dix ans la gérance de l'imprimerie de l'Univ. de M. De 1777 à 1780, il édite *La Lumière du matin* [Utrennij svet], revue à contenu philosophico-littéraire où il expose ses conceptions philosophiques. Il publie également *L'Édition mensuelle moscovite* [Moskovskoe ežemesâčnoe izdanie] (1781), le *Supplément aux nouvelles de M.* [Pribavlenie k Moskovskim Vedomostâm] (1783-1784). N. a pour collaborateurs Karamzine*, A. Soumarokov, Fonvizine*, Émine*, etc. L'activité éditoriale de N. fut exceptionnellement vaste et Kiréievski* a pu écrire : « N. a éveillé chez nous l'amour des sciences et le désir de lire » (*Critique et esthétique* [Kritika i èstetika], M., 1979, p. 57). N. a publié un *Essai de dictionnaire historique des écrivains russes* [Opyt istoričeskogo slovarâ o russkih pisatelâh] (1772), la *Bibliothèque russe ancienne* [Drevnââ rossijskaâ vivliofika] (collection de documents historiques en plusieurs volumes), les œuvres de Kantemir*, Féofan Prokopovitch*, Soumarokov, Khéraskov, J. Böhme, Voltaire, Locke, Lessing, Pascal. Entre 1779 et 1792, 891 ouvrages, soit près du tiers de l'ensemble des livres publiés en Russie, sont édités par N. Il apparaît comme le créateur d'un enseignement anthropologico-moral au centre duquel se trouve une conception originale de la vertu et de la dignité morale de l'homme. Il défendait l'idée, propre à la philosophie des Lumières, d'une valeur de l'homme déterminée non pas par « la richesse et le rang social », mais par les qualités propres à l'individu et par son dévouement au bien commun. Définissant l'homme comme « le but de toute chose sur terre », il soulignait la « noble fierté », inhérente à l'être humain, qui découle de la raison, « source de perfection », opposée à l'ignorance comme « source de toutes les erreurs ». N. soulignait également la nécessité, pour l'homme, de prendre conscience de la hiérarchie universelle, au sommet de laquelle se trouve Dieu comme « Être suprême ». L'hymne à l'homme et à la nature humaine devient chez N. une apologie du « véritable enseignement moral », dont le but est le mouvement de « l'instruction de la raison » vers la sagesse, puis la vertu, qui conduit à la « félicité céleste ». « L'enseignement moral élevé », qui, pour N., coïncide avec la conception chrétienne de la morale, est compris comme l'aboutissement de tous les efforts entrepris dans le domaine de la connaissance de soi par les plus grands esprits de l'humanité, de Socrate, Platon, Épicure, Zénon à Bacon et Grotius, Wolff et Pascal. N. tenait la philosophie de ce dernier en particulièrement haute estime, retenant notamment les idées du penseur français sur le cœur comme point de concentration moral et source de vertu. À la suite de Pascal, N. développe l'idée

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

originale de « l'éducation » du cœur comme moyen de se purifier du mal et d'atteindre le « royaume spirituel suprême ». De cette idée relève également sa conception de la connaissance authentique comme processus de purification morale du cœur et de la connaissance fausse comme connaissance « pervertie ». Il rappelle de ce point de vue les idées de Skovoroda*, puis de Iourkiévitch*, et d'autres philosophes russes (cf. Cœur* – métaphysique du). Par un *oukase* du 1.08.1792, Catherine II fit incarcérer N. à la forteresse de Schlüsselbourg, d'où il ne sortit qu'en 1796, après la mort de l'impératrice. On l'accusa d'avoir comploté « pour attirer une personne dans l'ordre [maçonnique] », la personne en question étant l'héritier du trône, Paul Pétrovitch. L'accusation de complot politique ne reposait sur aucun fait avéré. En réalité, N. fut condamné comme adversaire et critique de l'absolutisme. Le métropolite Platon* (Levchine), à qui Catherine II avait confié la tâche de mettre à l'épreuve la loyauté de N. « envers notre loi », répondit à l'impératrice dans son rapport de janvier 1786 : « Je prie notre Dieu dans Sa grande bonté pour que non seulement parmi les brebis qui m'ont été confiées par Lui et par Toi, très miséricordieuse Souveraine, mais aussi dans toute la chrétienté, il y ait des chrétiens comme Novikov ». L'importance, pour le développement de la philosophie russe, de N. comme penseur des Lumières et comme éditeur a été soulignée par les grands historiens de la philosophie, ainsi que par de nombreux penseurs russes, de Biélinski* et Herzen* à Frank* et Berdiaev*.

Œuvres : *Izbr. pedagogičeskie soč.*, M., 1959 ; *Izbr. soč.*, M., 1951.

Études : Bilevič N., *N. I. Novikov*, M., 1848 ; Nezelenov A. I., *N. I. Novikov, izdatel' žurnalov 1769-1785 gg.*, SPb., 1875 ; Longinov M. N., *Novikov i moskovskie martinisty*, M., 1867 ; Vernadskij G. V., *N. I. Novikov*, Pg., 1918 ; Makogonenko G. P., *Nikolaj Novikov i russkoe prosveĉenie XVIII veka*, M.-L., 1952 ; Zapadov A. V., *Novikov, M.*, 1968 ; Škurinov P. S., *Filsofiâ Rossii XVIII veka*, M., 1992, p. 202-220 ; Monnier A., *Un publiciste frondeur sous Catherine II, Nicolas Novikov*, P., 1981.

E. V. Gorbatcheva / Trad. St. Viellard

NOVITSKI Oreste (1806, Novgorod-Volynskij-1884, Kiev) – philosophe, psychologue, historien de la philosophie. Représentant de l'école kiévienne du théisme philosophique. Après des études au séminaire de Volhynie (1827) et à l'Acad. de théologie de Kiev (1831), il enseigne la philosophie au séminaire de Poltava, puis à l'Acad., étant en même temps le premier enseignant de philosophie à l'Univ. de Kiev nouvellement ouverte (1834-1835). Professeur ordinaire** de philosophie, il est à plusieurs reprises doyen de ce département (1835-1850). Il fait des cours de logique, de psychologie expérimentale, de philosophie morale, d'histoire des systèmes philosophiques. Après la fermeture des départements de philosophie dans les univ. (Cf. Universités*), il assume la fonction de censeur (en 1863 il est président du Comité de censure de Kiev, après sa suppression il dirige la « censure étrangère » à Kiev). Son maître fut Skvortsov**. Dans ses cours, il s'appuyait essentiellement sur le système du philosophe allemand W. Krug, ainsi que sur l'enseignement du logicien suisse F. Fischer. Il prenait également en compte les acquis de V. Cousin, G. Ritter, K. Windischmann, F. Kreutzer. Il subit l'influence profonde de la philosophie classique allemande (Fichte, Schelling, Hegel) et de la « philosophie du sentiment et de la foi » de Jacobi. Néanmoins, son travail ne se réduit pas à un simple éclectisme, il a ses sujets et ses orientations spécifiques. Le contenu de la philosophie est immédiatement accessible au sujet de la connaissance, car dans « la conscience à son développement initial », est posé (ou plutôt auto-posé) un esprit se connaissant lui-même (le moi), borné par un monde extérieur lui-même

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

« déterminé » par ce même esprit (le non moi), et tourné vers l'Être illimité (Dieu). C'est pourquoi la philosophie elle aussi aspire au permanent, à l'éternel, auquel ne donne accès ni la connaissance sensible ni l'activité formelle, logique, de l'entendement, « source de division », mais seule la raison. Cette dernière est la faculté que possède l'âme de contempler et comprendre les objets du monde suprasensible, cet œil de l'esprit, principe d'une expérience particulière, spirituelle. Les produits de cette contemplation sont les idées, indépendantes des facultés cognitives inférieures, mais non pas « innées » – plutôt suscitées par le contact de l'esprit avec le monde surnaturel. Les principales idées de la raison sont celles du vrai, du bien et du beau (elles correspondent à ce qui, dans le monde de l'esprit, est ; et à ce qui, dans le monde des phénomènes doit être et peut être car il est « en relation » avec l'ordre supérieur des choses). Bien que les idées soient la conquête de la raison toute entière, elles se découvrent suivant différentes étapes – le cœur*, la fantaisie, le raisonnement –, puis, prenant une « existence objective » dans la science, la loi et l'art, se réalisent dans la vie de l'individu et le développement de la civilisation. Reconnaissant à la suite de Hegel que « la contradiction et la lutte » constituent l'essence de la conscience même et que l'histoire de la philosophie représente un processus logique et cohérent de réalisation progressive d'une synthèse de la pensée universelle, N. interprète néanmoins ce processus lui-même dans un esprit très différent de Hegel. Le but que doit se donner l'historien de la philosophie est d'observer son développement « en lien permanent avec le mouvement des concepts religieux ». Ces deux domaines de l'esprit sont dans une relation d'action et d'influence réciproques : la religion, passant de ses stades inférieurs aux plus élevés, stimule le mouvement de la pensée philosophique, qui contribue à faire évoluer la religion (les deux sphères sont à examiner dans une unité dialectique « sans confusion ni séparation »). Cette doctrine de N. a été critiquée par les matérialistes (Tchernychevski*), avec lesquels il a polémiqué. En même temps il a cherché à laver la philosophie des soupçons dont elle était victime de la part des autorités « conservatrices » quant à son « loyalisme » social et religieux.

Œuvres : *Duhoborcy, ih istoriâ i veroučenie*, Kiev, 1832 (2e éd. 1882) ; *Ob uprëkah, delaemyh filosofii v teoretičeskom i praktičeskom otnošeniâh, ih sile i važnosti*, Kiev, 1838 ; *Rukovodstvo k opytnoj psikhologii*, Kiev, 1840 ; *Kratkoe rukovodstvo po logike s predvaritel'nym očerkom psikhologii*, Kiev, 1844 (3e éd., 1848) ; « O razume kak vysšej poznavatel'noj sposobnosti », in : *Žurnal ministerstva narodnogo prosveĉeniâ*, 1840, XXVII ; « Očerk indijskoj filosofii », *Ibid*., 1844, XLI, N° 3, XLIII N° 8, 1846, LII, N° 10 ; *Postepennoe razvitie drevnih filosofskih učenij v svâzi s razvitiem âzyčeskih verovanij*, I-IV, Kiev, 1860-1861 (2e éd. 1882)

Études : Špet G. G., *Očerk razvitiâ russkoj filosofii*, in : *Soč*., M., 1989, p. 204-214 ; Anan'ev B. G., *Očerki istorii russkoj psikhologii XVIII i XIX vekov*, M., 1947, p. 69 ; Abramov A. I., « Černyševskij v bor'be s religiozno-idealističeskoj filosofiej P. D. Ûrkeviča i Or. Novickogo », in : *Diskussionnye problemy issledovaniâ naslediâ N. G. Černyševskogo*, M., 1984.

A. I. Abramov / Trad. F. Lesourd

NOVOSSÉLOV Mikhaïl (1864-1938) – penseur religieux. Diplômé de la faculté de lettres et histoire de l'Univ. de M. Durant ses années de jeunesse, il fut un adepte fervent de Tolstoï* et son disciple préféré. Sous son influence, il passe un moment à enseigner dans une école de village. En 1888 il fonde l'une des premières communautés fondées sur les principes du tolstoïsme, où l'on se consacrait aux travaux agricoles. Elle dura presque deux ans. Vers 1892, il retourne définitivement à l'orthodoxie, et quelque temps plus tard il prendra position contre Tolstoï dans son livre *Le chemin oublié*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

de l'expérience qui mène vers la connaissance de Dieu [Zabytyj put' opytnogo bogopoznaniâ] (Vychni Volotchok, 1902), et *Qui était Léon Tolstoï aux yeux de Vladimir Soloviov ?* [Za kogo počital L'va Tolstogo Vladimir Solov'ev ?] (M., 1913), ainsi que dans sa « Lettre ouverte au comte L. N. Tolstoï à propos de sa réponse au décret du Très-Saint-Synode » [Otkrytoe pis'mo grafu L. N. Tolstomu po povodu ego otveta na postanovlenie Svâtejšego Sinoda] (1902). « Celui que vous voulez servir n'est pas Celui que connaît et confesse la chrétienté toute entière depuis l'orthodoxe et le catholique jusqu'au luthérien, au stundiste ou au disciple de Pachkov, non plus que Son Père (le Seigneur), mais on ne sait quel principe inconnu, impersonnel, si étranger à l'âme humaine qu'elle ne peut l'invoquer ni dans les moments d'affliction, ni dans les moments de joie » (*Op. cit.*, p. 6). N. se rapprocha de Jean de Cronstadt et des *starets*** d'Optino*. Lors des réunions de la Société de philosophie religieuse* en 1901-1903 à SPb., il adopta des positions qui sont strictement celles de l'Église officielle. L'œuvre de sa vie fut la publication d'une *Bibliothèque de philosophie religieuse* [Religioznofilosofskaâ biblioteka] (1902-1917), qui se donna pour but d'instruire la société russe, particulièrement les jeunes, dans le domaine des questions religieuses. Peu à peu il devint le centre d'un petit groupe de gens qui reçut le nom de « Cercle des zélateurs de la culture chrétienne » [Kružok iĉuĉih hristianskogo prosveĉeniâ]**. Les membres de ce cercle avaient l'ambition de créer une école spirituelle d'orientation ascétique fondée sur les préceptes des Pères de l'Église, qui d'une certaine manière se trouva en opposition avec le pouvoir synodal, force bureaucratique, hostile à l'esprit de la *sobornost** [conciliarité] ecclésiale vivante. Cette opposition venait également du soutien apporté par N. aux onomatodoxes*, dont il édita les œuvres (Antoni* (Boulatovitch), Florenski*, Ern*). La façon dont le Synode résolut le débat sur le Nom Divin fut qualifiée par lui de « papisme » (*Le papisme dans l'Église orthodoxe* [Papizm v pravoslavnoj cerkvi], M., 1913) ; les « contempteurs du Nom », à ses yeux, faisaient une grave entorse à l'orthodoxie ; il estimait que la révolution et tout ce qui la suivit était un châtiment pour avoir refusé de vénérer dignement le nom de Dieu, pour l'avoir blasphémé, pour s'être écarté de la foi du Christ. Après la révolution, le cercle dirigé par N. prit l'initiative de cours de théologie, qui furent prononcés dans son appartement même, d'avril à juin 1918. Le cours fait par N. s'intitulait « Les Pères, leur vie et leurs écrits ». De 1922 à 1927, N. écrivit ses « Lettres aux amis » [Pis'ma k druz'âm] (il s'en est conservé 20). Elles n'avaient pas de destinataire concret, elles étaient adressées à ses frères en pensée. Il y attaquait les fidèles de « l'Église Vivante »**, qu'il appelait « bolcheviks en religion ». N. rejetait la nécessité d'une autorité extérieure imposée à tous pour ce qui touchait à la foi et à la conscience : « Ce n'est pas un homme en particulier qui est infaillible (le pape), et même pas le Concile (qui peut être rejeté par l'Église). C'est l'Église elle-même qui est infaillible, dans la *sobornost* qui est la sienne – union d'amour mutuel sur lequel est fondée la connaissance des Vérités du Christ. Et pour l'Église ce sont pas les Conciles par eux-mêmes qui ont de l'importance, mais la *sobornost* comme identité des témoignages qui s'y expriment avec la foi du corps de l'Église tout entier ». Selon N., les mystères jouent un rôle immense dans la connaissance de Dieu, avec les textes de l'Évangile et de Pères. À partir de 1921, N. passe dans l'illégalité : il reçoit secrètement la tonsure monastique sous le nom de Marc. En 1923, au monastère Saint-Daniel il est intronisé évêque Serguievski et dès lors s'engage pleinement dans la vie de l'Église « des catacombes ». La même année, il est arrêté une première fois, puis une deuxième fois en 1928, et exécuté dix ans plus tard.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Œuvres : *Policejsko-vračebnyj protokol i hristianskie dobrodeteli*, SPb., 1904 ; *V tihoj pristani* (Posvâĉaetsâ bratii Zosimovoj pustyni), 2e éd., Serg. Posad, 1911 ; *Grigorij Rasputin i mističeskoe rasputstvo*, M., 1912 ; Pis'ma M. A. Novoselova k L. N. Tolstomu, publ. E. S. Poliĉuka, in : *Minuvšee*, M.-SPb., 1994 ; *Pis'ma k druzâm*, publ. E. S. Poliĉuka, M., 1994 ; *Perepiska svâĉennika Pavla Aleksandroviča Florenskogo i Mihaila Aleksandroviča Novoselova*, Tomsk, 1998.

Études : N. M. S., « Čestvovanie M. A. Novoselova », in : *Moskovskie vedomosti*, 1912, 9 (12) XI ; Pis'mo V. A. Koževnikova k V. V. Rozanovu ot 10 noâbrâ 1915, in : *Voprosy filosofii*, 1991, N° 6 ; Bulgakov S. N., *U sten Hersonisa*, SPb., 1993.

S. M. Polovinkine / Trad. F. Lesourd

OBJECTIVATION [ob"ektivaciâ] – un des concepts centraux de la philosophie de Berdiaev*, dans lequel se lit la variante existentielle du problème de l'aliénation. L'O. traduit une attitude fondamentale du « moi » existentiel (de l'esprit), quand il se déprend de lui-même et s'abandonne au dehors (extériorisation). « L'objectivation désigne le fait que l'homme se trouve rejeté au dehors, l'extériorisation, la soumission aux conditions de l'espace, du temps, de la causalité, de la rationalisation. À l'inverse, dans la profondeur existentielle, l'homme se trouve en communion avec le monde de l'esprit et avec le cosmos tout entier » (*Royaume de Dieu et royaume de César* [Carstvo Duha i carstvo Kesarâ], M., 1995, p. 194). Autre attitude fondamentale de l'esprit, opposée à l'O. : l'acte créateur ou l'auto-approfondissement de l'esprit (intériorisation). Bien que l'idée d'O. pénètre toute l'œuvre de Berdiaev, c'est à ce problème qu'est spécialement consacré l'ouvrage qui a pour titre *Essai de métaphysique eschatologique. Création et objectivation* [Opyt eshatologičeskoj metafiziki. Tvorčestvo i ob"ektivaciâ] (1947). L'O. au sens métaphysique signifie l'aliénation de la nature humaine véritable par suite de sa soumission au péché originel. Sur le plan gnoséologique, l'O. signifie l'effet produit par le monde inauthentique des phénomènes qui correspond au monde kantien des « choses pour nous », où les produits de l'activité spirituelle de l'homme revêtent les formes de l'espace et du temps, entrent dans la sphère des relations de cause à effet et des lois de la logique formelle. L'O. représente ainsi, non le dévoilement, la manifestation de l'esprit, mais, tout au contraire, son occultation, son appauvrissement, l'expression sous une forme atrophiée des contraintes qu'il subit. Il en résulte un être humain clivé : si, en tant que *personne*, il demeure dans la profondeur de son être investi par le « moi » existentiel, image et ressemblance de Dieu, il se trouve, en tant qu'individu, englué dans le monde de la nécessité naturelle et sociale. La pensée de Berdiaev fait ici écho aux pensées des existentialistes occidentaux sur la situation tragique de l'homme dans un monde insensible, indifférent à son existence (cf. le monde du On « das Man » chez Heidegger, un monde qui provoque « la nausée », chez Sartre, etc.). Berdiaev souligne lui-même son affinité avec ces idées : « Quand les existentialistes comme Heidegger, Sartre et d'autres parlent de la déréliction de l'homme (*Dasein*, être-là) jeté dans le monde et de son existence en proie à ce monde, ils parlent de l'objectivation qui expose l'homme à un destin sans issue, déchu des régions les plus profondes de la réalité » (*Ibid.*, p. 292). Au titre des traits fondamentaux de l'O., Berdiaev compte, outre l'extériorisation [ovnešnevlenie], « la temporalisation », la rationalisation, la symbolisation, la socialisation. Par « temporalisation » il faut entendre la dislocation du temps existentiel (le temps du destin intérieur de l'homme) et la formation des temps relevant du plan cosmique et du plan historique qui correspondent aux deux formes principales de l'O. : le monde de la nature et le monde de l'histoire. La rationalisation représente la transformation des produits de la pensée abstraite en réalités compactes qui révèlent une

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

des sources de la servitude humaine. Ce qui nous renvoie d'entrée de jeu aux concepts généraux (universels), parmi lesquels c'est la notion d'être qui suscite la plus vive critique de la part de Berdiaev. Dans la foulée de cette critique, Berdiaev en vient à dénier toute légitimité à la tradition ontologique en philosophie et à opposer à l'ontologie* la pneumatologie entendue comme vision du monde fondée sur l'expérience spirituelle. Par symbolisation on entendra que l'univers de l'O. est dépourvu d'existence autonome et se réduit à la réfraction, ou « projection », de l'esprit. Quant à la socialisation, elle signifie la perte d'une authentique relation entre les sujets existentiels et l'aménagement des rapports sociaux (« communication » superficielle en lieu et place de « l'échange » existentiel). La socialisation entretient un lien étroit avec le problème de la connaissance dans un monde soumis à l'O. dans la mesure où la connaissance dépend de la forme du rapport établi entre les hommes et du degré de leur communauté spirituelle. L'universalité de l'obligation logique a, aux yeux de Berdiaev, une nature sociale et elle a partie liée à la nécessité d'instituer des relations contraignantes dans un monde éclaté. À la différence de Chestov*, Berdiaev souligne que ce n'est pas la connaissance rationnelle qui est la cause de la déchéance du monde, c'est, à l'inverse, la déchéance du monde qui entraîne à sa suite la connaissance rationnelle. « Le mal infligé par l'objectivation, c'est-à-dire… par l'aliénation, par la dépersonnalisation, ne met pas en cause la science et n'est pas engendré par elle. La science « objective » n'est pas seulement nécessaire à l'homme, elle reflète le *logos* dans le monde déchu » (*Connaissance de soi. Essai d'autobiographie philosophique* [Samopoznanie. Opyt filosofskoj avtobiografii], M., 1991, p. 296). La victoire sur l'O. est associée par Berdiaev non pas tant à la question du salut qu'à l'acte créateur entendu comme « le dévoilement de l'amour surabondant de l'homme pour Dieu, comme sa réponse à l'appel de Dieu, à l'attente de Dieu ». Le tragique de l'acte créateur dans le monde de l'O. provient du désaccord entre les résultats obtenus et le projet originaire d'où ils sont issus. S'orientant en son être foncier vers la réalisation d'une vie nouvelle, transfigurée, il crée les œuvres de la culture, qui se révèle comme une des formes de l'O. et n'accède au monde spirituel qu'au moyen de symboles. Dans la philosophie russe le thème du conflit entre la vie et l'acte créateur a trouvé chez Stépoune* un développement très proche de celui de Berdiaev. Le caractère tragique de l'acte créateur dans le monde de l'O. devient le problème du sens de l'histoire, comprise par Berdiaev comme la fin de l'être objectif et l'irruption du Royaume de Dieu. La victoire sur l'O. sera accomplie, pour lui, grâce aux efforts conjoints de l'homme et de Dieu unis dans un processus divino-humain, aussi longtemps toutefois que subsisteront sa puissance créatrice et l'espérance eschatologique.

Œuvres : *Filosofiâ svobody*, M., 1911 ; *Smysl tvorčestva. Opyt opravdaniâ čeloveka*, M., 1916 ; *Â i mir ob'ektov. Opyt filosofii odinočestva i obĉenia*, P., 1934 ; *Duh i real'nost'. Osnovy bogočelovečeskoj duhovnosti*, P., 1937 ; *O rabstve i svobode čeloveka. Opyt personalističeskoj filosofii*, P., 1939 ; *Opyt eshatologičeskoj metafiziki. Tvorčestvo i* ob"ektivaciâ, P., 1947 ; *Èkzistencial'naâ dialektika božestvennogo i čelovečeskogo*, P., 1952 ; *Carstvo Duha i carstvo Kesarâ*, M., 1995.

Études : Ermičev A. A., *Tri svobody Nikolaâ Berdâeva*, M., 1990 ; Levickij S. A., « Berdâev : prorok ili eretik ? », in : *N. A. Berdâev. Pro et contra. Antologiâ*, SPb., 1994, l. 1 ; Stepun F.A., « Učenie Nikolaâ Berdâeva o poznanii », *Ibid.* ; Gajdenko P. P., *Vladimir Solov'ev i filosofiâ Serebrânogo veka*, M., 2001, p. 301-322 ; *Istoriâ russkoj filosofii*, réd. M. A. Maslin, M., 2007, p. 435-447 ; Rössler R., *Das Weltbild Nicolaj Berdjajews. Existenz und Objectivation*, Göttingen, 1956.

Iou. Iou. Tcherny / Trad. P. Caussat

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

OBJET DU SAVOIR (L'). Sur les fondements et les limites du savoir abstrait [*Predmet znaniâ – Ob osnovah i predelah otvlečennogo znaniâ*] – ouvrage de Frank*, paru en 1915, consacré au problème de la théorie de la connaissance*. Dans cet ouvrage, l'auteur a condensé les propositions épistémologiques significatives de la pensée russe (conception du « savoir vivant » (cf. Khomiakov*), critique du positivisme*, idée d'intuitionnisme*, etc.) et cherché simultanément à fonder l'épistémologie sur la métaphysique de l'unitotalité*. La théorie du savoir doit, selon Frank, avoir pour objet toute la variété de l'expérience humaine, tout ce qui est donné, sous quelque forme que ce soit, tout ce qui s'offre ou se révèle dans l'expérience. Il ne s'agit pas seulement du monde matériel, externe, dont l'action réciproque qu'il entretient avec les organes des sens aboutit à la construction d'un savoir objectal ou abstrait qui, au moyen de représentations et de concepts distincts et dotés d'une signification générale, reproduit l'objet à connaître en le réduisant à un contenu offert de manière passive, extérieur au sujet, dépourvu de valeur signifiante et de sens proprement internes. L'être objectal n'est que la couche la plus superficielle de l'être, celle qui se donne immédiatement au regard. Il recèle également d'autres strates bien plus profondes, que Frank réunit sous la dénomination générale de réalité spirituelle ou de réalité tout court. Son contenu et ses manifestations nous paraissent tout à la fois situés à une distance infinie de nous et très proches de nous. Les traits propres à ce type d'être mettent en œuvre un autre type de rapport cognitif qui se manifeste dans une variété de sphères : perception esthétique du réel donné, communication interpersonnelle, conscience morale, expérience religieuse, etc. Dans la connaissance de la réalité spirituelle, l'activité transfiguratrice du sujet s'ajoint à celle par laquelle l'objet à connaître se révèle de lui-même, et plus s'élève le statut ontologique de ce dernier, plus le degré de réussite obtenu par l'activité cognitive dépend de l'« assentiment » de l'objet à se découvrir lui-même. Dès le niveau de la nature inerte, le sentiment d'harmonie et de beauté répugne à s'exprimer sous la contrainte : c'est la nature elle-même qui peut seule nous faire don de ces sentiments, à condition que nous soyons disposés à accueillir ce don. C'est encore plus vrai quand il s'agit de la nature vivante, et tout spécialement de l'être humain : nous ne pouvons ici qu'attendre patiemment qu'autrui se révèle à nous ; on n'y parvient qu'au prix d'une certaine compréhension mutuelle, d'une entente avec lui. Au phénomène épistémologique de ce genre qui vaut comme prémisse de la connaissance de la réalité, Frank applique la dénomination d'acte de révélation. La révélation a lieu partout où un étant, de par sa propre activité, en vertu pour ainsi dire de sa propre initiative, se révèle à un autre étant au moyen de l'action qu'il exerce sur lui. L'exemple le plus simple nous en est fourni par la perception esthétique. L'objet perçu sur le mode esthétique cesse de faire partie d'un monde glacé, indifférent, nous ressentons son affinité avec notre être intérieur, nous entrons, en quelque sorte, en contact avec un être qui nous est proche. Comme dans tout dialogue digne de ce nom, nous avons à reconnaître l'autonomie de l'« objet » auquel nous avons affaire, son altérité irrévocable et inaltérable, nous ne pouvons statuer de par notre libre arbitre sur le sens ontologique de cet « autre » ni sur le sens de la rencontre que nous faisons avec lui. Nous avons à percevoir le participant du dialogue comme une personne, i. e. comme un être doté d'un statut ontologique qui n'est pas moins profond que nous-même. Dans la connaissance de la réalité spirituelle, l'objet soumis à investigation a un statut qui le rend intérieur au sujet et, par suite, les moyens d'investigation eux-mêmes ne peuvent pas davantage

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

lui être extérieurs. D'où il résulte qu'en fin de compte l'homme lui-même se manifeste de part en part comme « instrument ontologique », comme moyen de connaissance. C'est à cette seule condition qu'il peut dégager en lui un espace propre à la révélation d'autrui. C'est seulement au prix de sa propre conversion que l'homme acquiert une expérience nouvelle. Dans la connaissance objectale et dans la connaissance spirituelle, on a affaire par principe à des structures différentes de l'être humain. Dans la connaissance objectale, l'homme intervient en tant qu'intellect pur. Dans la connaissance de la réalité, au contraire, « l'intellect n'est que la force vive à l'œuvre auprès du cœur ». L'homme se produit alors en tant que personne, i. e. en tant que contractant et rassemblant l'ensemble de ses forces et de ses facultés au service de son expérience vivante intégrale. La personne et ses actes sont, d'une part, irréductibles au contexte extérieur du « monde », mais, de l'autre, elles sont absolument irremplaçables en ce monde. Aussi l'acte cognitif s'inscrit-il dans la sphère de la responsabilité personnelle. Ce sont là autant de propriétés qui dotent le monde du savoir spirituel de possibilités et de dignités bien plus grandes que le savoir objectal. Celui-ci ne peut rendre compte des questions qui ont la plus grande importance pour l'être humain, car ce qui importe le plus dans le monde – ma personne humaine, la personne des autres et la réalité personnelle de Dieu – échappe à toute objectivation comme à toute codification extérieure à l'ordre humain. Le processus et le moyen requis pour appréhender les réalités spirituelles demeurent fondamentalement, pour Frank, non pas la rationalité, mais la foi religieuse, ce qui n'interdit pas que la foi elle-même fasse appel moins à la théologie qu'à l'épistémologie, à une compréhension où la foi est entendue comme mode singulier d'un savoir pleinement recevable. Dans *L'o. du s.*, on a une première esquisse d'une compréhension de ce genre ; elle reçoit une élaboration bien plus poussée et approfondie dans les ouvrages ultérieurs : *L'inconcevable** [Nepostižimoe] (1939) et *Dieu avec nous. Trois méditations* [S nami Bog. Tri razmyšleniâ] (1964). La rationalité demeure, pour Frank, un moment essentiel et nécessaire tout à la fois de l'être, de la connaissance et de la pratique ordinaire de la vie. Aussi une conception du monde qui prend appui sur elle pour fonder une compréhension strictement rationnelle du monde est-elle pleinement justifiée et pertinente du point de vue de l'homme préoccupé de religion. Ce qui est inadéquat et fallacieux, c'est moins cette attitude prise en elle-même que ses prétentions à exercer un magistère absolu et exhaustif dans l'ordre de la connaissance. Alors que, principe constitutif essentiel de la connaissance objectale qui se donne pour tâche l'investigation du monde naturel, la rationalité doit nécessairement et naturellement être complétée par la connaissance spirituelle. À ce niveau, il apparaît clairement que la connaissance, tout autant que l'être dans la profondeur de ses fondements, forment une unité de rationnel et d'irrationnel. C'est pourquoi, pour une vue juste de leur nature, foi et rationalité sont bien loin de n'entretenir que des rapports d'exclusion et de conflit, elles s'enrichissent et se complètent mutuellement. *L'o. du s.* a été traduit (traduction condensée) en français, sous le titre : *La connaissance et l'être* (P., Aubier, 1937).

Œuvre : *Premet znaniâ*, Pg., 1915.

Études : Zenkovsky B., *Histoire…*, IV, Chap. V, 7-9 ; Losskij N. O., « Teoriâ znaniâ S. L. Franka », in : *S. L. Frank. Sb. pamiati S. L. Franka*, München, 1954 ; Kuraev A. V., Kuraev V. I., « Religioznaâ vera i racional'nost'. Gnoseologičeskij aspekt », in : Ist*oričeskie tipy racional'nosti*, M. 1995, p. 72-96.

V. I. Kouraïev / P. Caussat

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

OCCIDENTALISME [Zapadničestvo] – courant d'idées de la première moitié du XIXe s. L'O. et le slavophilisme* (traditionnellement et schématiquement ramenés à une opposition diamétrale) représentent en réalité un seul et même phénomène dans l'histoire culturelle de la Russie ; ils ont les mêmes sources communes et il est impossible de donner une image de leur genèse en traçant entre eux une ligne de démarcation rigoureuse. Il est aussi impossible de présenter le slavophilisme sans l'O. que l'O. sans le slavophilisme. Ce phénomène est caractéristique de la Russie et d'elle seule : il n'a d'analogue nulle part. Dans le contexte intellectuel des années 1830-1840 pratiquement toute la vie pensante, tout ce qui pouvait encore penser et avoir son opinion propre, était concentré dans des cercles** étroits, des salons. Parmi les cercles les plus célèbres de cette époque, on peut mentionner ceux de Stankévitch* et de Herzen* et, parmi les salons les plus fréquentés, ceux de Madame A. Élaguina et des Sverbéiev. Dans ses mémoires, Tchitchérine* présente les cercles comme « un dernier souffle d'air pour la pensée russe étouffée de toutes parts ». Dans un contexte de discussions et de controverses sans fin, dont le sens authentique ne pouvait être exposé à un large public (exception faite des *Lettres philosophiques* de Tchaadaïev*), émergeaient des idées absolument neuves, nées de l'intense quête de soi qui habitait les Russes à cette époque. Les questions principales étaient : qui sommes-nous, d'où venons-nous, quel est notre rôle et le destin qui nous est imparti dans l'histoire et quel sera, quel devra être le futur de la Russie ? À cet égard, il convient de relever le rôle de Tchaadaïev. Il put formuler (parfois sous une forme paradoxale) une série de problèmes qui trouvèrent par la suite leur développement dans l'idéologie et de l'O. et du slavophilisme. « Occidentalistes » et « slavophiles », éprouvaient le même sentiment de mécontentement devant le régime en vigueur et tous leurs projets visaient à rechercher les voies qui permettraient de corriger en Russie un état de choses anormal. En ce sens, les uns et les autres étaient en opposition avec la politique de l'autocratie russe. Quant à leurs théories, un examen attentif montre qu'il y avait entre eux plus de convergences que de divergences. Les uns et les autres reconnaissaient le caractère original de l'histoire russe, son irréductibilité à celle de l'Europe occidentale. Face au passé et dans leur perception du présent, ils étaient solidaires. Quant à l'avenir, là, leurs routes divergeaient. On estime communément que le point de divergence majeur entre les deux « partis » était leur évaluation diamétralement opposée des réformes de Pierre le Grand. Mais c'était plutôt superficiel. Les divergences internes se situaient à un niveau beaucoup plus profond : elles concernaient le mode occidental de formation intellectuelle, de science, d'accès à la culture. Les slavophiles voulaient eux aussi favoriser l'instruction et l'accès à la culture (cf. par exemple, l'article de Kiréievski* « Le dix-neuvième siècle » [Devâtnadcatyj vek]), mais ils estimaient nécessaire de chercher dans la science un authentique lien avec la nation sans emprunter les modèles occidentaux. Les occidentalistes rejetaient d'entrée de jeu la possibilité d'une science particulière, nationale ou, pour recourir à la terminologie des slavophiles, d'une « science autochtone » ; finalement les slavophiles eux-mêmes s'avérèrent incapables d'expliquer ce que recouvrait le concept de « caractère national de la science ». De cette controverse sur le caractère national de la science, la discussion passa à l'élaboration d'une *Weltanschauung*. La question était de faire le partage, dans le déroulement de l'histoire, entre ce qui appartient à l'humanité tout entière, et ce qui relève d'un peuple, d'une nation. Tandis que les occidentalistes privilégiaient le principe du pan-humanisme, les slavophiles, eux, étaient enclins à majorer le rôle du facteur populaire,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

national, dans l'histoire. On peut également suivre cette bipolarité dans l'émergence, en milieu slavophile, d'une vision « messianique » de la Russie. Il n'est néanmoins pas vraiment pertinent de démarquer strictement ces deux « camps » (au moins jusqu'à la rupture déclarée de 1844). La seule différence importante globalement était l'attitude face aux traditions spirituelles de l'orthodoxie. Les slavophiles défendaient les principes de la philosophie chrétienne qu'ils comprenaient d'ailleurs de façon assez originale, tandis que les occidentalistes dans leur ensemble s'en tenaient à des vues séculières, rationalistes. Outre l'opposition au système sociopolitique existant, outre la nécessité reconnue d'y introduire des changements sérieux, outre le fait que les uns et les autres étaient profondément influencés par la philosophie allemande, ce qui les rassemblait, en fin de compte, c'étaient les liens de l'amitié. Les discussions des années 1840-1850 en Russie entre occidentalistes et slavophiles sont une expérience historique dont l'écho n'a pas faibli. Sous diverses formes, sous différentes expressions terminologiques, il traverse toutes les décennies suivantes du XIXe s. (la théorie de l'« enracinement »*, les conceptions des libéraux et des radicaux russes) et continue à affleurer au XXe s. En ce qui concerne proprement l'O., on peut en relever un trait remarquable, qu'évoqua Vl. Soloviov* ; les occidentalistes « ne tenaient qu'à ceci : les grandes supériorités ne se donnent pas gratuitement et, quand il ne s'agit pas d'une chose seulement extérieure, mais d'une excellence spirituelle et culturelle, on ne peut l'atteindre que par un labeur culturel intense. Cette démarche interdit de faire l'économie des conditions de base de toute culture humaine, que l'Occident avait déjà élaborées. » Les occidentalistes désiraient effectivement la grandeur de la Russie et l'on pourrait emprunter, pour formuler leur devise dans leur lutte contre les prétentions slavophiles, les mots de Francis Bacon : « Une richesse imaginaire est la cause première de la pauvreté ; se satisfaire du présent empêche de se préoccuper des exigences substantielles de l'avenir ». Cette formule fait allusion au côté « activiste » de la conception occidentaliste. Il faut noter que lorsque l'on compare les positions globales de ceux que nous rangeons parmi les occidentalistes, on peut faire apparaître entre elles des différences caractérisées qui vont parfois jusqu'à des oppositions radicales et cela, sur des questions proprement philosophiques. Dans l'O. à son premier stade, se distinguent un camp « de gauche » – ou radical de gauche – (par exemple Herzen*, Biélinski*, etc.) et ceux que l'on peut nommer occidentalistes « de droite » (par exemple Botkine**, Korsch, etc.). La position médiane, ne se ralliant ni à un côté ni à l'autre, était occupée par Granovski*, qui au contraire les conciliait. Mais lui aussi dut faire un choix : en 1846 survint un conflit, et la rupture avec Herzen. Tout cela témoigne que la tendance occidentaliste, en tant que *Weltanschauung*, renfermait une grande diversité de tendances.

Œuvres : Granovskij T. N., *Lekcii po istorii srednevekov'â*, M., 1986 ; Belinskij V. G., « Rukovodstvo k poznaniû novoj istorii dlâ srednih učebnyh zavedenij, sočinennoe S. Smaragdovym », in : *Poln. sobr. soč.*, M., 1955, VIII ; Annenkov P. V., *Parižskie pis'ma*, M., 1983 ; Annenkov P. V., *Literaturnye vospominaniâ*, M., 1983 ; Botkin V. P., *Literaturnaâ kritika. Publicistika. Pis'ma*, L., 1984 ; Gercen A. I., « O razvitii revolûcionnyh idej v Rossii », in : *Sobr. soč.* v 30 t., M., 1956, VII ; Kavelin K. D., « Vzglâd na ûridičeskij byt drevnej Rossii », in : *Sobr. soč.* v 4 t., SPb., 1897. T. 1 ; Kavelin K. D., « Kratkij vzglâd na russkuû istoriû », *Ibid.* ; Čaadaev P. Â., *Poln. sobr. soč. i izbran. pis'ma* v 2 t., M.,1991 ; Černiševskij N. G., « Sočineniâ T. N. Granovskogo », in : *Poln. sobr. soč.*, M., 1947, III ; Čičerin B. N., *Sobstvennost' i gosudarstvo*, II, M., 1886 ; du même auteur : *Filosofiâ prava*, M., 1900.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ÉTUDES : Volodin A. I., *Gegel' u russkaâ mysl' XIX veka*, M., 1973 ; Suhov A. D., *Russkaâ filosofiâ. Puti razvitiâ*, M., 1989, p. 139-154 ; Levandovskij A. A., *Vremâ Granovskogo, u istokov formirovaniâ russkoj inteligencii*, M., 1990 ; Erygin A. N., *Vostok. Zapad. Rossiâ*, Rostov-na-Donu, 1993 ; Serbinenko V. V., *Istoriâ russkoj filosofii XI-XIX vv. Kurs lekcij*, M., 1993, p. 81-98 ; Zamaleev A. F., *Lekcii po istorii russkoj filosofii*, SPb., 1994. p. 74-96 ; Leontovič V. V., *Istoriâ liberalizma v Rossii, 1762-1914*, M., 1995 ; en franç. : Léontovitch V., *Histoire du libéralisme en Russie*, P., 1998 ; Vucinich A., *The Quest for a General Science of Society, 1861-1917*, Chicago and L., 1976 ; Copleston F., *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev*, Notre Dame, 1986, p. 26-45, 77-100 ; Lampert E., *Russian Thought and Society, 1800-1917*, Keele, 1984 ; Walicki A., *Legal Philosophies of Russian Liberalism*, Notre Dame, 1992.

V. I. Prilenski / Trad. R. Marichal

ODOÏEVSKI Vladimir (1803/1804, M.-1869, SPb.) – philosophe, écrivain, critique littéraire et musical. Il était de sang princier, appartenant à une branche appauvrie de la lignée des Riourikovitchi**. Entre 1816 et 1822, études à la « Pension noble », préparant l'entrée à l'Univ. de M. Ceux qui exercèrent une influence décisive sur sa formation intellectuelle furent les schellingiens Davydov** et M. Pavlov**, professeurs dans cette même univ. Au début des années 1820, il collabore à la revue *Vestnik Evropy*, où furent publiés ses premiers essais littéraires – des nouvelles allégoriques. En 1823 il participe au cercle** esthético-littéraire de S. Raïtch. C'est à cette époque que se précisent ses intérêts philosophiques – la philosophie idéaliste allemande, particulièrement la *naturphilosophie* de Schelling et Oken. Dans ses premiers essais philosophiques (« Les nains du XIXe s. » [Gnomy XIX stoletiâ], « L'étant ou l'existant » [Suĉee ili suĉestvuûĉee], 1823-1825), O, adepte d'un idéalisme objectiviste qui tendait à affirmer le caractère premier de l'Absolu, tenta d'élaborer une théorie dialectique de l'analogie, et reconnut le rôle décisif de l'intuition intellectuelle dans le processus cognitif. À la fin de 1823, O. fonda en compagnie de Vénévitinov* la Société des Amants de la sagesse* [Lûbomudry], qui se donnait pour but l'étude de la philosophie et décida de s'auto-dissoudre après la révolte des décembristes*. Pendant un certain temps encore, les Amis de la sagesse continuèrent à se retrouver dans l'entourage de Pogodine** et sa revue, *Moskovski Vestnik*. C'est au cours des années 20 que s'affirme l'intérêt d'O. pour les sciences de la nature, sans lesquelles d'après lui il est impossible de comprendre la *naturphilosophie*. À cette époque, à vrai dire, il n'avait pas encore de conception philosophique personnelle, se limitant à l'étude attentive et à la vulgarisation de la philosophie allemande classique, essentiellement de Schelling. L'esthétique l'intéressait tout spécialement. Dans l'esprit du romantisme philosophique, il avait pour ambition de créer une théorie universelle de l'art, comme le montre son « Esquisse d'une théorie des beaux-arts, appliquée tout particulièrement à la musique » [Opyt teorii izâĉnyh iskusstv s osobennym primeneniem onoj k muzyke] (1823-1825). Caractéristique de sa pensée est un engouement pour la mystique et le mysticisme (J. Pordage, Saint-Martin, Swedenborg) qui correspondaient bien aux dispositions d'esprit de la société russe à cette époque. Ce qui l'intéressait avant tout, c'étaient les différentes manifestations pratiques du mysticisme. Il avait un intérêt strictement scientifique pour l'alchimie, la magie, les différentes formes prises par l'occultisme et le magnétisme. Le bureau d'O. rappelait un laboratoire de chimie, et lui-même recevait ses hôtes habillé à la manière des astrologues médiévaux. L'intensité de ses intérêts scientifiques est bien perceptible dans des nouvelles comme « La sylphide » [Sil'fida], « La salamandre » [Salamandra], « Le cosmorama » [Kosmorama], « La

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

paysanne d'Orlakh » [Orlahskaâ krest'ânka]. O. partageait les idées des Francs maçons* russes, comme en témoigne tout particulièrement l'une de ses idées favorites, celle du perfectionnement individuel. Ses traductions de Saint-Martin et Pordage sont restées à l'état de brouillons. Il travaillait aussi à son unique roman philosophique, les *Nuits russes* [Russkie noči], qui reflète la quête idéologique de l'intelligentsia* russe à la fin des années 1820-1830. Les questions philosophiques abordées ici sont la relation de l'homme et de la nature, de la nature et de la science, de la Science et des diverses sciences particulières, ainsi que les problèmes des idées innées, de ce qui fait la compréhension et l'expression adéquate de la pensée, etc. C'est un roman qui pose toute une série de questions sans les résoudre, trait caractéristique de toute l'œuvre d'O. L'idéologie et la morale bourgeoise (Smith, Ricardo, Bentham, Malthus) sont ici critiquées d'un point de vue humaniste, comme ne correspondant pas au principe cher à O. : « le bonheur de tous et de chacun ». En conclusion de son roman, O. se disait attaché à l'idée que « l'Orient slave » était investi d'une mission particulière, que la Russie était appelée à sauver l'âme de l'Europe, à revivifier un Occident « obnubilé par les conditions matérielles de la vie matérielle ». Pendant les années 1830, son salon rassemble la fine fleur de la littérature russe. Il est lié à Pouchkine* par des relations d'amitié et par un travail en commun pour l'édition de la revue *Sovremennik* (1836-1837). Dans le silence imposé qui suivit la mort du poète, le seul article nécrologique (« Le soleil de la poésie russe s'est couché » [Solnce russkoj poèzii zakatilos']) est dû à O. Déçu par le mysticisme et la philosophie religieuse – déception encore renforcée par son entrevue avec Schelling en 1842 à Berlin –, O. vécut une rupture dans son évolution philosophique. À la fin des années 40, il en vint à « un regard positif sur la nature », à reconnaître inconditionnellement « l'autorité des faits ». Ces dispositions s'expriment pour la première fois dans ses *Lettres russes* [Russkie pis'ma] (1847), et elles restèrent les siennes, inchangées jusqu'à la fin de sa vie, confortées par une tournure d'esprit rationaliste et de nombreuses années passées à étudier les sciences de la nature. Les conceptions philosophiques d'O. à la fin de sa vie sont marquées par des éléments de positivisme*, de sensualisme, et dans leur ensemble correspondent au réalisme des années 1860. Il tenta de résoudre le problème de l'homme à la lumière du parallélisme psychophysique, adhérant à la théorie de l'organicisme qui envisageait la société et l'homme comme des organismes, analogues par leur organisation aux organismes chimiques ou biologiques. Par là même il transportait mécaniquement les lois de développement propres à la nature sur l'évolution de la société. Ce qui caractérise sa philosophie, c'est son caractère fondamentalement inachevé, fragmentaire, contradictoire. Des centaines de notes éparses, manuscrites, indépendantes de tout système, ont été réunies par lui sous un titre paradoxal, *Choses de la vie* [Žitejskij byt]. Elles représentent une part importante de ses archives. Propager l'instruction était à ses yeux un devoir. Pendant de longues années il fut le rédacteur de la revue *Selskoe obozrenie*, et de 1843 à 1848, assisté de A. Zablotski-Desiatkovski, il édita à des milliers d'exemplaires une série de fascicules intitulés « Lectures villageoises » [Sel'skoe čtenie], qui mettaient à la portée du lecteur moyen les bases du savoir scientifique. La pédagogie et la formation de la personnalité l'intéressaient aussi. Tout en composant des contes pour enfants dont le plus connu est *Le petit bourg dans une tabatière* [Gorodok v tabakerke], il étudiait les problèmes posés par l'éducation des enfants en bas âge. Il fit beaucoup pour l'organisation de bibliothèques. Étant parmi les premiers en Russie à étudier la théorie de la musique, il s'employa à étudier, revivi-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

fier et faire connaître l'art du chant propre à la Russie ancienne. Il était partisan d'une monarchie constitutionnelle et farouche adversaire du servage. Des procès publics, l'égalité de tous devant la loi, l'éducation du peuple – tels étaient ses idéaux sociaux. En 1861, travaillant dans les bureaux moscovites du Sénat, il participa activement à la réforme des tribunaux. En même temps, il s'opposait vigoureusement au nihilisme* propre aux hommes des années soixante. Il a beaucoup impressionné ses contemporains par son savoir encyclopédique et par les mille facettes de son activité inlassable, ainsi que par son sens de l'honneur, son immense bonté et sa modestie. À sa mort, il assumait la fonction de sénateur et occupait le rang de *hofmeister* à la cour. Il est enterré au monastère Donskoï à M. Après lui, qui n'avait pas d'enfants, prit fin la lignée des O. Une partie importante de ses écrits n'a pas encore été publiée à ce jour, elle se trouve au département des manuscrits de la Bibliothèque Nationale Saltykov-Chtchédrine (G.P.B.) et dans les archives de l'Institut de Littérature russe de l'Acad. des sciences (I.R.L.I. R.A.N., Maison Pouchkine), à SPb.

Œuvres : *Russkie noči*, L., 1975 ; *Soč.* v 2 t., M., 1891 ; *Tekuĉaâ hronika i osobye proissèstviâ. Dnevnik V. F. Odoevskogo, 1859-1869*, in : *Literaturnoe nasledstvo*, XXII-XXIV, M., 1935 ; *Russkie èstetičeskie traktaty pervoj treti XIX v.*, M., 1974, II ; *Fiabe variopinte* [Pëstrye skazki] (éd. bilingue italien/russe), réd. Emilia Magnanini, Venise, 1992.

Études : Kamenskij Z. A., *Moskovskij kružok lûbomudrov*, M., 1980 ; Sakulin P. N., *Iz istorii russkogo idealizma. Knâz' V. F. Odoevskij. Myslitel'. Pisatel'*, M., 1913, I, 1-2 ; Mihajlovskaâ N., « V. F. Odoevskij – predstavitel' russkogo prosveĉeniâ », in : *Russkaâ literatura*, 1979, N° 1 Cornwell N., *The life, time and milieu of V. F. Odoevskij. 1804-1869*, Londres, 1986 ; Walicki A., *The Slavophile Controversy. History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought*, Notre Dame, Indiana, 1989.

I. F. Khoudouchina / Trad. F. Lesourd

ONOMATODOXES (Glorificateurs du nom) – courant théologique dans la pensée russe orthodoxe du début du XXe siècle. Il prend racine dans le livre du moine du grand habit** Hilarion *Sur les monts du Caucase. Entretien de deux saints starets sur l'union intérieure avec le Seigneur par la Prière à Jésus Christ, ou l'Occupation spirituelle de deux ermites contemporains* [Na gorah Kavkaza. Beseda dvuh starcev pustynnikov o vnutrennem edinenii s Gospodom naših serdec čerez molitvu Iisus Hristovu, ili Duhovnaâ deâtel'nost' sovremennyh pustynnikov] (1re édition 1908 ; 2e 1910, 3e 1912). Le livre se présente comme la description d'une expérience mystique, l'état particulier du croyant au temps de la prière de Jésus**, caractérisée par l'invocation répétée du nom du Christ. Remontant à la tradition des Pères, à l'hésychasme*, elle est considérée comme un entretien vivant, intime, avec Dieu, présupposant en quelque sorte sa présence. C'est justement de cette co-présence que parle Hilarion : « Dans le Nom divin, Dieu lui-même est présent, de tout son être et avec tous ses attributs infinis ». Bien que le livre d'Hilarion ne revêtît aucun caractère dogmatique et ne fût qu'une tentative pour consigner l'expérience mystique personnelle de l'auteur, elle servit de prétexte au déclenchement d'un conflit théologique que l'on appela dans la suite « Troubles de l'Athos ». La question était la suivante : le nom de Dieu est-il l'être divin ou l'énergie** divine, ou bien n'est-il ni l'un ni l'autre, mais une simple dénomination humaine, tandis que toute divinisation du nom divin est une hérésie idolâtrique. Le partisan de la première thèse et le défenseur de la Glorification du nom était Antoni (Boulatovitch)* moine du grand habit au monastère Saint-Pantéléïmon de l'Athos. Il affirmait que « tout nom de Dieu, de même que toute vérité divinement

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

révélée sont Dieu même, et que Dieu réside en eux de tout son être, puisque son être est inséparable de son action ». La thèse opposée, ou négation du nom, tenue par des hiérarques influents et en particulier par Antoine (Khrapovitski) et Nikon (Rojdestvenski), devint – à quelques réserves près à vrai dire –, la position officielle du Saint-Synode. Le mouvement des O. fut décrété hérétique, ce qui autorisa le bannissement hors du territoire de l'Athos de quelques centaines de moines qui furent disséminés dans divers monastères russes (en vertu du décret du Saint-Synode du 29 août 1913); au plan théologique, le conflit resta suspendu (il est possible que la défaite des O. ait été liée à des menées politiques au sein de la hiérarchie ecclésiastique elle-même). La polémique n'en trouva pas moins un écho profond non seulement dans le monde ecclésiastique, mais dans les milieux cultivés de Russie. Parmi les défenseurs, il y avait Jean de Cronstadt, l'archevêque Théophane (Bystrov), l'évêque Théodore, recteur de l'Acad. de théologie* de M., M. Mourétov et Florenski*, professeurs de la même Acad., les membres du « Cercle des zélateurs de la culture chrétienne » [Kružok iĉuĉih hristianskogo prosveĉeniâ]**, Novossélov*, Samarine*, Boulgakov*, Ern*, plus tard Lossev*. Par lui-même, le problème du nom, de son interprétation comme pur phénomène ou, au contraire, comme porteur d'une certaine énergie essentielle, de son caractère ontologique, était en singulière consonance avec les questionnements de tout le monde culturel de l'époque. Le concept de nom, dans le contexte de la vie intellectuelle du début du XXe s., se trouva aller de pair avec celui de symbole chez V. Ivanov, avec les concepts de phénomène et de sens chez Chpet et les autres husserliens russes. La dispute purement théologique fut le matériau de base pour l'élaboration d'une « philosophie du nom »* proprement dite, dans les travaux de Florenski *Pensée et langue* [Mysl' i âzyk], *Noms* [Imena], et d'autres encore, dans la *Philosophie du nom* [Filosofiâ imeni] de Boulgakov et dans le livre du même titre de Lossev. Dans la *philosophie du nom* élaborée par les penseurs russes, il est traité du caractère magique des noms: celui de Dieu, mais aussi de l'homme, du peuple. On y analyse le lien qui existe entre le nom de l'homme et les événements de sa vie, son essence spirituelle, l'enracinement des noms humains dans les hauts lieux de la nation. C'est ainsi que Florenski, se basant sur les idées traditionnelles de la philosophie russe que sont l'unitotalité*, la divino-humanité*, la *sobornost** a mis en vedette l'idée de parenté spirituelle à l'échelle du monde, (et au niveau de la lignée et de la famille), en proposant une méthode de reconnaissance mutuelle des sujets par cette parenté de l'esprit (cf. Florenski, *À mes enfants* [Detâm moim], M., 1992), anticipant de la sorte la découverte des représentants actuels de la psychologie des profondeurs (Jung et autres). Lossev a écrit « … Dans le mot et lui seul nous communions avec les hommes et avec la nature… Dans le seul nom est conditionnée tout l'infinie profondeur de la nature de la socialité sous toutes ses formes et dans ses manifestations infinies… L'homme pour lequel il n'existe pas de nom, pour lequel le nom est un simple son et non les objets eux-mêmes dans leur sens manifesté, cet homme-là est sourd et muet et il vit dans une réalité sourde et muette. Si le mot n'est pas efficient et si le nom n'est pas réel, s'il n'est pas le facteur même de la réalité, la réalité sociale elle-même, dans toute l'extension de ce mot, n'existe pas; et il ne reste alors que ténèbres et non-sens. Et dans ces ténèbres ne s'ébrouent que des monstres tout aussi ténébreux, insensés et sourds-muets » (*Philosophie du nom*, M., 1927, p. 9).

ÉTUDES: Antonij Bulatovič, *Apologiâ very vo Imâ Božie i Imâ Iisus*, M., 1913; Èrn V. F., Spor ob Imeni Božiem, in: *Hristianskaâ mysl'*, 1917, N° 9; Boulgakov S. N., « Afonskoe delo »,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

in : *Russkaâ mysl'*, 1912, Sentâbr' ; du même auteur, *Filosofiâ imeni*, P., 1953, p. 217-225 ; Florenskij P. A., Imeslavie kak filosofskaâ predposylka, in : *Soč.* v 2 t., M., 1990, II, p. 281-333 ; Losev A. F., Filosofiâ imeni, in : *Iz rannih proizv*, M., 1990, p. 9-192.

A. I. Reznitchenko, N. S. Sémionkine / Trad. R. Marichal

ONTOLOGIE – théorie de l'être en tant qu'être ; section de la philosophie consacrée à l'examen des caractéristiques fondamentales et les plus générales de l'être (de l'étant). L'O. peut être également définie comme la métaphysique de l'être. Les théories ontologiques en Russie prennent leur source dans les systèmes philosophiques de la Grèce antique (Platon, Aristote, néoplatonisme) et de l'Europe occidentale, d'une part, et de l'autre dans les œuvres des Pères de l'Église qui défendent l'idée que par être absolu il faut entendre Dieu, la Trinité supranaturelle créatrice de toutes choses (Père, Fils et Saint-Esprit), activement présente dans le monde sensible et dans l'homme. Depuis le baptême de la *Rous*** et jusqu'au commencement des réformes entreprises par Pierre Ier, l'O. a été dominée par la dogmatique orthodoxe. Chez Nil Sorski* et ses successeurs la mystique orthodoxe a pratiqué la « prière du cœur » qui associait étroitement l'homme aux attributs absolus de l'être, c'est-à-dire aux énergies** Divines concrètes émanant de la Trinité, à la lumière** et à l'amour Divins (cf. Hésychasme*). « …Dieu est le monde, exempt de toute confusion et de toute agitation », selon les termes de Nil Sorski. Pour des penseurs religieux tels que Tikhon Zadonski** et Païssi Vélitchkovski*, une conception non chrétienne de l'être du monde conduit au règne des ténèbres : privée de la lumière du Christ, la raison est « aveugle ». Dans la doctrine de Skovoroda* on note déjà un certain intérêt pour les idées de Platon, de Philon d'Alexandrie, des mystiques allemands. Son O. est, aux yeux de Zenkovski*, marquée par le dualisme, alors que pour Ern* elle est symbolique. « Le monde entier, estime Skovoroda, consiste en deux natures : l'une, la créature, est visible, l'autre, Dieu, est invisible ; la création tout entière est pénétrée par Dieu et contenue en lui ». Dieu est « le ressort secret de toute chose » et « l'arbre de vie » dans les choses qui sont quant à elles des « ombres ». Jésus Christ est « un en tous et tout entier en chaque » homme. Pour les représentants du voltairianisme* russe, c'est une conception de l'être sous le signe de l'athéisme qui tient le rôle dominant. Dans leurs principes ontologiques, une place notable, pour ne pas dire la première, est dévolue non plus à Dieu mais au monde « naturel ». Cette tendance s'est développée chez de nombreux *Philosophes* du XVIIIe s. Dans le domaine de l'O., Radichtchev* était proche des vues des sensualistes français et posait en principe l'unité du monde sensible entendu sur un mode vitaliste. Les idées de Lomonossov* s'appuyaient également sur le principe de la valeur autosuffisante de l'être de la nature, sans rejeter pour autant le rôle d'un projet divin « en toute chose ». Les Francs maçons* russes des XVIIIe et du commencement du XIXe s. tiennent pour avéré l'aspect ésotérique de l'être et accordent une grande importance à une philosophie de la nature d'inspiration occultiste, attentive à détecter l'« Esprit de la nature » dans la nature matérielle. Vellanski* et d'autres schellingiens russes du commencement du XIXe s. (Cf. Schelling en Russie*) mettent au niveau suprême de l'être la « vie absolue » idéale et pleinement universelle, qui est créatrice et unifie « l'ensemble de l'ordre des choses, vivantes et inanimées », le monde tout entier. La raison de l'homme « n'est que le reflet de l'Esprit Absolu » entendu comme « l'essence de la vie universelle ». À la suite de Saint-Martin et des mystiques russes du commencement du XIXe s., Odoïevski* pense que l'état de la nature et son perfectionnement dépendent directement de l'état de l'homme dans la mesure où le péché ori-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ginel de l'homme a entraîné à sa suite la chute du monde. Tout dans la nature est symbolique, chaque chose y figure comme une « métaphore » des autres choses et elles confluent toutes dans une « idée-matrice » générale. Pour Tchaadaïev* qui s'attribue à lui-même la dénomination de « philosophe chrétien », l'être supramondain suprême (Dieu) est à la source des irradiations créatrices reçues par « l'être mondain total » (le monde pris en son ensemble) et son foyer vivant, la conscience humaine totale immanente au monde. À un degré inférieur dans la hiérarchie du monde se trouve l'homme individuel déchu qui a la capacité en elle-même de s'engager dans « la voie d'une chute sans limites », et au plus bas degré, la nature antérieure à l'homme. Privé de l'intervention mystérieuse de Dieu, toute chose retomberait au chaos, incapable d'atteindre ce à quoi elle est destinée. La Providence Divine intervient également dans l'histoire en dirigeant la création du « royaume de Dieu » sur terre. Chez les premiers slavophiles*, l'O. est également marquée par l'influence déterminante qu'elle reçoit de Schelling, ainsi que des romantiques, et elle est renforcée par le haut degré de religiosité qui lui vient de la dogmatique orthodoxe. Dans l'O. de Khomiakov*, la place centrale est dévolue au Dieu chrétien qui établit l'Église spirituelle invisible en union avec l'Église visible. Par Église il faut entendre l'unité divino-humaine (cf. Divino-humanité*), la conciliarité (cf. *Sobornost**), l'organisme vivant, rationnel et intégral qui détermine, à son tour, le caractère organique et la rationalité véritable de l'homme. Le « tout » infini, ou « raison qui est la plénitude de l'étant » se donne comme la « racine » de tous les phénomènes, dispensatrice de l'authentique liberté et de la raison (« pensée libre »). L'être matériel (« l'ordre entier des choses ») doit au caractère dynamique et infini de la matière de se révéler, pour Khomiakov, comme irréductible à l'ordre des choses, comme une « force ». Ce qui caractérise l'O. de Kiréievski* ce sont avant tout ses idées sur le plan de la gnoséologie et de l'anthropologie : dans la mesure où la connaissance véritable est impossible sans une appartenance vivante, morale et croyante de toute la personne de l'homme « à la vérité », dans la mesure où la connaissance du monde est fonction de la connaissance de Dieu, il suit avec la plus totale évidence que l'être le plus élevé est pour lui la Substance vivante, bonne et infiniment parfaite qui se réfracte dans l'homme. Pour Samarine*, tout homme venant au monde porte en son âme une lumière procédant de Dieu et dirigée nommément sur lui, et l'élévation du niveau inférieur de l'être (l'homme) au niveau supérieur est liée à « la création de la figure intégrale de l'homme moral ». Chez les hégéliens russes de la 1re moitié du XIXe s. (Cf. Hegel en Russie*) tend à s'imposer une conception foncièrement philosophique de la Force Suprême. Ainsi, pour Stankévitch*, « le réel dans sa vérité est raison, esprit ». Les jugements qu'énonce sur le plan ontologique M. Bakounine* portent la marque de la foi dans l'esprit éternel qui détruit le vieux monde afin d'en créer un nouveau, tout en reconnaissant la primauté du monde réel et de l'homme, fondée sur des positions athées. Biélinski* est lui aussi passé par une période d'intense attirance pour l'O. de Hegel ; il interprète alors sur un mode religieux le concept d'Absolu chez Hegel (« La volonté de Dieu est la même chose que la nécessité en philosophie, c'est cela la "réalité" »), pour dériver ensuite vers une O. nouvelle de type personnaliste (« … Le destin du sujet, de l'individu, de la personne, est plus important que le monde entier… et que tout l'universel (*Allgemeinheit*) hégélien »). L'O. de Herzen* a connu également des vicissitudes variées – allant de la mystique du XVIIIe s. à la doctrine de Hegel (la vie de la nature entendue comme « le mouvement logique du concept ») avant de se tourner plus tard vers le vitalisme de Schelling (la

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

vie du Tout entendue comme « l'inquiétude éternelle », foncièrement alogique, « de la réalité maintenue sous tension ». Pour Goloubinski*, l'être le plus élevé est un Être Inconditionné et Infini qui détermine le développement du monde en tant qu'ensemble vivant (tout est vivant, y compris le monde non organique). Pour Tchernychevski*, l'O. présente un caractère matérialiste (« ce qui existe s'appelle la matière »). On trouve des points de vues très proches dans l'O. de Pissarev* : seul vaut « le matérialisme salutaire et rafraîchissant » qui correspond à une « conception du monde rationnelle », résolument réaliste. Chez les « semi-positivistes » russes (pour employer la terminologie de Zenkovski*), p. ex. chez Lavrov*, on a affaire également à une position areligieuse et à la foi dans la science, à la prise en compte du seul « être réel » (c'est-à-dire de tout ce dont nous réalisons le caractère non contradictoire). Il voit dans l'homme la source de « l'être réel » et de la nature (« car c'est à partir des données de l'expérience que l'homme restaure "la nature" ») ainsi que de l'histoire (il y participe, il la crée) et de sa conscience (« il transforme son propre monde intérieur »). Pour Mikhaïlovski* la personne humaine est lestée d'une plus grande charge encore du fait qu'elle est élevée au statut de véritable « mesure de toutes choses ». L'être fondamental est chez lui la « nature humaine », la « personne », qui se trouvent « au centre de la nature » extérieure et se défendent dans la lutte menée contre les « individualités » sociales « les plus hautes » (les couches sociales, le système de production, etc.). Ses thèses gnoséologiques trahissent chez lui le positiviste (cf. Positivisme*), fort proche de l'O. du matérialisme : tous les savoirs, « les idées les plus abstraites, s'enracinent en fin de compte dans l'expérience sensible… ». Au même moment, le chirurgien et pédagogue Pirogov**, après avoir adhéré tout d'abord au positivisme et au naturalisme, en vient à la fin à se tourner vers une O. religieuse, estimant qu'il « faut reconnaître la raison suprême et la volonté suprême du Créateur dont on peut découvrir l'action concertée qu'elle mène au moyen de l'intellect du monde et de la vie du monde présents dans l'ordre des choses ». L'intellect du monde est foncièrement équivalent chez lui à l'âme du monde, et par vie du monde il entend « l'océan de la vie qui flue sans limite, sans rupture… qui pénètre tous… les atomes » de l'Univers et « les met au service des différentes fins de l'être ». Tolstoï* se tient sur les positions d'une O. rationaliste à coloration religieuse qui lui est propre : l'être des hommes, de la nature « n'est que la manifestation temporelle et spatiale de quelque chose qui est en dehors du temps et de l'espace ». Selon lui, l'essence de la vie est Dieu « qui est partie prenante de l'homme » et se manifeste sous forme d'un « désir du bonheur », d'un désir du « bien ». Les points de vue défendus par Dostoïevski* ont connu des alternances radicales – partant d'une foi foncièrement non religieuse, à la manière de Rousseau (tout comme chez tous ceux qui participaient au cercle de Pétrachevski*) dans la bonté « naturelle » de la nature humaine et allant jusqu'à professer une O. inspirée de la Bible. Le problème cardinal est pour lui l'être antinomique de l'homme chez qui « le diable est en lutte contre Dieu », non sans qu'il y ait aussi un contact étroit inexprimable avec « d'autres mondes mystérieux », la reconnaissance « d'une puissance qui établira en fin de compte la vérité sur terre… ». L'O. de Fiodorov* se caractérise par l'affirmation du supranaturel, le rôle central étant toutefois dévolu chez lui à l'idée de la réalité agissante de l'être de l'homme et de l'humanité engagés dans la « cause commune »* qui consiste à se sauver de la mort, du mal et du chaos, pour aboutir à la « spiritualisation » de l'Univers « ici et maintenant », Univers frappé d'aveuglement et courant à sa perte. Les positions ontologiques de C. Léontiev* ont connu une évolu-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tion qui les fait passer pour l'essentiel d'un esthétisme irréligieux à une religiosité profonde qui rejette l'absolutisation de l'être de l'homme par ses propres forces. L'être de l'homme est, à ses yeux, une vie qui n'est pas seulement ici, mais s'ouvre à un ailleurs, dans un monde situé au-delà et dont la vie qui s'y déroule dépend de la vie d'ici-bas. De l'être de l'homme dépend la réalisation dans l'histoire de la volonté Divine qui demeure cachée. Léontiev fait un sort spécial, en ce monde terrestre, à la beauté, à la « forme » précise (à l'idée interne), qui ne tolère pas « la dissémination de la matière ». L'être de la nature organique, celui de l'homme, de l'État, des cultures, sont à ses yeux en relation d'analogie et passent par différents stades : la simplicité initiale, puis « l'épanouissement dans la complexité » [cvetûĉaâ složnost'], enfin la « simplification secondaire » et le « mélange ». Les positions ontologiques de Rozanov* associent des éléments de « panthéisme mystique » (« l'univers » conçu comme un « sein mystico-maternel », fait de vie à l'état naissant et de corps célestes), et plus encore de « cosmocentrisme » (d'après Zenkovski). « Le monde a été créé non seulement selon la raison, mais aussi selon le sacré », il est « réchauffé et tenu ensemble par l'amour ». Rozanov porte un intérêt tout particulier dans la structure de l'être à la vie, à sa capacité d'irradier en toutes choses et de renouveler de fond en comble toutes choses, ce à quoi la Terre doit de « voguer… semblable à un corps rayonnant ». L'être de l'homme est avant tout étroitement lié à la mystique du sexe (le sexe est « notre âme », il est supranaturel et plus proche de Dieu que l'intelligence ou la conscience). L'O. de l'unitotalité* fondée sur la synthèse de la religion, de la philosophie et de la science reçoit un ample développement dans le système de Vl. Soloviov*. Sous l'influence de Spinoza et de Schelling, il voit dans le système de l'univers le premier Absolu – conçu comme « l'Unitotal » (tout et Un), « l'étant suprême », Dieu, et, associé à lui, un second « Absolu en devenir » (qui a pour caractère essentiel la conjonction de l'idée divine et de la multiplicité matérielle du cosmos). Le monde est le lieu de la manifestation du *Logos* Divin et de « l'âme éternelle du monde », c'est-à-dire de la *Sophia* (cf. Sophiologie*). Le monde connaît un développement et une progression qui ont un sens spirituel, depuis les phénomènes inférieurs, en passant par l'homme naturel, et en allant vers le Dieu homme et la Divino-humanité*, dans lesquels le *Logos* s'unit à la *Sophia*. L'O. de l'unitotalité est reprise et développée de manière originale dans les théories de Kozlov*, Alexeïev-Askoldov*, N. Losski*, Nesmélov*, Lossev*. Elle joue un rôle fondamental dans les positions défendues par Karsavine*, Frank*, Florenski*, Boulgakov*, S. et E. Troubetskoï* qui ont été eux aussi fortement influencés par l'O. de Soloviov. S. Troubetskoï voit dans l'Absolu un concept limite, tout en persistant à parler d'un monde pénétré d'âme, de « conscience immanente à l'univers » et de « sensibilité universelle dont le sujet est la Substance psychophysique du cosmos (« ce que Platon appelait l'Âme du Monde »). Dans l'O. de E. Troubetskoï, l'unitotalité est définie non comme l'unitotalité de l'étant, mais comme « conscience unitotale », ou « Intellect Unitotal », Dieu. À la différence des compromissions panthéistes auxquelles on a affaire chez Soloviov et Boulgakov, il introduit une coupure radicale entre la *Sophia* et le monde, tout en estimant que « la *Sophia* est en œuvre dans le monde ». C'est une O. originale d'orientation hégélienne qui est présente chez Tchitchérine*. À la différence de Hegel, il reconnaît la transcendance de l'Absolu, et le principe d'un développement de tout l'étant est lié chez lui non au non-être, mais à la « plénitude » d'être de l'Absolu, ou à « la Divinité ». Dans le monde « règne une raison suprême, c'est-à-dire un Dieu personnel » dont l'essence recouvre tout et pénètre partout « sans

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

que rien lui échappe ». Selon Tchitchérine, « l'Univers a un centre commun » et se laisse décrire par le schème quadruplement articulé commun à tout être : espace, force, matière, mouvement, ce qui entraîne l'identité foncière de la loi fondamentale de la raison et du monde. Ce qui caractérise les néoleibniziens russes (Kozlov, Alexeïev-Askoldov, etc.) consiste dans la reconnaissance du pluralisme de l'être. Pour N. Losski, p. ex., l'Absolu (Dieu) crée « des unités d'être » (à la manière des monades de Leibniz), ou « agents substantiels »* qui, à la différence de chez Leibniz, interagissent entre eux et s'autodéterminent continuellement, se développent « dans un processus de libre évolution créatrice » du monde (de l'électron à l'atome et à l'homme). C'est au cours de la lutte des « agents substantiels » qui ont choisi une existence hors de Dieu » que prend forme « l'être matériel » ; quant à ceux qui ont fait choix de la voie menant à Dieu, ils donnent forme au « royaume de l'Esprit » dont relève l'avenir. L'O. des néokantiens russes (Lapchine*, Tchelpanov* et al.) est parfaitement représentée dans la théorie de son principal défenseur A. Vvedenski* (cf. Kant en Russie*). Pour lui le monde forme un « tout » dont l'existence, tout comme celle de l'homme, est inexplicable par les lois de la nature et renvoie à « une fin possédant une valeur absolue ». Pour les positivistes russes (cf. Positivisme*), l'être se limite à la sphère de l'expérience humaine. I. Métchnikov écrit : « Nous ne pouvons pas atteindre l'inconnaissable, ses projets et ses intentions. Nous demeurerons donc du côté de la « Nature » et nous nous intéresserons à ce que à notre intellect peut atteindre ». Le sens de l'être de l'homme réside pour lui dans l'effort fait pour « corriger, à l'aide de la science, l'imperfection de sa nature » (idée d'orthobiose) et pour parvenir à « une vieillesse alerte et active ». L'O. de la métaphysique russe qui est fondée sur le transcendantalisme (Spir*, P. Struve*, etc.) est bien mise en relief dans la théorie de Vycheslavtsev* chez qui on peut noter les influences reçues de Fichte et de Husserl. Examinant les concepts d'infini potentiel et d'infini actuel, il affirme : « un Absolu » irrationnel « est au fondement de l'infini actuel » et de tout le rationnel. L'Absolu est « l'être de la troisième dimension ». L'être entier de l'homme n'advient, pour lui, qu'en relation à l'Absolu. L'O. des husserliens russes (cf. Husserl en Russie*) est particulièrement mise en œuvre par Chpet*, avant tout par son rejet non seulement d'un Dieu personnel, mais aussi de la catégorie d'Absolu, « d'une transcendance, d'une trans-rationalité imaginaire ». Il n'y a pas non plus de « chose en soi », il n'y a que l'être empirique des « phénomènes » et les « sens » qu'on peut y trouver, le monde des *eïde* [formes idéales]. Soumise à l'influence déterminante de la dialectique de Hegel et du matérialisme de Feuerbach, des idées philosophiques de Marx et Engels, l'O. des marxistes russes a pour caractère principal une conception du monde définie par le matérialisme dialectique qui explique également l'être de l'homme. Cette O. a pour principe fondamental la coïncidence de la dialectique, de la logique et de la théorie de la connaissance*. Quant aux tenants de la philosophie existentielle (Chestov*, Berdiaev*), ils optent pour des positions ontologiques qui s'attachent principalement à l'être vivant, non réitérable, de l'homme, de la « personne », dont les traits les plus caractéristiques sont « la liberté », « l'absence de fondement », « la création », « la vie », « l'esprit », « l'âme », « Dieu » ; ils insistent sur l'opposition radicale entre « l'homme vivant » (Chestov) ou la « personne » (Berdiaev) et « l'homme rationnel », « l'homme en général », « l'être objectivé ». Toutes les O. « ne reconnaissant qu'un seul et même plan » (qu'elles soient matérialistes, positivistes ou autres) sont marquées par la platitude et présentent un aspect limité. Le point central dans la conception du monde et dans l'être de l'homme est ce

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

qui les met en relation avec l'être de Dieu. Tournant le dos à l'O. propre à « Athènes » (les doctrines de l'Antiquité et celles de l'Europe qui leur sont liées), l'O. de Chestov cherche son appui du côté de « Jérusalem » (de la Bible et de la philosophie « biblique » de Tertullien, Pierre Damien et al.). À l'être empirique, contaminé par le néant*, s'oppose l'être le plus élevé, Dieu, qui n'est pas tenu par « quelque loi que ce soit ». L'O. de Berdiaev se signale au fil du temps par des variations importantes pour se stabiliser dans la dernière période de la vie de son auteur sur les positions suivantes : « Dieu a ardemment désiré un « autre » et un amour en retour, c'est pourquoi il a créé le monde » qui reflète symboliquement la réalité originaire et qui a chuté par suite du péché originel des hommes. Dans la mesure où « le procès théogonique de l'engendrement de la divinité a lieu dans le Sans fond Divin », la liberté qui plonge ses racines dans le néant se révèle plus originaire que Dieu et que le monde ; « Dieu a une puissance sans limites sur l'être, mais non sur la liberté », et tout spécialement sur la liberté de l'homme. « La vie interne de Dieu » se réalise toutefois à travers l'homme et le monde, l'histoire est le milieu où « accède à la lumière le principe ténébreux » qui est présent dans la cosmologie et la théogonie. Parmi le grand nombre des conceptions de l'être qui ont connu une intense élaboration au cours du XXe s., le rôle majeur revient au matérialisme dialectique. C'est aux travaux de Lénine* qu'il doit d'exercer l'influence la plus considérable. Suivant en cela les thèses du matérialisme philosophique, les idées de Marx et d'Engels, Lénine voit dans la matière le principe originel de l'être, son fondement substantiel, apte à conférer l'être à tout autre étant, sans faire appel à quelque autre instance et moins que tout à des principes immatériels. La matière se distribue en une variété infinie de qualités, de propriétés, de formes, de relations et de rapports, y compris l'aptitude au changement et au développement. Le matérialisme d'avant Marx s'est efforcé de découvrir un substrat universel (matériel) sur la base duquel pourrait s'édifier l'ensemble des objets et des processus naturels, et cette tendance a été poussée si loin qu'il en est arrivé à postuler une équivalence entre le contenu philosophique du concept de matière et les représentations concrètes fournies par les sciences naturelles au sujet de l'essence, de la structure et des propriétés fondamentales de l'être. S'appuyant sur la révolution scientifique qui gagne les sciences au tournant du siècle dans les domaines des sciences naturelles, Lénine invite à rompre résolument avec la tendance qui pousse à identifier le contenu philosophique de la matière avec les représentations concrètes livrées par les sciences au sujet de son essence, de ses formes foncières d'existence et de ses propriétés fondamentales, et surtout à identifier la matière avec une des formes concrètes de son existence, à savoir l'ordre des choses. Il en arrive à soutenir que cet ordre n'est que l'une des formes concrètes de l'existence de la matière, à côté des autres formes du substrat matériel, et il insiste sur la nécessité d'élargir considérablement l'acception du terme de matière, entendue comme le principe substantiel de l'être, définie comme l'ensemble de tout ce qui existe en dehors et indépendamment de la conscience humaine. Lénine stigmatise également l'inconsistance et le simplisme des représentations de la matière qui résultent de l'idée selon laquelle il y a des particules ultimes de matière indivisibles et insécables, les atomes, à l'origine de la formation de tout le reste de l'étant. Il soutient que l'atome n'est pas le fondement ultime, indivisible et indécomposable, de tout ce qui existe, mais représente une formation assez complexe qui se compose de particules encore plus simples. L'atome est pour lui tout aussi inexhaustible que la matière. Tout comme il met en garde contre l'absolutisation des représentations de l'espace, de la

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

masse, du mouvement, de l'énergie qui ont pris corps quand s'est constituée l'approche mécaniciste de l'interprétation de la nature, il s'élève tout particulièrement contre les tentatives de représenter les corrélations entre la matière et le mouvement comme des essences relativement autonomes dans leurs rapports réciproques et possédant un être autonome (critique de l'énergétisme). Lénine est soucieux de dégager une solution rigoureusement matérialiste en réponse à la question posée par l'essence et par l'origine de la conscience. Il défend l'idée que l'unité du monde consiste dans son caractère matériel et qu'il convient, en conséquence, de comprendre la conscience comme devant son origine et sa formation à la matière au cours de l'évolution historique ; la conscience est le produit le plus élevé du développement de la matière, la propriété inhérente à la forme la plus hautement développée de la matière, c'est-à-dire l'homme et la société humaine. Lénine soutient et défend en même temps la thèse selon laquelle, au fondement même de la matière, est présente une propriété constamment immanente en elle et apparentée à la conscience. Il la dénomme reflet et dans *Matérialisme et empiriocriticisme** il esquisse les grands traits d'une doctrine philosophique concernant l'essence et l'évolution historique de cette propriété générale de la matière qui a reçu le nom de théorie léniniste du reflet. Dans cette théorie sont relevées avec un soin méticuleux les différentes strates des représentations antérieures à Marx sur la nature et la typologie de l'être, sur ce qui fait la singularité de l'être humain, tout particulièrement de la conscience et de la connaissance. Lénine parvient dans une certaine mesure à se libérer des limitations historiques du matérialisme d'avant Marx dans ses *Cahiers philosophiques,* dans lesquels il met l'accent sur le conditionnement social, culturel et historique de la formation et de l'agencement réglé du fonctionnement de la conscience, quand elle émerge en fonction du rapport spécifiquement humain au monde, de la relation active, de la capacité pratique de transformation du monde des objets par quoi se marque le rapport de l'homme au monde. Une autre particularité de l'O. développée par Lénine consiste dans son caractère dialectique. Elle a pour axe ou pour articulation centrale les lois de la dialectique matérialiste, laquelle est en fin de compte une théorie de l'être, dans la mesure où ses lois revendiquent un caractère universel et s'étendent à toutes les régions et sphères de l'être, à la nature, à la société et à la pensée (à la conscience). Cette théorie de la dialectique n'a pas toutefois reçu chez Lénine l'exposition et la justification quelque peu développée et systématique sur laquelle a maintes fois insisté son auteur lui-même qui voit dans les solutions positives qu'elle requiert l'une des tâches les plus importantes de la philosophie du marxisme. L'ensemble de ces idées et de ces thèses a servi de socle à l'élaboration, pendant un laps de temps considérable, de la problématique ontologique dans la pensée philosophique nationale. Ce qui fait la spécificité de la position et de l'analyse de cette problématique, c'est qu'au cours de la longue période de son développement il n'a pas été possible de dégager des structurations élaborées de manière quelque peu systématique, avec un auteur attitré, concernant la théorie de l'être, le noyau théorique de l'O. Au long de plusieurs décennies ce noyau théorique est resté pour l'essentiel immuable et intangible, alors même que furent précisés et concrétisés des problèmes particuliers, le plus souvent assez spécialisés, sans qu'ait été abordée la théorie même de l'être en tant que tel. Il en est résulté que le noyau théorique de l'O., ses concepts et ses principes fondamentaux ont reçu une interprétation simpliste et dogmatique, en rupture avec les exigences réelles et les problèmes nouveaux de la vie sociale et de la connaissance scientifique. À vrai dire,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

parler d'une emprise complète du dogmatisme et du byzantinisme, comme d'une unité monolithique totale chez les philosophes dans la manière de poser et de concevoir les problèmes de l'être, ce n'est possible que plus ou moins conventionnellement. Dès la fin des années 50 on observe une différenciation significative dans les positions prises par différents auteurs non seulement par rapport à tel ou tel problème concret, particulier, de l'O., mais encore par rapport à la conception de problèmes plus généraux de l'être, des voies empruntées pour le mettre en évidence, l'exposer et le penser. Ils sont dus avant tout à une accélération dans le rythme de développement de la science et de la société, à la poussée continue d'une masse croissante de faits et d'arrangements nouveaux qui requièrent leur prise en charge conceptuelle par la philosophie. Une certaine réactivation, bien que très ponctuelle, de la pensée philosophique a conduit à repérer des différences essentielles dans le sort fait à l'interprétation de la problématique ontologique qu'on peut découvrir dans les deux principaux ouvrages de Lénine. Parmi les philosophes, les uns se réclament plutôt de *Matérialisme et empiriocriticisme*, les autres, des *Cahiers philosophiques*. Les premiers élaborent une version ontologique de la dialectique et voient dans l'analyse du contenu ontologique des catégories de la dialectique, dans leur systématisation et dans leur architecture hiérarchisée le moyen essentiel permettant d'accéder à l'essence, à la structure et aux lois de l'être. Du coup, l'expérience historique du développement de la connaissance philosophique et scientifique se voit réduite pour l'essentiel au statut de matériel destiné à fournir des exemples, et encore sans le prendre en compte dans toute son ampleur et dans toute sa diversité. Les seconds s'orientent vers ce qui doit définir l'objet immédiat de la recherche philosophique : les régulations et les formes de la connaissance humaine ainsi que les résultats qu'elle produit. C'est pourquoi il faut avant tout prendre la juste mesure de l'expérience historique du développement de la connaissance et du langage, de la formation et de l'enrichissement des formes et des pratiques de l'activité cognitive de l'homme, et tout particulièrement des procédés, méthodes et pratiques de cette activité qui ont pris forme au stade contemporain, le plus achevé sous l'angle théorique, du développement de tout l'ensemble des sciences, et qui ont confirmé leur fécondité et leur efficacité ; et c'est par l'analyse de l'expérience historique et de tout l'arsenal des moyens épistémiques et intellectuels qu'on pourra parvenir aux lois et aux formes de l'être. Ces modes d'approche ont eu pour effet de modifier les termes des problèmes, tels que la conception de l'identité de l'être et de la pensée, le principe du parallélisme entre le contenu et la forme de la pensée, etc. C'est à cette tendance qu'on peut rapporter les philosophes qui ont travaillé dans les cadres des branches spécialisées du savoir philosophique à l'émergence desquelles on assiste au cours de cette période, telles que la philosophie des sciences, l'épistémologie, la sociologie et la psychologie de la science, la logique et la méthodologie de la science, etc. (Kedrov**, Ilienkov*, Kopnine*…) La réalisation qui s'en est suivie pour l'interprétation ontologique et tout spécialement gnoséologique de la dialectique a contribué à fixer l'attention des philosophes sur l'élaboration des problèmes de la théorie de la dialectique matérialiste conçue comme théorie systématique de l'être. Les années 70-80 voient la publication de travaux à intention généralisante sur la théorie de la dialectique matérialiste, dont les plus marquants ont été *Théorie de la dialectique matérialiste. Essai succinct de théorie* [Teoriâ materialističeskoj dialektiki. Kratkij očerk teorii] (1981) et *La dialectique matérialiste entendue comme théorie générale du développement* [Materialističeskaâ dialektika kak vseobĉaâ teoriâ razvitiâ] (I-IV, 1982-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

1984). Le travail accompli dans le domaine de la dialectique matérialiste s'appuie sur les recherches effectuées sur le terrain de l'histoire de la dialectique (Ilienkov, Bogomolov**, Kopnine, Oïzerman** et al.). Un grand travail a été mené à bien pour repenser et systématiser les acquis et les résultats de l'étape la plus récente dans le développement de toute la constellation des sciences traitant de la nature, de la société et de l'homme, particulièrement des sciences exactes. On note un enrichissement des représentations concernant les propriétés fondamentales de la matière, c'est-à-dire espace, temps, mouvement, développement, déterminisme et causalité, régulation, contingence et nécessité, possibilité et réalité, contenu et forme et bien d'autres encore. Ont été soumises à une analyse complète les données récentes concernant les spécificités et les lois de toutes les formes fondamentales de l'existence et de l'organisation de la matière. On montre qu'au fondement des représentations scientifiques contemporaines de la matière se trouvent les idées qui rendent compte de son organisation systémique complexe. Sont mises en lumière et explorées à fond les caractéristiques de l'ensemble des conditions d'existence et d'organisation de la matière, ceci servant de base à l'élaboration de la représentation scientifique contemporaine de l'unité matérielle du monde en tenant compte de son caractère infini et de sa variété qualitativement marquée. Les formes d'existence et d'organisation de la matière sont réparties en trois classes : les systèmes de la nature inanimée, de la nature animée et de l'être social. Chacune de ces formes, prise dans ses caractères spécifiques et dans l'ensemble qu'elle constitue, devient l'objet d'une analyse approfondie et systématique. Correspondant à ces trois niveaux, on définit trois formes fondamentales de mouvement : physique, biologique et social, chacun d'eux se réalisant sous des formes différentes (Kedrov V. M., *La classification des sciences* [Klassifikaciâ nauk], 1962-65, 1985 ; Melioukhine S. T., *La matière dans son unité, son infinité et son développement* [Materiâ v eë edinstve, beskonečnosti i razvitii], 1966 ; Alexeïev P. V., *Le matérialisme dialectique. Principes théoriques d'ensemble* [Dialektičeskij materializm. Obĉie teoretičeskie principy], 1987 ; Mironov V. V., *Philosophie. Enseignement sur l'être, la connaissance et les valeurs de l'existence humaine* [Filosofiâ. Učenie o bytii, poznanii i cennostâh čelovečeskogo suĉestvovaniâ]), 1999). Sont entrepris des essais destinés à mettre en lumière les régulations et les mécanismes par lesquels s'opèrent l'auto-développement et l'auto-organisation de la matière, ainsi que les types et les formes de détermination et de lois propres à ses différents niveaux. Sont soumis à une analyse rigoureuse les concepts passés dans l'usage philosophique commun de la connaissance scientifique contemporaine, tels que organisation, information, commande, symétrie, invariance, etc. La question du statut de ces concepts donne lieu à une intense polémique. Ce qui s'est soldé par l'idée qu'ils constituent un type particulier de concepts qui ne relèvent ni de la philosophie ni d'un domaine spécialisé et qu'on peut dénommer concepts épistémiques généraux (Omelianovski M. E., *Le problème de la causalité dans la physique contemporaine* [Problema pričinnosti v sovremennoj fizike], 1960 ; Satchkov Iou. V., *Introduction au monde de la probabilité* [Vvdenie v veroâtnostnyj mir], 1971 ; Oursoul A. D., *Le problème de l'information dans la science contemporaine* [Problema informacii v sovremennoj nauke], 1975 ; Tioukhtine V. S., *Reflet, système, cybernétique* [Otraženie, sistema, kibernetika], 1972). Une attention particulière est apportée à l'évaluation, l'application et l'élaboration des méthodes d'analyse systémique, à la mise en lumière des traits propres et du fonctionnement des objets systémiques dont l'organisation présente une grande complexité. On montre

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

que les objets de cette espèce se caractérisent par les traits fortement accusés de totalité, d'organisation interne. Ces traits se traduisent par la complexité, par la disposition hiérarchisée des objets systémiques, par la présence en eux de plusieurs niveaux d'organisation, par une différence dans les interdépendances entre le tout et ses parties (Blauberg I.V., Sadovski V. N., Ioudine E. G., *L'Approche systémique. Prémisses, problèmes, difficultés* [Sistemnyj podhod. Predposylki, problemy, trudnosti], 1969; Sadovski V. N., *Fondation de la théorie générale des systèmes* [Osnovanie obĉej teorii sistem], 1974; Lapin N. I., *Le Principe de systématicité dans la théorie et la méthodologie de K. Marx* [Princip sistemnosti v teorii i metodologii K. Marksa], 1976; Frolov I. T., *Vie et connaissance. La dialectique dans la biologie contemporaine* [Žizn' i poznanie. Dialektika v sovremennoj biologii], 1981). Suscitent un puissant intérêt les problèmes de synergétique entendue comme la théorie qui décrit et explique les processus d'auto-organisation et de commande dans les systèmes organiques complexes de différents types (Rouzavine G. I., *Introduction à la synergétique* [Vvedenie v sinergetiku], 1974; Kniazeva E. N., Kourdioumov S. P., *Lois d'évolution et d'auto-organisation dans les systèmes complexes* [Zakony èvolûcii i samoorganizacii v složnyh sistemah], 1994; *Ontologie et épistémologie de la cybernétique* [Ontologiâ i èpistemologiâ kibernetiki], 1997). Un problème fondamental de l'ontologie du matérialisme dialectique a toujours retenu l'attention: l'essence et l'origine de la conscience, et de l'idéal. Les efforts conjoints des philosophes, des psychologues, des linguistes, des théoriciens de la culture s'efforcent de représenter de manière systématique et détaillée un tableau finement élaboré de l'origine et de la complexification continue de toute la sphère du conscient, de dégager et d'analyser toutes les formes d'existence et de développement de la conscience, l'ensemble des forces et des facultés psychiques et spirituelles inhérentes à l'homme. Outre la sphère du conscient, il existe également une forme particulière d'inconscient qui ne peut passer que partiellement dans la sphère du conscient (Rubinstein** S. L., *Être et conscience* [Bytie i soznanie], 1957; Léontiev* A. N., *Problèmes du développement de la psyché* [Problemy razvitiâ psihiki], 1959; *Activité, conscience, personne* [Deâtel'nost', soznanie, ličnost'], 1975; Spirkine A. G., *L'origine de la conscience* [Proishoždenie soznaniâ], 1960; *Conscience et conscience de soi* [Soznanie i samosoznanie], 1972; Ilienkov E. V., Le niveau de l'idéalité [Ideal'noe], in: *Encyclopédie philosophique* [Filosofskaâ ènciklopediâ], II, 1972; Doubrovski D. I., *Le cerveau et la psyché. Information, conscience, cerveau* [Mozg i psihika. Informaciâ, soznanie, mozg], 1980; Basine F. V., *Conscient et inconscient* [Soznatel'noe i bessoznatel'noe], 1974). Est approfondi et intensifié l'essai raisonné d'entendre la manière dont sont posés les problèmes de l'être dans la pensée philosophique mondiale et russe. Paraissent les monographies de Gaïdenko*: *Une percée vers le transcendant. L'univers de l'ontologie dans la philosophie du XXe siècle* [Proryv k transcendentnomu. Mir ontologii v filosofii XX veka] (1997), de B. L. Gousman, *Problèmes de l'ontologie dans la philosophie occidentale du XXe siècle* [Problemy ontologii v zapadnoj filosofii XX veka] (1999), de I. I. Evlampiev, *La métaphysique russe des XIXe et XXe siècles* [Russkaâ metafizika XIX i XX vekov] (t. I-II, 2001). Au total on peut constater qu'au cours des deux dernières décennies s'est esquissée une avancée significative en ce qui concerne la compréhension de la nécessité et de l'importance des recherches ontologiques. On peut prévoir que, ayant définitivement surmonté les défauts essentiels tenant au style et au caractère antinaturels auxquels a été soumise l'élaboration de la problématique ontologique pendant la majeure partie de la période soviétique, l'O. va connaître en

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Russie un développement dynamique qui lui permettra de prendre toute sa place dans le savoir philosophique contemporain.

ÉTUDES : Skovoroda G. S., *Soč.*, 2 t., M., 1973 ; Čaadaev P. Â., *Filosofičeskie pis'ma* (pis'mo II et III), in : *Soč.*, M., 1989, p. 42-60 ; Černyševskij N.,G., *Antropologičeskij princip v filosofii*, in : *Soč.*, 2 t., M., 1987, II ; Mihajlovskij N. K., *Poslednie soč.*, SPb., 1905, I-II ; Bakunin M. A., *Federalizm, socializm i antiteologizm*, in : *Filosofiâ. Sociologiâ. Politika*, M., 1989, p. 43-124 ; Fedorov N. F., *Soč.*, M., 1982 ; Homâkov A. S., *O starom i novom. Stat'i i očerki*, M., 1988 ; Solov'ev V. S., *Čteniâ o Bogočelovečestve*, in : *Soč.* 2 t. M., 1989, II, p. 5-172 ; du même auteur : *Kritika otvlečennyh načal*, in : *Soč.* 2 t. M., 1988, I, p. 691-717 ; Čičerin B. N., *Osnovaniâ logiki i metafiziki*, M., 1894 ; Rozanov V. V., *Uedinennoe*, M., 1990, p. 406-416 ; Vvedenskij A. I., *Logika kak čast' teorii poznaniâ*, M.-Pg., 1923 ; Vyšeslavcev B. P., *Ètika preobražennogo Èrosa*, M. 1994, p. 138-150 ; Losskij N.O., *Mir kak organičeskoe celoe*, in : *Izbrannoe*, M., 1991, p. 335-480 ; du même auteur : *Cennost' i bytie*, in : *Bog i mirovoe zlo*, M., 1994, p. 267-285 ; Šestov L., *Afiny i Ierusalim*, in : *Soč.* 2 t., M., 1993, I, p. 569-595 ; Berdâev N. A., *Opyt eshatologičeskoj metafiziki*, in : *Carstvo Duha i carstvo Kesarâ*, M., 1995, p. 209-258 ; Zenkovsky B., *Histoire…*, Introduction, 3-4 ; Bulgakov N. S., *Svet nevečernij. Sozercaniâ i umozreniâ*, M., 1994 ; Florenskij P. A., *Stolp i utverždenie istiny*, in : *Soč.*, 2 t. M., 1990, I ; Frank S. L., *Nepostižimoe. Ontologičeskoe vvedenie v filosofiû religii*, in : *Soč.*, M., 1990.

V. L. Kourabtsev, V. I. Kouraïev / Trad. P. Caussat

ONTOLOGISME – prise de position cognitive, partant de la réalité ou de la nécessité d'une intégration totale, « concernant tout l'être », de l'homme connaissant à l'existant, aux fins de sa connaissance véritable. L'O. est fortement présent dans la théorie de la connaissance* des slavophiles*, dans la philosophie de l'unitotalité* et il a une relation étroite à la gnoséologie du mysticisme chrétien, au romantisme allemand, aux vues défendues par le dernier Schelling et par Schopenhauer, soucieux de se démarquer d'une théorie cognitive étroitement rationaliste. Comme l'écrit Samarine*, « le rationalisme est le savoir logique détaché d'un principe moral », d'un principe chrétien, alors que ce qui constitue le fondement de la connaissance est « la révélation personnelle » donnée dès l'origine par Dieu et « sanctifiant l'âme de tout homme ». Khomiakov* juge nécessaire la fusion vivante, naturelle, entre l'homme connaissant et l'objet à connaître (état propre à la foi ou au « savoir vivant » [Živoznanie]), afin que toute la diversité du monde soit perçue, connue « par toutes les forces vivantes et morales de l'esprit humain », relié « par la communion de l'amour » à l'esprit des autres hommes et à l'Esprit Saint. En revanche, une connaissance issue du seul entendement n'est pas à même de saisir la réalité de l'objet à connaître et que « ce que nous connaissons en lui est dépourvu de principe originaire dans la plénitude de ses forces ». Kiréievski* soutient que « la pensée abstraite ne parvient pas à atteindre le réel substantiel, car seule la substantialité peut aller avec le substantiel ». Par « substantialité », il faut entendre la personnalité pleine et entière, libre et rationnelle de l'homme, siège d'un processus de développement interne, voire de « rayonnement » du sens, c'est-à-dire d'un processus de connaissance ordonné à la fois à Dieu et au monde. Connaître la vérité, c'est séjourner, vivre dans la vérité. Ce qui n'est atteint, selon Kiréievski, que par la « pensée croyante ». Toute autre pensée (ainsi que celui qui en est le porteur), pour avoir perdu le contact avec le donné originaire, se révèle « abstraite », vidée. Pour Goloubinski*, l'O. consiste à se représenter le monde réel comme la totalité vivante de « l'Être Inconditionné et Infini » que l'homme pressent dès l'origine, dès la naissance, et qui fait corps inévitablement avec le processus par lequel passe sa connaissance, lorsqu'il s'élève du fini et du conditionné au Seul et Unique

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Être. Associé, chez Kozlov*, aux doctrines de Leibniz, de Lotze, de Teichmüller, l'O. s'appuie sur une idée du monde dans son ensemble qui le représente comme un « organisme » distribué en une pluralité de substances à partir de la Substance (Dieu) et, par suite, comme l'intégration organique de la « substance » de l'homme connaissant dans le réel substantiel. Cette intégration, ou « conscience primordiale », est indicible, inconsciente et absolue (dans la mesure où nous avons immédiatement conscience de Dieu), tandis que notre conscience qui en provient est déjà dérivée, relative, sans être pour autant étrangère à la réalité. Dans la mesure où « l'humanité véritable, pure et plénière est », pour Vl. Soloviov*, « … l'âme vivante de la nature et de l'univers », unifiée, s'unissant à Dieu et unissant « à Lui tout ce qui est », la connaissance véritable est impossible sans « une union intérieure avec l'étant véritable », c'est-à-dire avec l'être Absolu. Dans l'esprit des doctrines slavophiles relatives aux trois fonctions capitales de la connaissance – imagination, acte créateur et foi –, Soloviov réserve un statut spécial à la foi en tant que « savoir inconditionné, mystique ». Un O. très proche des vues de Soloviov se retrouve dans les doctrines de Florenski*, de Frank*, de Boulgakov*, de N. Losski*. L'O., chez Florenski, est associé à « l'expérience spirituelle vécue de la plénitude de l'être », à l'expérience vécue d'une fusion de l'homme isolé, de l'humanité, du cosmos et de la Sainte Trinité « dans l'unitotalité ». L'O. de Frank s'appuie lui aussi sur la métaphysique de l'unitotalité : celle-ci est « métalogique » ou encore « transrationnelle », « inconcevable », et « la réalité, en tant que telle, coïncide avec l'inconcevable » dans ses profondeurs ultimes. « L'intuition de l'unitotalité, écrit Frank, est le fondement premier de tout savoir ». Pour Boulgakov, la conscience religieuse possède, présente en elle, l'unique « Suprême », Dieu, « instance qui est par essence transcendante et immanente », c'est-à-dire tout à la fois se situe par-delà toutes choses et séjourne à l'intérieur du monde et de l'homme. L'O. de Losski a sa source dans « l'idée de l'unité du monde qui pénètre toute chose », dans la thèse selon laquelle « tout est immanent à tout ». L'unique fondement de la connaissance ne peut être, pour Losski, que l'intuition (sensible, intellectuelle et mystique), qui réalise immédiatement l'unification de l'homme connaissant avec le monde dans ses deux dimensions, un en-deçà et un au-delà. Quant aux philosophes religieux de tendance existentialiste, ils soutiennent eux aussi la vérité de l'O. : dans *Le Moi et le monde des objets* [Â i mir ob"ektov] (1934), Berdiaev* affirme que « l'opposition entre la connaissance et l'être signifie le rejet de la connaissance hors de l'être ». Il faut maintenir l'immersion originaire du sujet connaissant dans l'être, la communion psychique au mystère de l'existence de l'homme et du monde. « …Connaître véritablement, dit Berdiaev, c'est rendre proche, c'est-à-dire… avoir rapport à l'existence qui se découvre dans le sujet comme le réel substantiel ». Connaître, c'est alors, non plus se détourner de l'être, réduit à son objectivation*, c'est entrer en relation avec « les humains, les animaux, les végétaux, les minéraux », et, naturellement, avec l'être au-dessus de tout être. Pour Chestov*, l'homme ne saurait adhérer de manière vivante et profonde à ce qui est en s'en remettant à la seule raison. Il faut savoir user d'audace et de révolte pour réveiller en soi « une dimension nouvelle de la pensée » perpendiculaire au plan de la raison et du monde sensible et tendant vers Dieu. Les tragiques secousses existentielles et les « folies » de l'homme peuvent réduire à rien l'abîme infini qui s'ouvre entre l'homme et « les mystères ultimes de l'être ». Ce qui, selon Chestov, permet, non seulement de communier au savoir véritable et à la liberté, mais aussi d'accomplir des prouesses ontologiques extraordinaires, allant jusqu'à « l'impossible ».

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ÉTUDES : Kireevskij I. V., *Kritika i èstetika*, M., 1979 ; Homâkov A.C., *O starom i novom. Stat'i i očerki*, M., 1988 ; Solov'ev V. S., *Soč.*, M., 1988 ; I-II ; Frank S. L., *Soč.*, M., 1990 ; Šestov L., *Soč.*, M., 1993, I-II ; Losskij N.O., *Bog i mirovoe zlo*, M., 1994 ; Bulgakov S. N., *Svet nevečernij*, M., 1994 ; Berdâev N. A., *Filosofiâ svobodnogo duha*, M., 1994.

V. L. Kourabtsev / Trad. P. Caussat

OPTINA POUSTYN – Solitude** d'Optino. Stauropégie** de la Sainte-Présentation. Monastère situé à 4 km de Kozelsk (Kalouga), sur la rivière Jisdra, fondé aux XIVe-XVe siècles, selon la légende, par Opta, brigand repenti. Au XVIIe s, il reçut des domaines du tsar Mikhaïl Fiodorovitch. Au XVIIIe s. il connut le déclin. L'initiative de sa restauration revient au métropolite Platon* (Levchine) de M., qui y envoya au début du XIXe s. le P. Avramy, moine de Pechnojsk. En 1821 fut fondé le *skite*** de la Décollation-de-Saint-Jean-Baptiste-le-Précurseur, où furent invités les P. Moïse et Antoine. Ils avaient mené la vie monastique dans les *skites* de Roslavl sous la conduite des disciples du *starets*** Païssi Velitchkovski*, refondateur du *startchestvo***. Lorsqu'en 1829, le P. Moïse fut nommé supérieur d'Optina Poustyn, s'installa au monastère le P. Léonide (Nagolkine), qui avait pris le grand habit** monastique sous le nom de Léon et devait mourir en 1841 ; c'est lui qui inaugura la tradition des *starets* d'Optino. L'Église orthodoxe considère l'institution des *starets* comme un type spécifique de sainteté, qui ouvre au « don de discernement des esprits »**, de clairvoyance, et autorise à guider les autres. Les maîtres étaient choisis parmi les personnes connues pour leur élévation morale ; on les nommait parfois *starets* spirituels. Les relations des fils spirituels avec leur *starets* étaient fixées par des règles tirées de la *Philocalie** ; elles reposaient sur une confiance illimitée envers le *starets*, l'adhésion sans réserve et le renoncement total à sa volonté propre. Sous la direction du *starets* Macaire (mort en 1860) furent édités les manuscrits de Païssi Velitchkovski, conservés dans la bibliothèque du monastère, ainsi que sa Vie, des traductions des Pères : saint Ephrem le Syrien, Marc le Moine, Syméon le Nouveau Théologien, Maxime, la vie de Grégoire le Sinaïte, etc. À la même époque des personnalités marquantes de la culture russe se rapprochent d'Optino. L'édition et la correction des traductions bénéficient de l'étroite collaboration de fils spirituels du P. Macaire : Kiréievski* et sa femme, née N. Arbénieva, venus habiter dans les années 1840 la propriété de Dolbino à 40 verstes d'O., Chevyriov*, Goloubinski*, T. Filippov. En 1850, le poète A. K. Tolstoï fit le pèlerinage d'O. ; Gogol* y séjourna à plusieurs reprises (la première fois en juin 1850, puis en juin 1851 et, pour la dernière fois, en septembre de la même année). Il écrivait à Philarète, hiéromoine d'O. : « J'ai besoin à chaque instant, je vous le dis, d'être en pensées au-dessus des mesquineries du quotidien et, en chaque lieu de mon cheminement, d'être comme à la Solitude d'Optino » (Lettres, t.4, p. 327). Après la mort du P. Macaire, ce sont les *starets* Hilarion (mort en 1873) et Ambroise Grenkov (mort en 1891) qui reprennent le flambeau. Ambroise poursuit l'édition de littérature spirituelle : il préside à l'édition de l'*Echelle* de Jean Climaque, des lettres et de la *Vie* de Macaire et des *Vies* des P. Moïse et Antoine. À la fin des années 1870, il inaugure le monastère de femmes de Notre-Dame de Kazan à Chamordino. En juin 1878, Dostoïevski* séjourne à O. en compagnie de Vl. Soloviov*. À deux reprises, il s'entretient avec le P. Ambroise. Leurs entretiens et la visite au monastère ont marqué son travail autour des *Frères Karamazov.* C. Léontiev* retour de Turquie en août 1874 passe pour la première fois par O. Le P. Clément (Zederholm), spécialiste de littérature grecque passé du luthéranisme à l'orthodoxie deviendra son ami et son

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

père spirituel. Après sa mort, Léontiev deviendra le fils spirituel du *starets* Ambroise. Presque tous les ans il fait un séjour à O. et en 1887 séjourne avec sa famille dans la « maison du consul », hors de l'enceinte du monastère ; il y rédige ses derniers travaux et en août 1891, il reçoit secrètement la tonsure monastique sous le nom de Clément. Après la mort de saint Ambroise la tradition des *starets* se poursuit avec le P. Anatole (mort en 1894), Joseph (mort en 1911), Barsanuphe (mort en 1913), Anatole le jeune (mort en 1922), Nectaire (mort en 1928), Nikon (mort en 1931). Les derniers *starets* meurent dans les persécutions et en déportation. Tolstoï vint plus d'une fois à O. Sa sœur, M. Tolstaïa, après avoir fait la connaissance du P. Ambroise en 1889, entra au monastère de Chamordino. Quittant Iasnaïa Poliana, Tolstoï se rend à Chamordino et O. mais n'ose pas rencontrer les *starets*. À l'article de la mort, il demande au *starets* Joseph de venir le visiter à Astapovo ; c'est en fait le *starets* Barsanuphe qui vient à sa place, mais l'entourage de Tolstoï lui fait barrage. L'écrivain religieux Nilus (1862-1929) eut lui aussi des liens avec O. Fils spirituel de Barsanuphe, il s'était installé dans la maison qu'avait occupé avant lui Léontiev et avait séjourné avec sa femme d'octobre 1907 à mai 1912. Travaillant sur les archives, il devint une sorte de chroniqueur de la Solitude d'O., rédigeant les livres *Force divine et impuissance humaine* [Sila Bož'â i nemoč' čelovečeskaâ] (2 vol., 1908), *Un Sanctuaire sous le boisseau* [Svâtynâ pod spudom] (1911), *Sur les bords de la rivière de Dieu* [Na beregu Bož'ej reki] (2 vol., 1916-1919), remplis de l'attente d'une catastrophe historique toute proche, la venue de l'antéchrist. En 1923, les églises du monastère furent officiellement fermées, on y construisit une scierie, et dans le *skite*, une maison de vacances. En 1988, la Solitude d'O. fut rendue à l'Église orthodoxe et depuis elle reprend vie.

ÉTUDES : P. Iosif, « N. V. Gogol', I. V. Kireevskij, F. M. Dostoevskij i K. Leont'ev pred « starcami » Optinoj Pustyni », in : *Dušepoleznoe čtenie*, 1898, N° 1 ; Bogdanov D. P., « Optyna pustyn' i palomničestvo v nej russkih pisatelej », in : *Istoričeskij vestnik*, 1910 ; Veresaev V. V., *Gogol' v žizni*, M., 1990 ; Matveev P. A., « Gogol' v Optinoj Pustyni », in : *Russkaâ starina*, 1903. N° 2 ; Zajcev B. K., « Dostoevskij i Optina pustyn' », in : *Literaturnaâ Rossiâ*, 1989, 18 déc. ; Zajcev B. K., « Optina Pustyn' », in : *Vozroždenie*, 1929, 27 oct. ; Koncevič I. M., *Optina pustyn' i ee vremâ*, Jordanville, 1970 ; Leont'ev K. N., *Izbr. pis'ma 1854-1891*, SPb., 1993 ; Nilus S. A., *Na beregu Božej reki. Trojce-Sergieva lavra*, vol.1-2, 1992 ; Četverikov S., *Optina pustyn'*, 2-e éd., P., 1988.

A. P. Kozyrev / Trad. R. Marichal

ORIENT ET OCCIDENT – concepts fondateurs de la tradition intellectuelle et spirituelle russe. Leur apparition remonte à la division de l'empire romain entre empire d'Orient et empire d'Occident. Au Moyen Âge, pour les peuples d'Europe, le mot Orient se mit à désigner les pays d'Asie, peuplés d'Arabes, de Turcs, de Mongols, d'Iraniens, de Chinois, etc., ainsi que les pays dominés par eux, comme par exemple l'Afrique du Nord, arabe d'abord puis turque ensuite, ou encore les Slaves sous domination turque. En outre l'Occident considérait aussi comme faisant partie de l'Orient les pays de l'Europe de l'Est qui n'étaient pas dans l'orbite du Saint Empire Romain Germanique. La Russie, située aux confins de l'Europe et de l'Asie, fut contrainte dès l'origine d'affirmer sa spécificité par son rapport à l'Orient et à l'Occident. C'est la raison pour laquelle ce thème traverse toute l'histoire de la conscience nationale russe. Dès la première chronique russe, la *Chronique des temps passés* [Povest' vremennyh let] il est question d'un processus historique unique, au cours duquel la langue russe et les langues slaves de l'est et de l'ouest apparaissent comme égales en droit (et de même les

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

peuples). Le droit du peuple russe à l'égalité avec les autres peuples est fondé sur le fait que tous les hommes descendent d'Abraham et de Noé et que lorsque les enfants de Noé se mirent à partager les terres, les Russes et les Slaves furent la descendance de Japhet, ancêtre des peuples du Nord et de l'Ouest (c'est-à-dire des Romains, des Allemands, des Suédois, des Angles, etc.). Le premier métropolite d'origine russe, Hilarion*, dans son *Sermon sur la loi et la grâce* [Slovo o zakone i blagodati] se fait le défenseur de l'égalité des droits entre les Russes, les Juifs et les peuples d'Europe. Il est tout à fait naturel qu'à cette époque les relations entre les peuples aient été envisagées sous l'angle de la religion. C'est ainsi que pour les Russes le problème de l'Orient et de l'Occident est envisagé dans les termes des relations qu'ils entretenaient avec, à l'est, les peuples polythéistes (les « païens ») et les Musulmans (« les enfants d'Agar ») et, à l'ouest, le monde latin. Le schisme de 1054 entre Église d'Orient et Église d'Occident approfondit les oppositions entre orthodoxie et catholicisme. Elles se dessinèrent avec plus de force aux XIIIe-XIVe siècles après que se fut affirmée l'influence doctrinale de l'hésychasme* dans l'orthodoxie. Au rationalisme de l'Église d'Occident commence à s'opposer la connaissance intégrale (cf. Intégralité/Intégrité*) propre au christianisme oriental russe. Les principes conciliaires de l'orthodoxie apparaissent comme une alternative à l'autoritarisme du pape, et à la doctrine catholique des « bonnes œuvres », qui pour l'essentiel pousse l'individu à se mettre au service des intérêts terrestres de l'Église, s'oppose l'idée du synergisme*, qui met l'accent non seulement sur la rencontre entre l'énergie* de Dieu et celle de l'homme transfiguré, mais sur une ontologisation des vérités chrétiennes, devenues un « élément de l'histoire ». Après la chute de Byzance la Russie devint le principal soutien de l'orthodoxie et le défenseur des peuples chrétiens tombés sous le joug des Turcs. L'idée d'un rôle spécifique de la Russie dans le monde trouva son expression au XVIe siècle dans la formule du *starets* Philothée**, « Moscou troisième Rome »*. L'État russe dirigé par l'autocratie se déclare l'expression du christianisme authentique. Au XVIIe siècle le « dialogue » de la Russie avec l'Occident cède la place à l'« influence » exercée par ce dernier sur le mode de vie russe (Klioutchevski*). C'est précisément à cette époque que la société russe se demande si « ses principes originaux suffisent pour lui assurer la prospérité » ou s'il est indispensable pour cela qu'elle s'ouvre aux valeurs matérielles et spirituelles d'autres peuples. Cette problématique est à l'œuvre également dans le *Raskol**. Les réformes du patriarche Nikon** recherchaient ouvertement des « critères extérieurs » pour déterminer la valeur des rites religieux, alors que les vieux-croyants* affirmaient que « l'orthodoxie russe se suffit à elle-même ». La condamnation des schismatiques puis les réformes de Pierre le Grand et de Catherine II montrent que les emprunts à l'Occident devinrent la tendance dominante parmi les cercles dirigeants de Russie. Bien qu'on puisse rencontrer au XVIIIe siècle des exemples précis d'opposition à l'Occident dans la société russe (Chtcherbatov*), le siècle se passe dans l'ensemble sous le signe de l'influence grandissante des valeurs occidentales. La victoire remportée sur Napoléon sera un puissant stimulant pour le développement du sentiment national russe. Dans les années trente et quarante du XIXe siècle la question de l'Orient et de l'Occident devient l'objet d'un grand débat parmi les philosophes. Pour Tchaadaïev* la civilisation occidentale a son fondement dans le catholicisme et son principe d'activité qui pousse l'homme à s'investir dans le monde terrestre. L'« orthodoxie contemplative », choix du peuple russe, en méconnaissant les questions liées au développement de la société, conduit la Russie à un « calme plat ».

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Tchaadaïev propose pour la Russie une « révolution spirituelle » destinée à surmonter ce qu'il appelle « les faiblesses de nos dogmes ». Le point de vue des slavophiles, et avant tout de Khomiakov* et de Kiréievski*, est que le catholicisme et le protestantisme, en dénaturant le christianisme authentique, conduisent à la dégradation spirituelle et en fin de compte à la corruption et à la décadence de la civilisation européenne, là où l'orthodoxie, en continuant à accorder la priorité aux valeurs spirituelles sur les valeurs matérielles, détermine par avance le développement organique de la société : c'est là l'origine des qualités spirituelles les plus éminentes du peuple russe, de l'originalité de sa culture nationale. C'est pourquoi les forces qui ont à cœur de voir s'épanouir la Russie doivent se préoccuper de la sauvegarde et du développement de ses principes originaux, s'efforcer d'en finir avec l'influence de l'Occident, et cesser de lui faire des emprunts. Vl. Soloviov a tenté de synthétiser ces deux points de vue extrêmes. Pour lui le christianisme oriental, comme le christianisme occidental, sont limités dans leur principe, ni l'un ni l'autre n'accède par lui-même à la vérité totale, ce qui rend nécessaire de réunir la spiritualité orthodoxe et le principe actif du catholicisme. Pour Soloviov c'est une tâche que seul le peuple russe peut accomplir, par sa double appartenance à la culture occidentale et à la culture orientale. Il résultera de cette réunion la fondation d'un État théocratique universel qui rassemblera tous les peuples chrétiens d'Orient et d'Occident. Ces trois approches ne rendent évidemment pas compte de toute la diversité des points de vue des penseurs russes sur la question. Cependant c'est principalement autour d'elles que se sont regroupés les plus éminents d'entre eux. L'européocentrisme de Tchaadaïev fut développé par les occidentalistes* (Tchitchérine*, Kavéline*, etc.) ; les idées slavophiles* eurent leur prolongement chez les tenants de la théorie de l' « enracinement »* (Danilevski*, Dostoïevski*, Strakhov*, etc.) ; et les perspectives ouvertes par Soloviov trouvèrent une suite dans les œuvres de Berdiaev*, Boulgakov*, S. Troubetskoï* et E. Troubetskoï*, Frank*, Fédotov* etc. La tradition non religieuse en Russie entretint elle aussi des rapports variés avec la question de l'Orient et de l'Occident. C'est ainsi que dans le courant révolutionnaire s'exprimèrent les tendances européocentristes des Occidentalistes* – Herzen* avant 1848, Boutachévitch-Pétrachevski (cf. Pétrachevski*) à l'époque où il s'enthousiasmait pour le fouriérisme, les marxistes légaux*, les mencheviks, Plékhanov*, Trotski*, Boukharine*, etc. En même temps, on observe une critique très radicale de « l'esprit petit-bourgeois » propre à l'Occident chez Herzen (après 1848), Dobrolioubov**, Tchernychevski*. Les populistes, dans leur souci de mettre en valeur l'originalité de la Russie, forgèrent le concept de « socialisme communautaire », qui voulait éviter l'esprit bourgeois de l'Occident. Chez les marxistes russes la question de l'Orient et de l'Occident fut en général liée à la thèse de l'arriération de la Russie par rapport aux pays occidentaux les plus avancés (Plékhanov, Trotski). Lénine* y voyait une sorte d'« avantage » qui créerait des conditions historiques favorables à une mutation socialiste de la société russe. Les rapports de la Russie avec l'Orient et avec l'Occident furent au centre des préoccupations des Eurasiens. Pour l'Eurasianisme* l'essence de la Russie résidait non seulement dans sa position géographiquement intermédiaire, mais encore dans sa soudure fondamentale avec l'Orient, dans son interaction avec « la steppe » orientale, et avant tout dans les formations ethniques et étatiques héritées de l'empire tataro-mongol : « Toujours, il y a en nous une aversion pour l'Europe, toujours nous inclinons vers l'Asie ». Ce qui était occidental était perçu comme quelque chose d'extérieur, quelque chose d'hostile souvent. Et cette influence

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

occidentale, difficilement compatible avec l'essence eurasienne du peuple, l'intelligentsia* russe en était le porteur, et l'on pouvait voir là les sources de sa tragédie.

ÉTUDES : *O Rossii i russkoj filosovskoj kul'ture*, M. 1990 ; *O Rus', volšebnica surovaâ*, Nižnij-Novgorod, 1991 ; *Russkaâ ideâ*, M. 1992 ; Gulyga A. V., *Russkaâ ideâ i eë tvorcy*, M., 2003.

N. A. Benediktov, L. E. Chapochnikov / Trad. J. Prébet

OUSTRIALOV Nikolaï (1890-1937) – sociologue, journaliste d'opinion, éminent représentant du parti cadet, un des idéologues du mouvement appelé « Changement de jalons » [Smena vekh]*. En 1916-1918, *privat-docent*** des univ. de M. et de Perm, collaborateur du journal *Outro Rossii*. Pendant la guerre civile, président du département oriental au C.C. du parti cadet, directeur du service de presse dans le gouvernement de A. Koltchak. Après la chute de ce gouvernement, à Omsk, il émigre à Kharbine. En 1921-1922, collabore au recueil et à la revue *Smena vekh*, et au journal *Nakanounié*, édités à Pr., P. et Berlin. De 1920 à 1934, professeur à l'Univ. de Kharbine. À son retour en URSS en 1935, professeur de géographie économique à l'École supérieure des transports de M. Arrêté en 1937 et condamné à mort pour activité antisoviétique. Dès les années de la guerre civile, O. s'était convaincu de la nécessité de reconsidérer les bases philosophiques et sociales du libéralisme* russe à la lumière de la révolution d'Octobre. La révision des points de vue exprimés par l'intelligentsia* russe sur la nature de la révolution, sous l'influence du recueil *Les Jalons* [Vehi]*, est le point de départ de son ouvrage *En lutte pour la Russie* [V bor'be za Rossiû] (1920), ce qui a constitué par la suite la base théorique du mouvement « Changement de jalons ». Dans cet ouvrage comme dans ses publications postérieures, O. souligne ce que la révolution de 1917 a eu de spontané et d'irrationnel, tout en pointant aussi son caractère national, sa mystérieuse profondeur morale et son « bien fondé ». Faisant de la révolution un phénomène profondément national, O. en voit le sens véritable dans un tournant menant à un renouvellement de la culture russe (« en ayant génialement revivifié les traditions de Biélinski, elle va obliger la Russie, avec une force extraordinaire, à dépasser même la vérité de Tiouttchev, de Dostoïevski et de Soloviov » (« La logique du nationalisme » [Logika nacionalizma], cf. bibl.). Partisan de ce principe libéral fondamental, le primat de l'individu sur la société et l'État, O. accorde cependant une importance extrême, en ce moment de l'histoire russe, à la puissance et à l'organisation de l'État comme moyen de manifester une nouvelle « vérité historique universelle », en passe de se dévoiler à l'humanité avec un éclat particulier à travers le peuple russe et ses souffrances. Seul un état « physiquement » puissant, pense-t-il, peut avoir une grande culture, car il existe un lien métaphysique entre son territoire et sa culture. Le territoire, pour O., est la partie la plus essentielle et la plus précieuse de « l'âme d'un État ». Seul un grand État est en mesure de jouer un rôle messianique. Le développement post-révolutionnaire de la Russie, particulièrement après la formation de l'URSS, lui a insufflé l'espoir de pouvoir réaliser l'idée russe*. O. a défini ses positions sociales et politiques comme un « national-bolchevisme ». Le souci du pouvoir soviétique d'en finir avec le chaos révolutionnaire, de renforcer l'étatisme russe, de défendre le pays contre une intervention étrangère, a selon lui désarmé le principal motif qu'avait l'intelligentsia de s'opposer au bolchevisme, d'ordre national et patriotique. Le but essentiel de toutes les forces patriotiques doit maintenant être de participer au « rassemblement », à la restauration de la Russie pour en faire un organisme étatique vaste et uni. O. insiste pour que le pouvoir soviétique soit reconnu en tant qu'instrument de réunification des zones périphériques et du centre, de ren-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

forcement du prestige de la Russie sur la scène internationale. Considérant comme possible de collaborer avec le nouveau pouvoir dans l'intérêt national, O. mise en outre sur une revivification organique interne de celui-ci, qui éliminerait les éléments révolutionnaires les plus maximalistes pour arriver à un développement de transition, peut-être peu susceptible de produire des résultats instantanés mais capable d'amener à une renaissance nationale. O. envisage la NEP comme une évolution vers un mode bourgeois d'organisation de la vie sociale où, à la première vague des hommes amenés par la NEP et autres spéculateurs, doit succéder une « bourgeoisie constructive » et en premier lieu « un solide *moujik* », sans lequel aucun redressement de l'agriculture – base de la prospérité du pays –, n'est possible. Il souligne d'autre part, à maintes reprises, qu'il ne fait pas de l'ordre bourgeois un absolu et qu'il ne nie pas certaines avancées positives de la révolution dans le domaine social et politique. Quant au sens profond des changements intervenus dans le pays, O. les considère comme une révolte contre ce que les slavophiles appelaient « vérité extérieure », « rationalisme de la culture occidentale », contre ce que Herzen* caractérisait de « petit-bourgeois dans l'esprit européen ». La signification essentielle de la révolution russe, selon lui, est d'avoir ouvert la voie à une époque de changements radicaux dans la vie spirituelle du peuple, de passage à un « autre plan » d'existence historique et de conscience de soi culturelle et nationale. La structure économique et la forme d'organisation étatique, d'après O., ne sont capables de réaliser leur mission de restauration d'une nation saine que lorsqu'elles pénètrent en profondeur et qu'elles deviennent des principes culturels et nationaux organiques, correspondant à l'idée russe. Il pense que la forme soviétique d'organisation politique, dégagée de ses éléments communistes, peut parvenir à créer un État « organique ». Sur la base des idées d'O., qu'il est possible de qualifier de conservatisme* libéral, un groupe s'est formé dans la mouvance du « Changement de jalons », appelé « aile droite » dans les études spécialisées pour le distinguer des autres membres du mouvement, regroupés autour du journal berlinois *Nakanounié*, sympathisant des idées socialistes.

Œuvres : « Logika nacionalizma », in : *Novaâ žizn'*, Harbin, 1920, 22-VIII ; *V bor'be za Rossiû*, Harbin, 1920 ; *Pod znakom revolûcii*, Harbin, 1925 ; « U okna vagona », in : *Novaâ Rossiâ*, 1926, N° 3 ; « Nacional-bol'ševizm », in : *Smena veh*, P., 1921, N° 3.

V. P. Kocharny / Trad. C. Brémeau

OUVAROV Sergueï (1786, M.-1855, M.) – homme politique et penseur russe, président de l'Acad. des Sciences (1818-1855), membre de plusieurs sociétés scientifiques étrangères. D'abord attaché au Collège des Affaires étrangères, O. a exercé les plus hautes fonctions au sein du gouvernement : celles de curateur de la circonscription scolaire de SPb., de directeur du Département des manufactures et du commerce intérieur (au sein du Ministère de l'Intérieur), d'adjoint au ministre de l'Instruction publique (1833-1849). Dans l'histoire de la philosophie russe, il est traditionnellement présenté comme un conservateur éclairé en début de carrière, devenu par la suite un réactionnaire (il est le père de la doctrine officielle, en honneur sous Nicolas Ier, « Orthodoxie, Autocratie, Génie national » [Pravoslavie, samoderžavie, narodnost']. Les travaux des chercheurs soviétiques l'ont généralement condamné : « issu du milieu des *Gentilshommes de la chambre* qui dansaient dans les bals à P. ou à Vienne, il a été bombardé à la présidence de l'Acad. des Sciences » alors qu'il n'était qu'un « dilettante cultivé ». Mais l'historiographie fournit d'autres points de vue. J. de Maistre, par ex., voit en lui le premier philosophe original qu'ait produit la Russie : il a en effet

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

eu l'audace de remettre en cause l'héritage des Lumières*. Les principaux travaux philosophiques d'O. sont : le *Projet d'une Acad. asiatique* (1810) et l'*Essai sur les mystères d'Eleusis* (1812), qui sont écrits en français. O. est manifestement influencé par les idées de Schlegel, qu'il connaissait personnellement, ainsi que par celles de Goethe et de Herder. Il voit les destinées de l'humanité sous un jour pessimiste, à l'opposé d'un Condorcet et de sa théorie du progrès. Détournée des sources orientales (et en particulier indiennes) d'une connaissance de la totalité, l'humanité, d'après lui, est vouée à se dégrader. Cependant, O. estime que le développement de l'instruction, qui favorise la diffusion des sciences et adoucit les mœurs, pourrait permettre à la civilisation de l'Europe occidentale d'atténuer ses contradictions. Ici, c'est évidemment à la Russie qu'échoit le premier rôle, parce qu'elle fait le lien entre l'Orient et l'Occident. Mais les idées d'O. n'eurent guère de succès dans la société russe. Elles n'en trouveront pas moins un écho dans différents systèmes philosophiques du XXe siècle (Mouvement eurasien*, K. von Haushofer, etc.), ce qui en justifie l'étude.

Œuvres : *Études de philologie et de critique*, St.-Pbg., 1843.

Études : Roždestvenskij S. V., *Istoričeskij obzor deâtel'nosti Ministerstva narodnogo prosveĉeniâ (1802-1902)*, SPb., 1902 ; Durylin S. N., « Russkie pisateli u Gëte v Vejmare », in : *Literaturnoe nasledstvo*, 1932, N° 4-6 ; Stepanov M., « Pis'ma Žosefa de Mestra k S. S. Uvarovu », *Ibid.*, 1937, N° 29-30.

A. V. Panibrattsev / Trad. C. Bricaire

PAGANISME de la société slave russe – ensemble des représentations cosmiques préchrétiennes qui constitue la base des cultes religieux, du cérémonial, des règles et prescriptions rituelles régissant l'aspect sacral et ordinaire de la vie. On n'a conservé presque aucun renseignement sur le P., aussi n'en juge-t-on que sur des données de seconde main, indirectes et, en général, tardives (par le folklore, l'ethnologie et même les sources archéologiques). Quoique dans l'étude du P. il y ait une bonne part de contradictoire, d'hypothétique, on peut néanmoins esquisser désormais un tableau (assurément incomplet) du rôle qu'il a joué dans le développement spirituel de la nation. Le noyau original de cette saisie globale du monde dans le paganisme est fait des mythes sur les divinités et des explications touchant l'organisation du monde, sa structure ainsi que les lois qui régissent la nature. On estime que la plus ancienne des divinités slaves connues est Svarog, divinité céleste supérieure, le dieu-ancêtre, dont le fils est Dajbog, dieu du soleil et du feu du ciel. Parmi les dieux d'apparition plus tardive se détache Péroun, dieu des eaux, du ciel et de l'orage. On le cite presque toujours sur le même pied que Khors, dieu du soleil, (ce qui l'apparente à Dajbog) et que Volos (Véles), tenu pour le dieu de la richesse et de l'aisance matérielle, et qui a un certain rapport avec le culte des ancêtres. Dans les images synonymiques des divinités des diverses époques, ce sont les forces de la nature qui étaient personnifiées. À la sphère céleste divinisée et aux phénomènes célestes correspondait toute une série de divinités masculines. La terre était représentée sous la forme d'une divinité féminine à laquelle étaient donnés des noms divers (le plus ancien était Mokoch). Au cœur de cette vision globale de la divinité, il y avait l'idée panthéiste de noces cosmiques, d'où avait proliféré la multiplicité du monde. Dans la conscience du cultivateur, par exemple, le renouvellement annuel des forces fécondantes de la nature s'associait à l'idée de noces contractées entre un Ciel et une Terre divinisés. Si la Terre était imaginée comme une mère en travail, au Ciel était associée l'idée d'un principe fécondant. Dans l'interprétation populaire, comme dans le mythe, le Ciel a une double face, ce qui correspondant

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

à la distinction entre les fonctions des divinités célestes : celle de l'eau (liée à Péroun) et celle du feu solaire (auquel correspondent les figures de Khors et de Dajbog). Dans le P. le culte d'une nature divinisée et la célébration de divinités diversifiées ne s'excluent pas mutuellement. La comparaison des données de la mythologie et des rituels aboutit à la conclusion évidente que le culte des dieux s'est surimposé au culte de la nature. La perception païenne de l'unité de la nature n'excluait pas en elle la pluralité de sujets et c'est sur cette base qu'est apparu le polythéisme. Le pas suivant dans la généralisation des connaissances sur la réalité fut l'apparition de divinités supérieures (par exemple Svarog), qui, par la pluralité de leurs fonctions ont en quelque sorte supplanté la multiplicité des divinités secondaires. Leurs images personnifiaient des phénomènes et des éléments de la réalité parfaitement concrets. Il faut voir, dans cette manière de décomposer en diverses hypostases, une analyse du réel propre à la conscience païenne qui se distingue par une observation soutenue tant de la totalité que de chaque phénomène pris en particulier saisis par le regard mythologisant. Les Slaves orientaux étaient doués de cette façon de comprendre la réalité dans laquelle la nature était divinisée dans toute sa diversité. C'est pourquoi l'on peut définir les représentations du P. slave comme un polythéisme teinté de panthéisme. Globalement parlant, cela signifiait que la nature et tous les processus affectant le vivant recevaient une interprétation matérialiste naïve, à laquelle se mêlait une grande part de fantastique, en raison des possibilités limitées de la connaissance. Vérité et fiction s'y fondaient dans des formulations poétiques et imagées, tenant du conte et du symbole, par lesquelles s'exprimait le contenu du mythe. Tout développement dans le monde se ramenait à l'action de forces existant réellement, même si leur figure était traduite dans l'imagerie convenue d'une fable. Les changements que l'on observait dans la nature étaient ramenés à un processus naturel, au retour de situations répétitives (du type naissance, maturité, décrépitude, renaissance) en même temps qu'ils renvoyaient à une interprétation anthropomorphique et organique (personnification). Comme le cosmos était identifié à un gigantesque organisme vivant, on pouvait entrer en communication avec lui en s'appuyant sur le principe de l'échange (de l'homme avec la nature, de la nature avec l'homme). Cette prémisse globalisante donnait une base aux innombrables rituels et conjurations sacrificiels. C'est ainsi que le rituel a fonctionné comme un moyen magique d'action sur la nature comme sur une divinité, dans le but de se la concilier et d'en obtenir en retour ce que l'on désirait. On peut considérer le mythe en quelque sorte comme l'aboutissement de la saisie du monde, qui donne des représentations, organisées en système, du monde, de ses éléments constitutifs, ainsi que des mécanismes de leur développement et de leur interaction. Dans le mythe la réalité se dédouble en quelque sorte : celle qui existe en fait (et se manifeste) et l'idéale (celle qui est manifestée et incarnée dans les images). Dans le mythe, les connaissances positives, expérimentales, sur le monde côtoient des errements, le rationnel est étroitement entrelacé avec l'irrationnel. Et en outre l'on n'a pas tracé de frontières entre le monde réel et son reflet. Du moins les éléments mythiques que l'on a conservés manifestent-ils que l'idée de l'objet s'identifiait avec l'objet lui-même. La connaissance de la nature et la conscience que l'homme avait de lui-même n'étaient pas distinctes l'une de l'autre. On peut considérer le mythe comme la forme spécifique de la conscience que l'homme avait de sa propre place dans le monde à cette période historique où la société ne se dressait pas contre la nature, mais s'adaptait activement aux conditions que celle-ci lui dictait. Cette manière particulière de s'approprier le monde trouvait son expression dans l'application

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

de représentations mythologiques sur la réalité extérieure à l'homme, conformément auxquelles cette dernière était perçue. Pareille attitude gnoséologique aboutissait moins à un concept qu'à une image. C'est ainsi que se développa une manière de décrire la réalité par le mythe sur un mode poétique et imagé, ou plus exactement métaphorique et synonymique. Dans le mythe, autant que l'on peut en juger sur les données folkloriques, les réalités concrètes étaient transformées en images fantasmagoriques. En conséquence, on peut considérer le mythe comme un système religieux globalisant, s'exprimant dans une large mesure par des moyens artistiques et poétiques. L'imagerie poético-mythique est née d'une élaboration réaliste des impressions frappantes et vives reçues du monde extérieur par lesquelles se manifestait la nature. Les phénomènes naturels, en vertu d'une loi de ressemblance, étaient assimilés à des êtres vivants de types variés. Par suite de ces rapprochements poético-mythiques, les propriétés et les traits du connu étaient projetés sur l'inconnu. Non seulement le monde était objet de connaissance, mais il devait sans cesse être reconnu. Pour résumer, le mythe peut être considéré comme une somme de connaissances vraies ou erronées sur le monde, accumulée au cours d'un processus séculaire d'exercice cognitif de la conscience. Sa genèse peut être considérée comme le premier résultat de la prise de conscience des lois régissant la nature. À ce but correspondaient des modèles généralisant à grande échelle, ainsi que les principaux mythologèmes expliquant les relations de cause à effet qui se trouvaient en elle. L'attention était rivée sur le cycle toujours renouvelé d'un monde perpétuellement vivant et en reformation. Il en naissait une expérience du temps, saisie comme un changement d'états se répétant en un cycle infini. L'homme en tant que tel échappait au champ de vision du mythe, mais ses traits et ses attributs étaient projetés sur un monde divinisé, ils étaient invariablement présents sous les traits des divinités dotées de tels ou tels caractères anthropomorphiques. L'absence d'attention portée aux personnalités distinctes était compensée par le statut élevé conféré à la personnalité collective, à la lignée, à toute la société humaine archaïque, consciente de sa communion avec la nature éternellement vivante. Le cosmos divinisé, ainsi que la nécessité qui le régissait, réduisait la possibilité de choix de l'homme, qui se considérait comme partie organique du cosmos. En outre l'activité de la collectivité communautaire était en quelque sorte programmée par une tradition et un rituel séculaires, qui faisaient figure de loi non écrite, régulatrice de la conduite, requérant une exécution obligatoire. Tout cet ensemble suggérait que la succession des événements était en quelque sorte prédéterminée. Dans la littérature, – le témoignage de Procope de Césarée en fait foi –, il apparaît que les Slaves ignorent le concept de *fatum* inéluctable, que l'idée d'une prédétermination fatale leur est étrangère, ce qui explique leur manque d'intérêt pour l'astrologie. Il y a effectivement de nombreux exemples où dans le milieu slave on allait à l'encontre du destin, c'est-à-dire que les signes prémonitoires observés n'enlevaient pas le droit de choisir. On est fondé à dire que la prédétermination n'était pas une force globale inéluctable, que le concept de destinée ne s'identifiait pas avec celui de fatalité, mais avec un type de prédétermination mineure, susceptible d'être modifiée ou brisée. Les éléments d'une vision fataliste du monde que l'on trouve dans la culture nationale sont davantage à mettre en lien avec le milieu varègue**, dans lequel on pratiquait le culte imposé d'en haut d'une divinité de clan, apparenté à d'autres cultes guerriers dotés d'un système élaboré de divination. Pour les Slaves païens, le cosmos est plutôt harmonie que champ clos de la lutte entre le bien et le mal, et en conséquence, nécessaire unité de tous ses composants dans laquelle même un

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

principe extérieur nuisible n'apparaît pas comme le mal, puisque dans son apparition elle-même est inscrite son inéluctable disparition. L'idée globale de la conscience païenne – montrer l'affinité de l'homme et de la nature – trouvait là une éclatante manifestation. La communion au cycle éternel de la vie, l'idée très peu développée, sinon totalement absente d'une rétribution après la mort, que venait compenser la croyance en une attitude bienveillante, protectrice des divinités à l'égard des hommes, tout cela engendrait un regard optimiste sur le monde. Dans des conditions extérieures hostiles, les diverses composantes de la vision du monde qui ont été énumérées visaient à supporter patiemment et à dominer les difficultés, fortifiaient moralement l'homme dans sa rude lutte pour la survie. Le paganisme des Slaves, à cause de leur lien étroit avec la nature, ne se prêtait pas facilement à une réorganisation artificielle ; c'est pourquoi, dans un milieu collectif agraire, ses survivances se maintinrent jusqu'au XIXe siècle et certaines résurgences inconscientes sont encore vivantes aujourd'hui. Les tentatives pour unifier le P. et lui appliquer les objectifs idéologiques d'une société de classes se sont soldées par un échec. Aussi le milieu dirigeant que constituaient le prince et ses vassaux, dans sa recherche d'une foi plus acceptable et qui correspondît mieux aux nouvelles attentes sociales penchait vers l'adoption du christianisme. Mais le monde païen slave se montra conservateur en l'occurrence et sa christianisation s'étala sur plusieurs siècles. La synthèse aboutit à l'apparition d'une nouvelle philosophie du monde : la double foi*, que l'on ne peut comprendre, pas plus que l'orthodoxie russe, sans tenir compte de la spécificité du P. slave.

ÉTUDES : Aničkov E. V., *Âzyčestvo i drevnââ Rus'*, SPb., 1914 ; Zelenin D. K., *Očerki russkoj mifologii*, Pg., 1916. T. I ; Famnicyn A. S., *Božestva drevnih slavân*, SPb., 1884 ; Ĉapov A. P., *Istoričeskij očerk narodnogo mirosozercaniâ i sueveriâ*, in : *Soč.* v 3 t. SPb., 1906, T. 1 ; Ivanov V. V., Toporov V. N., *Issledovaniâ v oblasti slavânskih drevnostej*, M., 1974 ; Veleckaâ N. N., *Âzyčeskaâ simvolika slavânskih arhaičeskih ritualov*, M., 1978 ; Popovič M. V., *Mirovozzrenie drevnih slavân*, Kiev, 1985 ; Rybakov B. A., *Âzyčestvo Drevnej Rusi*, M. 1987 ; Kuz'min A. G., *Padenie Peruna* (Stanovlenie hristianstva na Rusi), M., 1988 ; *Âzyčestvo vostočnyh slavân. Sb. naučnyh trudov*, L., 1990 ; *Slavânskaâ mifologiâ. Ènciklopedičeskij slovar'*, M., 1995 ; *Slavânskie drevnosti. Ètnolingvističeskij slovar'* v 3 t., M., 1998-2004 ; Conte F., *L'héritage païen de la Russie*, P., 1997.

V. V. Milkov / Trad. R. Marichal

PAÏSSI (PIOTR) VÉLITCHKOVSKI (1722, Poltava-1794, Laure de Niamietsk dans les Carpates) – archimandrite** du Grand Habit**, haute figure spirituelle de l'orthodoxie, traducteur d'ouvrages d'ascétique chrétienne, canonisé en 1988. Études à l'Acad. Mohila de Kiev (1735-1739). Pérégrine longuement en Ukraine, puis s'arrête à la Laure des Grottes de Kiev et se rend ensuite au Mont Athos, choisissant la voie de l'érémitisme. Dans les années 1750-1755, une petite communauté de moines centrée sur la pratique spirituelle et ascétique de la Prière de Jésus** et sur la technique psychophysique de l'hésychasme* vient se grouper autour de lui. Ordonné prêtre en 1758, il devient le père spirituel du *skite*** et il entreprend de rassembler et de copier des textes ascétiques. L'examen des très nombreuses copies grecques de ces ouvrages le convainc de la nécessité de les traduire en slavon et de corriger également les traductions déjà existantes. Il poursuit la collecte et la correction des traductions d'œuvres patristiques dans le monastère moldave de Dragomirno et devient ainsi le continuateur de Nil Sorski*. En 1779, il vient vivre à la Laure de Niamietsk dans les Carpates. P. V. y ouvre une école de traducteurs et de correcteurs, organise la copie des livres une fois corrigés et traduits et constitue une bibliothèque

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

unique en son genre. À la fin du XVIIIe s., la Laure devient un centre de formation intellectuelle et spirituelle pour le monachisme orthodoxe de tout un ensemble de pays. Sur la fin de sa vie P. V. traduit avec ses disciples la *Philocalie* [Dobrotolûbie]*, anthologie en 5 volumes de textes ascétiques orthodoxes, constituée et éditée en grec en 1782 par Nicodème l'Hagiorite. En slavon, cet ouvrage est publié pour la première fois en 1793 à SPb. Grâce à P. V. et à ses disciples, l'institution des *starets*** refleurit en Russie au XIXe s. L'activité littéraire de P. V. trouva son prolongement à Optina Poustyn*. P. V. se trouve ainsi à la source du renouveau monastique orthodoxe du XIXe s. Il a traduit des œuvres d'Isaac le Syrien, Antoine le Grand, Isaïe l'Ermite, Pierre Damascène, Théodore Studite, Marc le Moine, Nicétas Stéthatos, Théodore d'Éphèse, Calliste et Ignace, etc. Il a corrigé et préparé pour les copistes les livres de Jean Climaque, Grégoire le Sinaïte, Nil du Sinaï, Hésychius de Jérusalem, Diadoque de Photicée, Macaire l'Égyptien, Philothée du Sinaï, l'abbé Thalassios, Jean Cassien, Syméon le Nouveau Théologien, etc. Les traductions de P. V. et de son école sont très attachées à la lettre du texte. P. V. laissait toujours dans les marges des manuscrits quantité de gloses qui montrent que les traductions n'étaient pas basées sur la seule édition grecque, mais qu'elles prenaient en compte tous les textes accessibles d'une œuvre donnée, aussi bien imprimés que manuscrits, ainsi que les traductions en d'autres langues.

Œuvres : *Ob umnoj ili vnutrennej molitve*, M., 1902 ; *Kriny sel'nye, ili Cvety prekrasnye, sobrannye vkratce ot Božestvennogo Pisaniâ. O zapovedâh Božiih i o svâtyh dobrodetelâh*, Odessa, 1910.

Études : *Žitie i pisaniâ moldavskogo starca Paisiâ Veličkovskogo*, M., 1847 ; Nikodim (Kononov), arhim., *Starcy otec Pajsij Veličkovskij i otec Makarij Optinskij i ih literaturno-asketičeskaâ deâtel'nost'*, M., 1909 ; Borovka-Majkova M. C., Nil Sorskij i Paisij Veličkovskij, in : *Sb. Statej, posvâšennyh S. F. Platonovu*, SPb., 1911. p. 27-33 ; Četverikov S. prot., *Moldavskij starec Paisij Veličkovskij. Ego žizn', učenie i vliânie na pravoslavnoe monašestvo*, P., 1988 ; Èkzemplârskij V. I., Starčestvo, in : *Dar učeničestva*, M., 1993, p. 139-227 ; Tachiaos A-E., *The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Romanians in XVIII century*, Thessaloniki, 1986.

I. V. Basin / Trad. R. Marichal

PANARINE Alexandre (1940, région du Donetsk-2003, M.) – spécialiste en philosophie de la politique, docteur en philosophie, professeur. A dirigé le département de politologie théorique à la faculté de philosophie de l'Univ. de M., et dirigé le Secteur de philosophie sociale à l'Institut de philosophie de l'Acad. des sciences de Russie*. Membre de diverses acad. de Russie, et de l'Union des écrivains. Lauréat du prix Lomonossov (1999). Diplômé de la faculté de philosophie de l'Univ. de M. en 1966. Thèse de doctorat sur le sujet : « Le processus civilisationnel contemporain et le phénomène du néoconservatisme » (1991). Les changements dans la vie politique du pays lui permirent de réaliser ses projets. En 1996 il crée à l'Univ. de M. une chaire de politologie théorique, et fonde sa propre école scientifique. P alliait son travail de recherche avec des activités pédagogiques, journalistiques et un travail de vulgarisation. La principale particularité de son travail, c'est une réunion organique de la foi et du savoir, des valeurs de l'orthodoxie combinées à celles d'une liberté de pensée venue de l'époque des Lumières*. C'est là également que prend sa source une critique virulente, chez lui, des « occidentalistes » russes, qu'à la suite de Pouchkine* il qualifie de « demi-cultivés ». P. estimait qu'une tâche essentielle incombant à la po-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

litologie est de formuler et de tenter d'expliciter les problèmes nationaux et sociaux les plus douloureux, souvent tabou et fermés à un débat public, le silence fait sur ces problèmes ne contribuant qu'à incruster encore plus profondément les malaises sociaux. D'après lui, l'humanité est en danger de retomber dans des tréfonds de l'histoire dignes du paléolithique, si elle ne trouve pas en elle la force de se préoccuper de l'âme, la seule alternative à cette chute étant la réhabilitation des pauvres : « Si dans la logique de l'espace il est légitime que soient vainqueurs ceux qui sont physiquement les plus forts, dans la logique du temps métahistorique inaugurée par les religions à portée universelle, ce sont les humiliés qui triomphent. L'histoire politique réelle tient entre ces deux pôles ». P. condamnait la mondialisation, disant que le polycentrisme et la diversité des civilisations sont à eux seuls la condition indispensable à la survie de l'humanité. Les sujets qui traversent toute son œuvre sont la théorie de la prévision politique sur le long terme dans les conditions de la globalisation, alliée à l'étude de la dynamique cyclique avec des échéances rapprochées comme au niveau des grands cycles (env. 50 ans). D'après lui, la mondialisation menace de déconstruction les nations souveraines et les communautés de nations, laissant le champ libre à certains groupes (élitaires avant tout) pour échapper aux systèmes de contrôle nationaux. Ce qui peut donner des résultats positifs, c'est un « globalisme alternatif », c'est-à-dire l'internationalisation d'institutions démocratiques susceptibles de mettre un frein au totalitarisme économique global qui sape les fondements de l'État social et des autres conquêtes démocratiques du siècle précédent. P. a élaboré une théorie rendant compte de la circulation d'un capital symbolique (un pouvoir intellectuel informel), appliquant à la politique la théorie socio-économique des « ondes longues » de Kondratiev* et opposant la « phase de gauche » d'un grand cycle politique (lorsque le capital symbolique est concentré entre les mains des « couches inférieures » de la société) à celle d'aujourd'hui, « phase de droite » (où le capital symbolique passe dans les mains des possédants). Le résultat est une atteinte portée au principe de séparation du pouvoir intellectuel (symbolique) et économique, et leur nouvelle fusion comporte la menace d'un « totalitarisme économique » – signifiant la liquidation de l'ancien système de contrôle que la politique et la culture détenaient jusque-là sur le pouvoir des possédants. P. a également proposé une classification originale des systèmes politiques, faisant porter spécialement son analyse sur le système politique de type postmoderniste. Depuis 2004 des Journées Panarine sont organisées régulièrement, à l'initiative de l'Univ. de M., de l'Acad. nationale de culture slave et de l'Institut de philosophie de l'Acad. des sciences de Russie.

Œuvres : *Social'no-psikhologičeskie problemy upravleniâ*, M., 1981 ; *Al'ternativno li « Al'ternativnoe občestvo » ?*, M., 1987 ; *Stil' « retro » v ideologii i politike. Kritičeskij očerk francuzskogo neokonservatizma*, M., 1989 ; *Filosofiâ vlasti*, M., 1993 (en collab.) ; *Rossiâ v civilisacionnom processe (meždu atlatizmom i evrazijstvom)*, M., 1994 ; Rossiâ. *Opyt nacional'no-gosudarstvennoj ideologii*, M., 1994 (en collab.) ; *Vvedenie v politologiû. Učebnoe posobie*, M., 1994 ; *Političeskaâ antropologiâ*, M., 1995 (en collab.) ; *« Vtoraâ Evropa » ili « Tretij Rim » ?*, M., 1996 ; *Filosofiâ politiki. Učebnik*, M., 1996 ; *Reformy i kontrreformy v Rossii*, M., 1996 (en collab.) ; *Politologiâ. Učebnik*, M., 1997 ; *Revanš istorii : rossijskaâ strategičeskaâ iniciativa v XXI veke*, M., 1998 ; *Rossijskaâ intelligenciâ v mirovyh vojnah i revolûciâh XX veka*, M., 1998 ; *Rossiâ v ciklah mirovoj istorii*, M., 1999 ; *Global'noe političeskoe prognozirovanie. Učebn. posobie*, M., 2000 ; *Iskušenie globalizmom*, M., 2000 ; *Pravoslavnaâ civilizaciâ v global'nom mire*, M., 2002 ; *Strategičeskaâ nestabil'nost' XXI v.*, M., 2003.

N. N. Zaroubina, V. N. Rastorguiev / Trad. F. Lesourd

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

PANMONGOLISME – terme introduit par Vl. Soloviov* dans son poème intitulé « Le panmongolisme » (1894 ; publié dans la revue *Voprosy jizni*, 1905, N° 8). Le premier vers de ce poème a été placé par l'auteur en guise d'épigraphe à son *Court récit sur l'antéchrist* [Kratkaâ povest' ob antihriste], qui entre dans la composition des *Trois entretiens sur la guerre, le progrès et la fin de l'histoire universelle, avec un court récit sur l'antéchrist et des appendices* [Tri razgovora o vojne, progresse i konce vsemirnoj istorii, so vklûčeniem kratkoj povesti ob antihriste i s priloženiâmi] (SPb., 1900). Dans la conception historiosophique de Soloviov, le P. exprime l'idée d'un danger venu de l'Orient, d'un châtiment historique promis à l'Europe qui a épuisé toutes les potentialités de son développement. Dans le poème, la chute annoncée de la Troisième Rome, qui indique l'approche des temps de l'Apocalypse, est mise en rapport avec la prise de Constantinople par les Turcs musulmans. La force porteuse de ce châtiment, ce sont les Japonais, estime Soloviov, « ces chefs venus d'îles orientales » qui avaient infligé une défaite cuisante à la Chine lors de la guerre de 1894-95, bien que dans un premier temps ce fût aux chinois qu'il ait confié ce rôle. Le thème du péril chinois apparaît chez Soloviov dans l'article « L'ennemi venu de l'Orient » [Vrag s Vostoka]. D'après le sujet des *Trois entretiens*, les japonais proclament l'idée du P. après avoir appris à la lecture des journaux « l'existence en Occident d'un panhellénisme, d'un pangermanisme, d'un panslavisme, d'un panislamisme », ils s'emparent de Pékin et de la Corée, et en compagnie des chinois, font la conquête de l'Europe. Leur domination dure un demi-siècle, après quoi l'Europe ayant repris ses forces chasse les asiates, se change en une union d'états démocratiques et au XXIe siècle donne naissance à l'antéchrist. Dans son avant-propos aux *Trois entretiens*, Soloviov émet cette réserve : l'invasion de l'Europe par les asiates n'a aucun caractère de véridicité absolue et n'est pas emprunté directement à l'Écriture Sainte, mais pour l'auteur cet événement est d'une « probabilité proche de la véridicité ». La possibilité d'une conquête par les chinois avait déjà été envisagée par C. Léontiev*, par ex. dans sa lettre du 13 juin 1891 à Rozanov* : « D'une façon générale, quant à moi, je pense que les chinois sont destinés à conquérir la Russie, quand notre confusion (avec les européens, etc.) atteindra son maximum ». Rozanov suppose que cette question avait été débattue entre Soloviov et Léontiev, qui étaient des amis proches, et qu'ici leurs opinions en arrivaient à se confondre jusqu'à être identiques. C'est d'autant plus vraisemblable que dans les *Trois entretiens* les positions des deux penseurs sur la fin de l'histoire qui approche, de fait, se rejoignent. En 1900 éclate en Chine la révolte des Boxers dirigée en particulier contre les européens qui résidaient là, et l'empereur d'Allemagne Guillaume II envoie des troupes pour mater la rébellion : en cela, Soloviov voit une préfiguration des conflits futurs et il salue la mission assumée par Guillaume (cf. « À propos des derniers événements » [Po povodu poslednih sobytij], le poème « Le dragon (à Siegfried) » [Drakon (Zigfridu)]). La chute, peu après, de Port Arthur et de Tsushima fut ressentie par les contemporains comme l'accomplissement des pressentiments solovioviens. L'idée du P. a été développée par A. Biély* dans son roman *Pétersbourg* (1913).

ÉTUDES : Solov'ev V. S., « Panmongolizm », in : Solov'ev Vl., *« Nepodvižno liš' solnce lûbvi… »*, M., 1990, p. 88-89 ; du même auteur : *Tri razgovora o vojne, progresse i konce vsemirnoj istorii, so vklûčeniem kratkoj povesti ob antihriste i s priloženiâmi*, in : Solov'ev V. S., *Soč.* v 2 t., M., 1988, II ; Serbinenko V. V., « Spor ob antihriste : Vl. Solov'ev i G. Fedotov », in : *Obĉestvennaâ mysl' : issledovaniâ i publikacii*, M., 1990 ; Molodâkov V. È., « Koncepciâ dvuh vostokov i russkaâ literatura Serebrânogo veka », in : *Izvestiâ AN SSSR*, Seriâ literatury i âzyka, M., 1990, XLIX ; Dolgopolov L. K., *Andrej Belyj i ego roman « Peterburg »*, L., 1988.

A. P. Kozyrev / Trad. F. Lesourd

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

PANSLAVISME – idée qu'il existe un lien culturel et politique entre les Slaves, idée qui trouve son expression dans diverses doctrines de la philosophie politique. Le mot apparaît au début des années quarante du XIXe siècle, il désigne alors l'état d'esprit et les mouvements d'agitation « séparatistes et pro-russes » qui affectent les Slaves de l'Empire d'Autriche. On pourrait cependant faire remonter à une date antérieure l'apparition du P. : nombre de penseurs du monde slave en avaient déjà donné une définition théorique précise, par exemple le savant slovaque Šafarik avec son concept de « solidarité slave ». En Russie les idées de ce type étaient déjà présentes chez Krijanitch* déclarant que « le peuple et le nom russes sont le faîte et la racine de tous les autres Slaves ». C'est le même Krijanitch qui projeta d'étendre l'emploi de la langue russe pour en faire un outil de communication entre tous les Slaves. En tant que courant idéologique et politique se fixant pour but l'union de tous les peuples slaves sous l'égide de l'un d'entre eux (avant tout le peuple russe ou le peuple polonais ou une fédération de ces peuples), le P. commence à exister fin XVIIIe-début XIXe siècles. En tant qu'appel à une confédération de tous les peuples slaves sur des bases démocratiques, le P. caractérise la Société des Slaves unis, apparue en 1818 et devenue une organisation structurée en 1823 (dans la mouvance des futurs décembristes*). En font partie des officiers russes et des hobereaux polonais frottés de franc-maçonnerie*. Certaines des thèses relatives à l'union des Slaves sur des bases fédératives furent adoptées par les membre du groupe de Pétrachevski*, mais c'est tout de même en Europe que se constitua l'aile révolutionnaire et démocratique du P., grâce aux initiatives de Bakounine*, soutenu en cela par Herzen*. Pogodine**, dans ses *Notes* [Zapiski], chercha quant à lui à justifier la position dominante de l'empire russe dans la résolution de la question slave en donnant au P. un caractère « conservateur ». Ce P. « conservateur » imprégna de plus en plus l'idéologie officielle, et il se manifesta dans l'approche de ce qu'on appelait alors « la question d'Orient », entre autres à l'occasion de la guerre de Crimée. Marx et Engels ont exprimé leurs réserves sur les deux grandes tendances du P. : ils considéraient le P. « conservateur » comme l'expression des visées impériales de l'autocratie russe, et le P. « démocratique » comme l'apologie d'une économie rétrograde, fondée sur l'agriculture. Il leur paraissait préférable d'envisager l'assimilation du monde slave par des « peuples plus avancés », en premier lieu par les Allemands. Dans son article « Le panslavisme démocratique » (1849) Engels écrit : « … en dehors des Russes, des Polonais et à la rigueur des Slaves de l'Empire ottoman, aucun peuple slave n'a d'avenir ». De la même manière, beaucoup de penseurs occidentaux s'en tinrent à cette interprétation du P. : un instrument de l'absolutisme russe. A. Pypine en fait le constat : « Par panslavisme russe les écrivains d'Occident entendent habituellement l'aspiration de la Russie (ils n'en doutent pas un instant) à mettre à profit la propension des peuples slaves à se regrouper, du fait de leur faiblesse lorsqu'ils sont en ordre dispersé, pour établir sur eux sa domination et menacer ensuite l'Europe. » (A. N. Pypine, *Le Panslavisme hier et aujourd'hui* [Panslavizm v prošlom i nastoâćem], p. 73, cf. bibl.). Pour Pypine, le P. n'est pas tant une orientation politique qu'une « construction qui relève de la philosophie de l'histoire, et n'a jamais été un système de gouvernement », et pourtant le fait qu'elle ait procédé « d'un plan politique pervers » ne faisait de doute pour personne (*Ibid*., p. 171, 172). Les slavophiles* prirent des positions panslavistes nettes, à ceci près que leurs options en politique étrangère différaient quelque peu du P. C'est dans les ouvrages de Danilevski* (surtout *La Russie et l'Europe* [Rossiâ i Evropa]) et de Lamanski* que se manifestent le plus

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

clairement les visées du P. Et pourtant, certaines interprétations ultra-conservatrices de l'« idée slave », telles qu'on les trouve chez Léontiev* et Pobedonostsev* furent rejetées non seulement par les cercles de tendance révolutionnaire et démocratique, mais aussi par les cercles libéraux. L'influence de l'idéologie panslave, désormais sous la forme du « néoslavisme », se fit sentir au début du XXe siècle, en particulier après le congrès slave qui se tint à Pr. en 1908. Bobrinski, Milioukov*, Struve* apportèrent une contribution notable à sa diffusion. Ils renonçaient à s'appuyer sur le principe monarchique pour atteindre les buts du P. tout en s'inspirant des prémisses de l'occidentalisme* pour résoudre nombre des problèmes du monde slave. Quoique le P. et le « néoslavisme » aient bien fait partie de l'argumentaire idéologique de l'empire russe pendant la Première Guerre mondiale, la société ne suivit pas, contrairement à ce qui s'était passé en 1877-1878. La formation d'une série d'états slaves après 1918 aurait pu être considérée comme la réalisation des objectifs de l'« aile démocratique » du P., n'étaient les points de friction qui existaient entre eux, et surtout la revanche du pangermanisme, qui allait prendre la forme du national-socialisme. En toute logique c'est la Russie (devenue l'URSS) qui se sentit à nouveau investie de la mission de libérer et d'unir les peuples slaves pendant la Seconde Guerre mondiale. De nos jours, certains désirs d'affirmer « l'idée slave » n'ont pas disparu.

ÉTUDES : Aksakov I. S., *Slavânskij vopros, 1860-1882*, M., 1886 ; Milûkov P. N., *Razloženie slavânofil'stva. Danilevskij, Leont'ev, Vl. Solov'ëv*, M., 1893 ; Pypin A. N., *Panslavizm v prošlom i nastoâĉem* (1878), SPb., 1913, 2002 ; Slavânskij F. A., *Velikie slavânskie zadači*, Harbin, 1919 ; Kohn H., *Panslavism, its History and Ideology*, Notre Dame, Indiana, 1953 ; Petrovich M. B., *The Emergence of Russian Panslavism, 1856-1870*, N.Y., 1956 ; Leont'ev K. N., *Vizantizm i slavânstvo*, M., 2007.

E. G. Lavrik / Trad. J. Prébet

PASCAL EN RUSSIE – avec sa vision originale de Dieu et du monde, sa plongée existentielle dans « l'infini » de l'âme et sa conception « humaine » de la vérité, Pascal (1623-1662) occupe une place particulière dans la culture russe. Les *Pensées* ont tracé leur sillon non seulement chez les représentants éminents de la culture russe, mais aussi chez de nombreuses personnes cultivées appartenant à diverses couches de la société russe. Les idées fondamentales, les paradoxes et les figures fameuses proposées par P. ne sont pas seulement célèbres, ils sont aussi populaires (grandeur et misère de l'homme, « le Dieu personnel » et « le Dieu des philosophes et des savants », « l'argument du pari », le symbole du « cœur »*, les figures du « roseau pensant », de « l'abîme », le phénomène de « la nature indifférente », etc.). La plus ancienne traduction des *Pensées* a été publiée dans la revue de Novikov* *Outrenni svet* : « Suite des *Pensées* de Pascal et des *Caractères* de Théophraste » (1778). En 1843, Boutovski publie sa traduction d'une série de pensées de P. « Sur l'homme », suivie de quelques-unes de ses œuvres philosophiques mineures. À la fin du XIXe s. sont publiées les traductions des « Pensées sur la religion » de Pascal par P. Pervov (1888, 1889, 1905) et S. Dolgov (1892, 1902). Pendant la période soviétique les *Pensées* ne sont éditées (sous une forme très réduite) qu'en 1974 (B.V.L. [Biblioteka vsemirnoj literatury], XLII, traduction de E. Linetskaïa). P. a été reçu en Russie soit avec une profonde estime, voire avec admiration et vénération (Khomiakov*, qui revendique le titre de « disciple » de P., Kiréievski*, Tolstoï*), soit avec une dose plus ou moins grande de réticence et de critique (Tourguéniev, Herzen*, Tchernychevski*, Chestov*). Après la révolution, P. est reconnu comme un grand savant, tout en étant desservi par sa qualité de philoso-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

phe religieux et mystique. Tolstoï voit en lui un « maître de l'humanité », aux côtés de Lao-Tseu, Bouddha, Socrate, Spinoza, Rousseau. Dans son *Cercle de lectures pour chaque jour* [Krug čteniâ na každyj den'], sélection de pensées pleines de sagesse, émanant des représentant éminents de la culture de toutes les époques et de tous les peuples, P. occupe la place d'honneur ; Tolstoï apprécie en lui le don de percer à jour les vérités les plus hautes dont dépend le sens tout entier de l'existence et de la vie humaine. Il partage avec P. un sentiment moral aigu, une logique tranchante et en même temps la foi naïve de l'enfance dans le bien, la conviction que, derrière tous « les voiles de l'être » se cache le sens secret de la vie. Condamnés l'un et l'autre à une « pérégrination » spirituelle, ils se meuvent dans la même direction : de la conscience de la vanité de la vie vers « le vivre dans toute sa pureté », du doute vers la foi, des souffrances d'ici-bas vers la joie et le bonheur en Dieu, de l'effroi éprouvé face à la mort physique inexorable vers la vie éternelle dans l'esprit, d'une religiosité tranquille et quelque peu abstraite vers la révélation de la religion du Christ, des « raisonnements trompeurs » de l'intellect abstrait vers les intuitions non corrompues du cœur. Comme P., Tolstoï insiste sur le caractère personnel, vivant, existentiel de la foi à laquelle aspire le cœur et dont est incapable l'intellect froid avec toute sa « logique de fer ». Ils ont l'un et l'autre la conviction que « l'excès d'érudition en matière de religion n'instruit pas ». Tolstoï amplifie même l'antiscientisme de P. en mettant l'accent, non seulement sur l'inutilité de la science, mais aussi sur « les conséquences pernicieuses » qu'elle entraîne lorsqu'il s'agit d'éclairer l'humanité selon l'esprit. La science flatte « l'homme charnel », alors que la religion s'adresse à la personne spirituelle. La science est « indifférente » à l'ordre moral de l'être qui touche de près à la religion, car c'est en elle que cet ordre plonge ses racines. Ils estiment l'un et l'autre qu'il n'est pas de morale ni de valeurs suprêmes de la vie en dehors de Dieu. Il y a, il est vrai, un trait dans la religion de P. qui suscite une vive réserve de la part de Tolstoï : ce qu'on peut appeler sa « foi d'enfant dans un catholicisme dogmatique ». Tolstoï n'a pas, à vrai dire, pleinement raison, car P., s'il est bien demeuré dans le cadre du catholicisme, a mis en œuvre une variante du christianisme des origines, « la religion du cœur », s'opposant par là au catholicisme dogmatique, ou « jésuitisme », de son temps, ce qui lui a valu l'accusation « d'hérésie ». Sur ce point Florenski* s'exprime avec plus de justesse lorsqu'il trouve « chez P. une certaine affinité avec l'orthodoxie ». Il y a dans les deux cas une parenté foncière dans la manière dont est abordé le phénomène de la foi religieuse : celle qu'ils reconnaissent tous deux est une religion personnelle, vivante, sincère dans ses profondeurs mêmes, et non une religion de l'extériorité formelle, du juridisme contractuel, de la rationalité superficielle, encombrée d'un appareillage extérieur. La critique des confessions qui ont cours dans le monde occidental (de la variante jésuite du catholicisme aussi bien que du protestantisme) est très proche de celle qui émane des philosophes slavophiles (Kiréievski, Khomiakov, Iourkiévitch*, et autres). Globalement, les penseurs russes n'acceptent pas plus que P. le rationalisme occidental dans la religion, la théologie et la philosophie. À une « religion intellectuelle » ils opposent « la foi du cœur », à un culte de la connaissance abstraite le « savoir vivant » (cf. Khomiakov), à une représentation abstraite de la nature de l'homme et de ses caractères propres « la personne vivante dans son intégrité* », à une prospection analytique de la vie la vision qui en détecte le caractère synthétique, à une prédominance de la raison sur les sentiments la priorité du cœur sur la raison. La Russie a accordé une très haute valeur au symbole pascalien du cœur (« Nous connaissons la vérité, non seulement par la rai-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

son, mais encore par le cœur », « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas », « C'est le cœur qui sent Dieu et non pas la raison ») ainsi qu'à la dichotomie qui lui est conjointe entre « l'homme intérieur » sur le plan du cœur et « l'homme extérieur » sur le plan de la raison – cf. Cœur (métaphysique du)*. L'ensemble des valeurs suprêmes de la vie (morales, religieuses, spirituelles en général) ont, vues sous cet angle, leur source dans le cœur en tant que « centre lumineux de l'âme ». Il en découle que les intuitions du cœur s'affirment comme « la connaissance (*gnosis*) suprême », ce qui correspond au *credo* pascalien : « La vérité se connaît par l'amour » [« l'amour et la raison n'est qu'une même chose »]. C'est là l'angle sous lequel les enseignements de P. ont retenu l'attention de Florenski et de Vycheslavtsev*. Ce dernier écrit, dans le chapitre de son ouvrage *L'éternel dans la philosophie russe* [Večnoe v russkoj filosofii] intitulé « Pascal » : « On peut s'étonner que la philosophie française qui a scruté et commenté chaque ligne des œuvres de Pascal n'ait pas noté cette admirable découverte : la logique du cœur et des jugements de valeur qui se fondent sur elle ». Pour Vycheslavtsev, P. a anticipé (avant Max Scheler) l'ordre hiérarchique des valeurs, ordre dans lequel les valeurs de l'esprit l'emportent sur les valeurs matérielles, les valeurs de la personne sur les valeurs impersonnelles, et les valeurs morales et religieuses sur les valeurs théorétiques (*Éthique de l'Éros transfiguré* [Étika preobražennogo Èrosa], M., 1994, p. 293-295). Le problème ainsi soulevé est étroitement lié à la manière dont P. conçoit le tragique de l'existence humaine : le caractère contradictoire et paradoxal de sa nature même et de tout son être. Elle est particulièrement proche de Dostoïevski* : celui-ci plonge en effet ses héros dans les « abîmes des contradictions » et dans « le *maelstrom* des énigmes sans solution ». Parmi les penseurs russes, Dostoïevski est celui dont le génie est le plus proche de celui de P. En dépit toutefois de la vision tragique d'ensemble qu'ils ont de l'homme, ils ne cèdent ni l'un ni l'autre à la misanthropie, à la désolation, au désespoir, parce qu'ils sont sauvés par leur foi en Jésus Christ et en sa mission rédemptrice. Il n'est pour eux ni de foi ni d'amour en l'homme en dehors de la foi et de l'amour envers Dieu. En dépit de tous « les abîmes de la chute » dans lesquels l'homme s'est précipité, « l'étincelle divine » continue de briller en lui, « lumière dans les ténèbres ». L'humanisme religieux de P. a beaucoup de points communs avec celui de nombreux penseurs russes. Incapable de comprendre les sources profondes de l'humanisme de P., Voltaire voit en lui un « misanthrope raffiné ». C'est une incompréhension du même ordre qu'on découvre chez Chestov*. Dans *La nuit de Gethsémani* [Gefsimanskaâ noč'], il traite P. de « monstre fanatique et cruel », « contempteur de la raison » et de tout ce qui est cher aux êtres humains. À leur amour de la stabilité, il oppose l'éphémère ; à leur amour d'un sol ferme, il répond en les acculant à l'abîme ; ils accordent du prix à la paix intérieure, alors qu'il les invite à souffrir ; ils recherchent des vérités claires alors qu'il brouille les cartes ; contre leur prédilection pour la quiétude, il s'écrie : « Jésus est en agonie jusqu'à la fin du monde : il ne faut pas dormir pendant ce temps-là ». L'appel adressé par P. à la conscience de l'homme, tout comme son exigence spirituelle à l'adresse des êtres humains, sont perçus par Chestov comme une sorte de dérision à l'égard de l'homme. Chestov rapproche P. de Nietzsche le destructeur et il associe leur commune génialité à leur maladie psychique, montrant par là qu'il accorde crédit à la calomnie des jésuites sur la « folie » de P. Berdiaev* note avec pertinence que Chestov « était fatalement voué à ne pas comprendre P. » car il appartient lui-même à « l'époque de Nietzsche ». C'est un regard très critique que les démocrates et les matérialistes russes (Biélinski*, Dobrolioubov**, Tchernychevski*,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Pissarev*) jettent sur les vues philosophiques de P., prolongeant par là en quelque sorte la tradition des Lumières* françaises qui condamne le chrétien P. en gommant en lui le philosophe. Ennemi des jésuites et des catholiques en général, Tourguéniev se déclare « éternel opposant » au chrétien P., stigmatisant en lui « l'esclave du catholicisme ». Et pourtant P. était son guide le plus intime dans « les espaces métaphysiques » de la vie, car l'écrivain chez lui n'était pas étranger aux « abîmes » et aux paradoxes « pascaliens », aux « questions maudites », au tragique des images et des thèmes abordés. La partie philosophique du roman *Pères et fils* [Otcy i deti] fut écrite sous l'influence immédiate des *Pensées* de P. sur l'homme, sur la fragilité et la précarité de sa vie, sur son « insignifiance » dans l'Univers, sur l'inéluctabilité tragique de la mort, sur la trop grande sérénité de « la nature indifférente » qui n'a nul souci de l'homme. Rozanov* associe le tragique chez Tourguéniev à son athéisme, voire à son attirance pour le blasphème, alors que le tragique chez P. est tempéré par la foi en Dieu, grâce à quoi l'âme tourmentée de P. rencontre l'espérance et échappe au désespoir.

ÉTUDES : Filippov M. M., *Paskal', ego žizn' i naučno-filosofskaâ deâtel'nost'*, SPb., 1891 ; Gulâev L. D., *Ètičeskoe učenie v « Myslâh » Paskalâ*, Kazan, 1906 ; Klâus E. M., Pogrebyskij I. B., Frankfurt U.I ., *Paskal'. Naučnaâ biografiâ*, M., 1971 ; Tarasov B. N., *Paskal'*, M., 1979 (2° éd., 1982) ; du même auteur : *« Myslâčij trostnik ». Žizn' i tvorčestvo Paskalâ v vospriâtii russkih filosofov i pisatelej*, M. 2004 ; Strel'cova G. Â., *Paskal'*, M., 1979 ; du même auteur : *Paskal' i evropejskaâ kul'tura*, M., 1994.

G. Ia. Streltsova / Trad. P. Caussat

PAVLOV Ivan (1849, Riazan-1936, Leningrad) – physiologiste, prix Nobel 1904. Inventeur d'une théorie sur l'activité du système nerveux supérieur des êtres vivants, inspirée par les traditions matérialistes propres à la philosophie russe, par l'enseignement de Sétchénov* dans le domaine de la physiologie. Cette théorie a fondamentalement transformé la physiologie et la psychologie, elle a considérablement enrichi la médecine, la pédagogie et différentes sciences de l'homme. P. partait du principe que les fonctions de l'organisme pris comme une formation d'ensemble, dont l'activité est régulée principalement par le système nerveux, sont explicables d'un point de vue évolutionniste et biologique. Ayant commencé par l'étude de la circulation sanguine et de la digestion, P. passa à celle du comportement général de l'organisme, de ses mécanismes d'adaptation à l'environnement et des facteurs qui induisent des réactions et des formes de comportement nouvelles. Rejetant l'idée que les processus en question sont déterminés par un principe extra-corporel (l'âme), P. a démontré que l'acte essentiel, dans le comportement, est le réflexe conditionné (le terme est de P.), réalisé par les centres nerveux supérieurs (cortex et subcortex). À la suite de Sétchénov, P. n'envisageait pas l'interaction de l'organisme et de son environnement sur le mode d'un déterminisme strictement mécanique, mais comme régulé par des agents extérieurs qui assumaient le rôle de signaux, permettant à l'organisme de distinguer les particularités des objets extérieurs et ainsi d'agir avec efficacité, dans les conditions d'un milieu qui change. Les signaux sont organisés en systèmes, qui sont au nombre de deux : le système sensoriel (auquel correspondent sur le plan psychologique les images sensibles – les sensations, les représentations) et le système du langage (auquel correspondent les mots, prononcés ou écrits, du discours humain). Les seconds, en résultat de l'analyse et de la synthèse des images sensibles, suscitent des images mentales à valeur générale (ou concepts). C'est ce qui détermine la différence qualitative entre le comportement des animaux, qui n'est régulé par que les signaux de premier type, et celui de l'homme,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

dans lequel les deux systèmes sont liés et entre lesquels on n'observe une rupture que dans le cas d'une pathologie. Ayant une base biologique, le réflexe conditionné se forme à partir de l'inconditionné, de ce qui possède une valeur absolue (un besoin précis). Si le signal réussit (se renforce), entre lui et l'action en retour de l'organisme s'établit un lien qui, lors d'une répétition, se renforce. Néanmoins ce lien est provisoire et si rien ne vient le renforcer ultérieurement, grâce à un processus nerveux de freinage, il peut disparaître progressivement. L'organisme apprend peu à peu à distinguer les signaux (processus de différenciation). La connaissance de ces processus permet de trouver les causes d'un comportement, de le prévoir et de le modifier. Ce qui était démontré par là même, c'était la supériorité d'une approche déterministe et objective sur les conceptions qui ne prenaient en compte que la méthode subjective d'analyse de la conscience. P. et son école ont étudié sous tous ses aspects la dynamique qui préside à la formation et à la transformation des réflexes conditionnés, permettant de découvrir les mécanismes de nombreux phénomènes neuropsychiques, parmi lesquels les névroses. En dépit de l'affirmation selon laquelle il présente l'organisme comme une organisation strictement mécanique réagissant à des *stimuli* extérieurs, P. insistait sur le caractère actif du comportement. Les réflexes conditionnés supposent l'activité du cerveau, qui fait l'analyse et la synthèse des excitations extérieures, et que cette activité soit indissociable des motivations internes (des besoins) de l'organisme. P. a également étudié d'autres genres de réflexes, en particulier le réflexe d'orientation, ou comme il le disait lui-même, le réflexe « qu'est-ce que c'est ? ». L'organisme pose en quelque sorte constamment cette question au monde environnant, cherchant à élucider la situation dans laquelle il se trouve et à la « décortiquer » de façon à trouver ce qui présente pour lui le plus de valeur. P. a posé l'existence de différents types d'activité nerveuse supérieure, de stéréotypes dynamiques envisagés comme un complexe stable de réactions, etc. Le rapport de P. à la psychologie a varié au cours de sa carrière de savant. Pendant un certain nombre d'années il a estimé que le domaine de la psychologie est le monde intérieur de la conscience du sujet, et se fondant sur cette conviction il interdisait à ses collaborateurs de mettre en œuvre des notions psychologiques, afin de ne pas s'écarter d'une explication strictement objective des faits observés. En revanche, dans ses ouvrages plus tardifs, il partait de l'idée que le réflexe conditionné doit être considéré comme un phénomène autant psychologique que physiologique. L'enseignement de P. a une valeur tant sur le plan de la conception du monde que sur celui des méthodes : cette valeur, c'est d'avoir affirmé que les processus vitaux les plus complexes pouvaient être étudiés de manière objective, d'avoir démontré que l'organisme, comme totalité, était un système, et que les manifestations internes de son activité étaient indissociables de ses manifestations externes. P. a su s'opposer avec courage et détermination aux répressions idéologiques, et il a affirmé le droit d'un scientifique à la liberté de création. Par ses ouvrages, il a approfondi l'approche déterministe dans l'étude du comportement. Il ne faut cependant pas le considérer comme un réductionniste. Il reconnaissait le rôle essentiel de la conscience humaine dans le développement et l'autorégulation du comportement. Ses découvertes, selon Vl. Vernadski*, autorisent à le considérer non seulement comme un grand expérimentateur, mais comme un penseur profond.

Œuvres : *Poln. sobr. soč.* v 6 t., M.-L., 1951-1952.

Études : Anohin P. K., *I. P. Pavlov. Žizn', deâtel'nost' i naučnaâ škola*, M.-L., 1949 ; Asratân È. A., *I. P. Pavlov*, M., 1981.

M. G. Iarochevski / Trad. F. Lesourd

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

PERSONNALISME – tendance philosophique développant l'idée qu'à la base de l'existence se trouve une substance spirituelle individuelle. Cette tendance a été largement répandue à la fin du XIXe s. et au début du XXe en Russie, mais aussi en Allemagne, en France, en Amérique. Ce terme fut employé pour la première fois en philosophie par Schleiermacher dans son *Discours sur la religion, dédié à ceux de ses contemporains qui sont des esprits cultivés, et qui la méprisent* (1799). Le terme *persona* fut employé dès l'Antiquité pour désigner le rôle social de l'individu. Saint Thomas d'Aquin fit intervenir le terme de « personalites » (individu de nature raisonnable) ; Kant faisait la distinction entre les concepts de « Person » (« Personne individuelle »), « Personalität » (« substance intellectuelle », « conscience », « sujet transcendantal de la pensée ») et « Persönlichkeit » (« personne »), montrant que « l'individu », dans le processus de « personnalisation », acquiert la faculté de devenir une « personne », qui accomplit en toute liberté son devoir moral. Sur le plan théorétique, le P. provient directement de la *Monadologie* de Leibniz, où il est question des substances spirituelles qui possèdent une Force et existent en harmonie entre elles-mêmes et avec Dieu, ainsi que des théories de Lotze et de Teichmüller. Les personnalistes, quant à eux, font référence à Socrate, aux stoïciens, à saint Augustin, Pascal, Fichte, Kierkegaard, Proudhon, Max Scheler, Schopenhauer, et al. En Russie, le P. est attaché avant tout aux noms de Kozlov*, Lopatine*, Bobrov*, Alexeïev-Askoldov*, Berdiaev*, Chestov*… Eux-mêmes donnaient des noms divers à leurs conceptions philosophiques : « panpsychisme »**, « pluralisme moniste »* (Kozlov*), « spiritualisme moniste » (Lopatine), « individualisme critique » (Bobrov). Berdiaev écrivait : « … je définis ma philosophie comme une philosophie du sujet, une philosophie de l'esprit, de la liberté, une philosophie dualiste/pluraliste, celle du dynamisme créateur, une philosophie personnaliste et eschatologique » (*Essai de métaphysique eschatologique. Création et objectivation* [Opyt èshatologičeskoj metafiziki. Tvorčestvo i ob"ektivaciâ]*, 1947). N. Losski* également se rangeait lui-même au nombre des personnalistes, comme il le dit dans son *Histoire de la philosophie russe* (*History of russian philosophy,* N.Y. 1951 ; trad. russe : M., 1991). Les adeptes du P., comme ceux qui l'étudient, reconnaissent eux-mêmes qu'il n'a rien de monolithique, et présente au contraire différentes variantes d'idées gnoséologiques, romantiques, éthiques et pédagogiques, critiques. Le personnaliste français J. Lacroix écrivait : « Il y a un idéalisme personnaliste (le kantisme), un réalisme personnaliste (Laberthonnière), un existentialisme* personnaliste (G. Marcel, Berdiaev), un individualisme personnaliste (Renouvier), il existe des tendances communistes et anarchistes personnalistes » (Lacroix J., *Le personnalisme comme anti-idéologie*, P., 1972, p. 39-40). Le point de départ de nombreux personnalistes russes, c'est la conviction qu'il existe des « unités de l'être », substances spirituelles actives. Possédant une force créatrice interne et une liberté absolue, elles créent leur destin et d'une manière particulière « organisent » l'existence, génèrent l'histoire et la culture. La nature de ces monades individuelles est extra-temporelle et extra-spatiale, elle n'est pas soumise à l'influence des relations de causalité. Elles n'ont pas pour propriété d'être absolument isolées, étant prédestinées à l'auto-expression, ce qui leur fait ressentir une propension à communiquer entre elles, à créer les images des choses et des processus extérieurs, « symboles » et « signes » devant servir à cette communication. La matérialité même, le monde environnant, n'est qu'une production secondaire de l'interaction de ces unités, qui est aussi irréfutable que leur existence. Soutenant l'idée que la multiplicité des substances

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

spirituelles qui ne sont pas de l'ordre du sensible est le principe métaphysique de tout ce qui est, les personnalistes tentent de la concilier avec une interprétation religieuse de l'univers – le problème des interrelations entre les substances et Dieu est d'une importance égale pour tous, mais ils lui donnent des solutions diverses. Lopatine reconnaît que la création du monde est religieuse, mais il sépare, comme étant sans mesure commune, l'unité (pré-temporelle, idéale, existant en Dieu) et la multiplicité (le terrestre, qui a prétendu à l'auto-affirmation et s'est coupé de Dieu). Losski présente les substances comme allant vers une perfection toujours plus grande, dans un mouvement infini, portées par leur élan vers le Créateur et pour cette raison passant par une série de métamorphoses : « Chaque agent substantiel… peut se développer et s'élever de plus en plus haut sur les degrés de l'être, soit en réélaborant de manière créatrice des types de vie de plus en plus complexes, soit en les reproduisant passivement. Ainsi, le « moi » humain est un agent qui peut-être, il y a des billions d'années, a mené la vie d'un proton, puis, s'agrégeant plusieurs électrons, s'est approprié le type de vie de l'oxygène, puis rendant son corps de plus en plus complexe, s'est élevé jusqu'à un type de vie représenté par ex., par le cristal de l'eau… » (*Dieu et le mal dans le monde* [Bog i mirovoe zlo], Pr. (Berlin), 1941 ; M., 1994, p. 340). Chez Berdiaev, Dieu et les substances spirituelles sont de grandeur égale et surgissent de l'*Ungrund*, le chaos originel doué de volonté. Chestov se montre encore plus sceptique : il rejette l'idée même d'un schéma providentialiste et apaisé de l'existence et d'une harmonie religieuse entre la personne et le « Dieu caché ». L'idée qui inspire les personnalistes russes, c'est l'opposition à un mode d'existence qui érige en idéal les principes du préétabli, de l'imposé, du statique. Pour eux, la personne est l'imprévisible, le chemin frayé vers l'inconnu, la liberté, la force de l'esprit. Leurs théories gnoséologiques rejettent la séparation du sujet et de l'objet de la connaissance propre à Descartes. Avant eux, le vice de la philosophie, qui s'est trouvé hypertrophié dans le rationalisme et le matérialisme, a été un dualisme, un dédoublement de l'être en monde et homme, ce dernier étant mis dans une situation subordonnée, obligé d'apprendre à connaître quelque chose de fondamentalement « non humain » et par là même de s'adapter à lui en étant infidèle à sa propre essence. Pour eux au contraire, l'objet digne d'attention, ce sont les substances agissantes qui, entrant en relation les unes avec les autres, créent, consciemment ou non, l'image du monde. « L'homme a été changé en sujet gnoséologique uniquement par rapport à l'objet, au monde objectivé et seulement pour cette objectivation. En dehors d'elle, en dehors d'une situation qui consiste à se tenir devant l'être changé en objet, le sujet est l'homme, la personne, l'être vivant, qui se trouve lui-même dans les profondeurs de l'être. La vérité est dans le sujet, mais non dans le sujet se plaçant en situation d'opposition à ce qui est objectivé et pour cette raison s'abstrayant de l'être, mais dans le sujet en tant qu'existant » (*Le Moi et le monde des objets. Essai d'une philosophie de la singularité et de la communauté* [Â i mir ob'ektov. Opyt filosofii odinočestva i občeniâ], P., 1934, in : *La Philosophie de l'esprit libre* [Filosofiâ svobodnogo duha], M. 1994, p. 247). Les mystères du monde ne se découvrent à l'homme que lorsqu'il se tourne vers sa propre profondeur intérieure, celle de son expérience spirituelle, car le seul mystère de la vie est l'action, que l'on ne peut comprendre autrement qu'en partant de l'observation de soi. La personne, qui par sa vocation est pleine de possibilités illimitées, est dans son principe même quelque chose d'autre que le simple « sujet gnoséologique ». La logique, la science, et en général toute forme de vision du monde, la morale, ce sont,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

pour Chestov, des « horizons fermés », qui font de toute pensée un dogme exigeant la reconnaissance et la soumission générales. L'homme, lui, étant par essence une substance spirituelle qui crée le monde et lui confère un sens, « est en révolte contre les évidences », jette à bas toutes les théories qui lui sont imposées. « La philosophie ne doit rien avoir en commun avec la logique, elle est un art qui aspire à s'échapper, en rompant la chaîne logique des déductions, et qui emporte l'homme vers la haute mer de la fantaisie, du fantastique, où tout est également possible et impossible » (*Penultimate words and other essays,* Books for librairies Press, 1966 ; en franç. : *Sur les confins de la vie (Apothéose du déracinement),* P., 1927 ; en russe : *Apofeoz bespočvennosti*, L., 1991). Pour Berdiaev, la peur, l'inquiétude et l'espoir sont les attributs inamissibles de la personne qui ressent sa non-fusion avec le monde, son refus de la quotidienneté. « Je souffre, donc j'existe » – telle est la *Weltanschauung* de l'homme, que sa chute fait accéder à la connaissance de sa liberté et du chemin qui conduit au bien et à Dieu. Berdiaev, Chestov, Boulgakov*, en recourant à l'interprétation des sujets bibliques ou tirés de l'histoire du christianisme, créent, à la différence de Kozlov et Lopatine qui ne prétendaient pas élaborer leur philosophie de l'histoire*, leur propre conception historiosophique dans laquelle la place centrale est occupée par un anthropologisme chrétien actif. D'après Berdiaev, la principale question historiosophique concerne le sens de la création, de la culture et de l'histoire, sa résolution va de pair avec celle du salut de l'homme, qui en ce monde se trouve réellement dans une situation tragique – étranger au monde, abandonné de Dieu, confronté au désespoir. Cependant il possède aussi la force spirituelle qui lui permet de surmonter l'absurdité de « l'histoire criminelle » et en même temps de la surmonter en tant qu'elle est son propre péché, l'objectivation* et la nécessité. Le « royaume de la liberté » et de la transfiguration est celui de la subjectivité, ouvert à celui qui prône les idées d'un eschatologisme* créateur. Pour les personnalistes russes, il est vain de chercher un sens aux achèvements purement extérieurs de la civilisation : le progrès social, les biens matériels, le développement de la science ne lèvent pas les contradictions qui existent entre la personne et le « monde de l'objectivation », au contraire, ils rendent son existence insupportable. Mais c'est justement dans la prise de conscience de cette désespérance sans issue qu'elle puise ses forces, que dans la souffrance se découvre le commandement divin qui est de tendre vers la lumière et le bien. La philosophie du P. russe est anti-eudémoniste : ce n'est pas dans le bonheur mais dans un dépassement de soi plein de tension dramatique qu'elle voit le sens de la vie pour chaque personne particulière. Et sur ce plan elle est profondément religieuse, point essentiel qui la distingue des variantes occidentales du P. dans leur grande majorité. Le P. russe, dont l'influence a été essentielle sur le développement et le devenir des conceptions personnalistes en Allemagne et en France, fut une variante du P. « historiosophique », ce qui a permis à ses représentants d'énoncer un grand nombre de jugements prémonitoires.

ÉTUDES : Kozlov A. A., *Svoë slovo. Filos.-literaturnyj sb.*, Kiev, 1889 ; Lopatin L. M., *Položitel'nye zadači filosofii*, M., 1886, 1891, I-II ; Losskij N. O., *Obosnovanie intuitivizma*, Berlin, 1924 ; Berdâev N. A., *Filosofiâ svobody. Smysl tvorčestva*, M., 1989 ; du même auteur : *Filosofiâ svobodnogo duha*, M., 1994 ; du même auteur : *Opyt èshatologičeskoj metafiziki*, in : Berdâev N. A., *Carstvo Duha i carstvo Kesarâ*, M., 1995 ; Šestov L., *Apofeoz bespočvennosti*, L., 1991 ; Bulgakov S. N., *Svet nevečernij*, M., 1994 ; *Istoriâ russkoj filosofii*, réd. M. Maslin, M., 2007, p. 311-314.

L. R. Avdeïeva / Trad. F. Lesourd

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

PERSONNALITÉ CRITIQUE [Kritičeski myslâĉaâ ličnost']– concept proposé, à la fin des années 30 et au début des années 40, par Bruno Bauer, membre influent du mouvement d'idées ressortissant à l'« hégélianisme de gauche ». Ce concept désigne l'acteur du mouvement social et historique, celui-ci étant mû par l'action de personnalités ayant atteint un certain niveau de conscience. Partant des vues formulées par Hegel pour qui une révolution dans le domaine des idées ne laisse pas la réalité effective en l'état, B. Bauer en appelle à cette révolution des idées qui signifiera la critique de toutes les institutions officielles : « la théorie devient aujourd'hui la forme la plus puissante de pratique ». Il cite Hegel : « Le principe universel consiste désormais à tenir ferme à l'intériorité, à rabaisser l'extériorité morte, l'autorité, à la tenir pour nulle et non avenue ». La négation est « le dieu du développement », c'est pourquoi il importe, à ses yeux, de commencer par une critique négative si on veut s'en prendre à l'obstacle principal de la raison et de la pensée libre, c'est-à-dire par la critique de l'Église et de la religion officielle. C'est là la tâche la plus urgente à laquelle sont invitées les « personnalités critiques ». Car seules des personnalités de cette trempe, fortes d'une conscience individuelle hautement développée, sont à même de créer l'histoire, la foule, comme alourdie par sa masse de chair sociale, étant rendue inerte et passive par les besoins matériels et le souci d'assurer les conditions de son existence. D'où il suit que la « personnalité critique » prend sur elle la charge de porter un idéal de société et de combattre pour sa mise en œuvre. Ces idées ont exercé une puissante influence sur la conscience de soi, au plan théorique, des chefs de file de mouvement populiste* russe (« l'aller au peuple ») et sont devenues partie intégrante de la philosophie sociale de nombre d'entre eux, tout particulièrement de Lavrov* et de Mikhaïlovski*. « Dans la mesure où elle intervient dans la vie sociale à partir du savoir dispensé par la science, d'une conviction morale impérative quant à l'existence d'une justice supérieure, la personne est la source de l'histoire. Le choc des actions individuelles menées sur ces mêmes bases et différentes de personne à personne est le moteur du processus objectif de l'histoire ». Les individus inertes par défaut de personnalité se mettent hors de l'histoire dont ils deviennent le rebut. Sous l'effet des « exigences de développement ressenties par les personnes, l'histoire va de l'avant et en ce sens le subjectif engendre l'objectif ». Pour Mikhaïlovski, « la personne vivante, avec la totalité de ses pensées et de ses sentiments, devient acteur de l'histoire en y jouant son va-tout. C'est elle, et non une quelconque force mystique, qui pose des buts dans l'Histoire et met en œuvre, à leur lumière, des événements en affrontant les obstacles qui peuvent lui être opposés par les forces élémentaires de la nature et les conditions historiques ». Dans l'histoire de l'humanité, ce sont les personnalités individuelles qui ont combattu pour leur idéal, sur le plan moral, politique, religieux, scientifique. Faute de foi en un idéal, la personne est incapable de faire le tri entre le bien et le mal, entre le progrès et la réaction. Il n'est pas d'idéal meilleur que l'idéal socialiste. La masse croit à des dogmes et à des règles devenus obsolètes, anachroniques, qui lui sont imposés par les conditions d'une vie quotidienne sans aucune lueur d'espoir et par les pressions des cercles réactionnaires enfermés dans un système de mythes idéologiques, tout spécialement de mythes religieux. Elle découvre la nécessité des changements quand la critique instille et insuffle en elle un rapport négatif à l'ordre de choses existant. Pour les idéologues du « mouvement populiste », face au despotisme autocratique, les personnes gagnées à la pensée critique doivent s'unir pour intervenir dans le champ social et prendre la forme d'un « organisme collectif ». La fin que vise leur action est

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

une société socialiste et le moyen est un parti regroupant des personnes gagnées à la pensée critique, érigé en parti d'intervention révolutionnaire. Celui-ci n'est pas ouvert à tous. Il requiert des idées bien arrêtées, « des individus fanatiques, capables de prendre tous les risques et prêts à tout sacrifier ». Lavrov prévoyait que, dans les conditions de la discipline la plus impitoyable et de la nécessité d'une centralisation absolument indispensable dans la situation de la clandestinité, le reniement, la provocation et la trahison étaient toujours possibles ; il mettait en garde contre « la gangrène de la dégénérescence » qui ne part pas forcément d'en bas. Le parti pouvait attirer des ambitieux sans culture intellectuelle. C'est pourquoi il devait faire face avec vigilance à l'inconsistance morale de ses membres, qui débouche d'ordinaire sur la dégénérescence et la trahison politiques. Il était hors de question, à ses yeux, que le parti « se convertisse en appareil de promotion d'une seule personne et se mette au service de ses fins ». Aussi, chez les adhérents du mouvement de « la personnalité critique », les orientations d'ordre historique et philosophique étaient-elles inséparables du concret des problèmes politiques, convertis en programme d'actions immédiates (idéologie du mouvement « La Volonté du peuple » [Narodnaâ volâ]).

ÉTUDES : Lavrov P. L., *Istoričeskie pis'ma*, SPb., 1870 (Filosofiâ i sociologiâ, M., 1965, II) ; Mihajlovskij N. K., Geroj i tolpa, in : *Poln. sobr. soč.*, SPb., 1911, XVI ; du même auteur, Naučnye pis'ma (K voprosy o geroâh i tolpe), in : *Poln. sobr. soč.*, VI ; du même auteur, Bor'ba za individual'nost', in : *Poln. sobr. soč.*, SPb., 1912, II ; Kareev N. I., *Sučnost' istoričeskogo processa i rol' ličnosti v istorii*, SPb., 1914 ; Malinin V. A., *Filosofiâ revolûcionnogo narodničestva*, M., 1972 ; du même auteur, *Istoriâ russkogo utopičeskogo socializma*, M., 1991, 2 t.

V. A. Malinine / Trad. P. Caussat

PERSONNE SYMPHONIQUE – concept appartenant à la philosophie sociale eurasienne, élaboré par Karsavine* et N. Troubetskoï*. L'Eurasianisme* avait utilisé le terme de « personne » pour définir toute « actualisation qualitative » [kačestvovanie] (toute réalisation en acte) de ce qui est, dans le divin, l'infini des potentialités. La personne est en même temps synonyme de l'unité concentrée (comme un cercle réduit à son centre) des éléments qui représentent une totalité objective en acte. Cette conception est à la fois ontologique en son essence et dialectique par son orientation méthodologique. Au monde environnant sont attribuées des qualités propres à la personne, mais ces qualités sont métamorphosées, elles comprennent déjà la notion de hiérarchie, les individus étant subordonnés les uns aux autres, dans un système de relations formant une sorte de pyramide, dont le sommet serait l'unité – l'infini des réalisations réduites à l'état de potentialité, concentrées en un point –, et la base, la multiplicité infinie des réalisations, en acte. Le moment où se réalise la p. s. est par excellence l'acte de connaissance, fusion de l'existence humaine et objectale. La p. s. est donc la création toute entière, connaissable, qui reçoit son être-au-monde grâce à la personne humaine. Les manifestations typiques de la personne, portant dans la compréhension quotidienne un caractère strictement axiologique, et donc profondément social, acquièrent dans le contexte de cette théorie des propriétés ontologiques. À cette thématique de la p. s. (unité de l'existence individuelle et de l'autre) on peut rapporter le problème gnoséologique de la possibilité ou de la nécessité du savoir. La personne est imparfaite, et la cause en réside dans le fait même qu'elle soit une créature, qu'elle fasse partie du monde créé. C'est particulièrement dans le savoir que la personne, de potentielle, devient actuelle. Car c'est précisément dans l'acte de connaissance qu'intervient la réunion effective de la personne avec l'autre (le monde

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

environnant). Et le résultat de l'acte de connaissance, tout comme son intention première, n'est pas la sphère du seul intérêt subjectif, mais un processus objectivement nécessaire. Ce concept lève l'opposition de principe objet/sujet, puisque l'unité de la personne et de l'être implique que les éléments non animés de cette unité soient doués de caractéristiques personnelles. La base personnelle de l'être rend possible la connaissance au sens philosophique le plus large et possible également la connaissance de soi pour tous les éléments de la synthèse cognitive. Dans l'interprétation eurasienne, c'est sur le travail de connaissance de soi que repose à la fois l'ascension de la créature vers Dieu, par la prise de conscience de soi-même et de son essence, et – en vertu d'une interprétation originale de ce concept –, la réorganisation active de l'existence nationale. Le monde d'aujourd'hui est pensé comme l'unitotalité* d'une personne humaine ou une hiérarchie comportant différents ordres : individuels et sociaux. Le stade symphonique le plus haut est la personne sociale – l'unité symphonique des personnes prises comme des éléments de l'œuvre de connaissance. Comme la personne individuelle, la personne symphonique sociale possède une structure corporelle-spirituelle, c'est-à-dire une substantialité spatiale et spirituelle, ce qui lui permet d'accéder à la connaissance de soi. « Dans la personne sociale toute personne individuelle est entièrement définie socialement par rapport à toutes les autres, de sorte que n'importe lequel de ses moments s'oppose à elles comme étant elle-même » (Karsavine [Karsavin] L. P., *Sur la personne* [O ličnosti], p. 129, cf. bibl.). Les plus importantes sont les personnes sociales qui ont l'amplitude fonctionnelle la plus large (famille, peuple, État). Au nombre des personnes symphoniques sociales les eurasiens placent l'Église universelle, envisagée comme le principe d'intégration de l'humain. L'Église est considérée comme une personne en raison de l'unité des desseins et des aspirations, lorsqu'elles y entrent, des personnes individuelles, i. e. il est reconnu que toute entrée en contact de l'existence objective et de la personne confère nécessairement à la première des qualités subjectives. L'Église est considérée comme l'incarnation de la *sobornost** [conciliarité], force de cohésion entre tous les individus, qui respecte leur liberté et les réunit dans une formation unique supra-sociale, non imposée par la violence. Le problème de la liberté est posé par la théorie eurasienne de la p. s. L'acte libre, orienté vers un but précis, est l'essence même de la p. s., puisque la personne est « l'unité d'une multiplicité ». La formation de cette conception de la s. p. a subi l'influence notable de Hegel et de Vl. Soloviov*. L'idée de ce dernier sur « la possibilité d'une conciliarité de toute l'humanité dans l'œuvre de connaissance » débouche sur l'idée d'une absolue plénitude de l'être, que l'homme ne peut trouver en lui-même. L'unité interne, intime, de l'humanité a pour base, selon Soloviov, l'aspiration de la personne à la plénitude absolue de son existence et, au-delà, à celle de l'existence universelle.

ÉTUDES : *Na putâh. Utveržděniâ evrazijcev*, M., Berlin, 1922, II ; Karsavin L. P., *O ličnosti*, in : *Religiozno-filosofskie proizvedeniâ*, M., 1992 ; Evrazijstvo, P., 1926 ; *Evrazijskij sbornik. Filosofiâ, politika, rossievedenie*, Pr., 1926, VI ; « Polûsa evrazijstva », réd. A. V. Sobolev, I. A. Savkin, in : *Novyj mir*, 1991, N° 1, p. 180-212 ; *Evrazijskaâ ideâ včera, segodnâ, zavtra. Materialy konferencii, in : Inostrannaâ literatura*, 1991, N° 12, p. 213-228 ; *Puti Evrazii. Russkaâ intelligenciâ i sud'ba Rossii*, M., 1992 ; *Rossiâ meždu Evropoj i Aziej. Evrazijskij soblazn. Antologiâ*, réd. L. I. Novikova, I. N. Sizemskaâ, M., 1993 ; *Istoriâ russkoj filosofii*, réd. M. A. Maslin, M., 2007.

Iou. V. Kolesnitchenko / F. Lesourd

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

PESTEL Pavel (1793, M.-1826, SPb.) – idéologue du soulèvement décembriste*, dirigeant de la « Société du Sud ». Après des études en Allemagne, à Dresde (de 1805 à 1809), élève-officier au Corps des pages** (1809-1811). Prit part à la guerre de 1812, puis aux campagnes des armées russes en Europe (1813-1814). Entré dans « l'Union du Salut », société secrète fondée en 1816 par un groupe d'officiers (rebaptisée en 1817 « Société des Fils de la Patrie »), il prit une part très active à la rédaction de ses statuts. Cette société secrète fut remplacée en 1818 par une autre, élargie, « l'Union du bien public », dont il fut à nouveau l'un des dirigeants. Sur un rapport de P., ses instances dirigeantes se déclarèrent unanimement pour l'établissement en Russie d'un régime républicain. Début 1821 « l'Union du bien public » se dispersa, et P. entreprit la création d'une nouvelle société secrète à partir de la 2e armée, stationnée en Ukraine, d'où son nom : la « Société du sud ». C'est un texte de P., *La Justice russe* [Russkaâ Pravda] qui en devint le programme : on y trouvait, très détaillés, un projet de réforme de la société russe et un autre, définissant la future organisation politique de la Russie. Ce projet contenait à l'état embryonnaire des éléments de socialisme utopique, par exemple l'idée de partage égalitaire de la terre. Le radicalisme de la philosophie politique de P., marquée au coin des doctrines occidentales les plus récentes, ne renonçait pas pour autant à s'inspirer de l'expérience nationale russe : le futur parlement, P. l'appelait « Vétché** du peuple », par référence à la « république » de Novgorod. Plus encore, le nom du projet, « Rousskaïa Pravda », c'est-à-dire « La Justice russe » était celui d'un recueil de lois du XIIe s., Dans le préambule, il était souligné que la refonte des institutions n'empêcherait pas de « conserver tout ce qui pouvait servir ». Dès le premier chapitre est énoncé le principe d'un « droit des nationalités » qui réglemente les modalités d'une existence politique indépendante pour les nombreux peuples existant en Russie. Cependant le droit de former un État à part ne s'appliquerait qu'à des peuples susceptibles de conserver une existence politique distincte et indépendante. Dans le cas contraire, les peuples faibles (peu nombreux) ou les tribus passent immanquablement sous la domination d'un autre État plus grand, ouvrant la voie à des dissensions et des conflits armés. La constitution élaborée par P. prévoyait l'abolition des classes dans la société russe au profit d'une seule, celle des citoyens, l'élection des représentants des pouvoirs législatif et exécutif, le partage intégral des terres entre un secteur public et un secteur privé, la reconnaissance des droits de la personne et du droit de propriété ; « l'aristocratie de la richesse » serait prohibée, une industrie, propriété du peuple, serait développée, les droits et les obligations du gouvernement et du peuple se combineraient harmonieusement. P. avait conscience que transformer l'économie et le régime politique du pays demanderait une période transitoire de 10-15 ans, avec un gouvernement provisoire doté de pouvoirs illimités. Plus tard devrait être institué en Russie un gouvernement de type républicain, avec suffrage universel (les femmes en étant exclues). Le gouvernement révolutionnaire, écrit P., « doit protéger les ouvriers contre l'arbitraire des riches et ne pas oublier qu'il arrive que les malheureux pauvres soient aussi malades, infirmes, qu'ils vieillissent, et finissent par ne plus pouvoir gagner leur maigre pitance ». P. a vu que lorsque le pouvoir appartient à l'« aristocratie de la richesse », et non plus à celle de la naissance, il n'y a aucune égalité entre un travailleur et celui qui l'embauche. Pour empêcher la misère du plus grand nombre, *La Justice russe* prévoyait que les paysans seraient affranchis et qu'on leur donnerait des terres : pour ce faire, on diviserait la totalité des terres en deux parties, les terres collectives et les terres privées. Les terres collectives, prove-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

nant pour une part de la sécularisation des biens monastiques, étaient destinées à garantir tout citoyen contre la faim. Les terres privées devaient assurer l'abondance. Ce programme social fit dire à Herzen* que P. fut en Russie le premier « socialiste avant l'heure », un précurseur immédiat de la théorie du « socialisme russe ». De l'aveu de tous ses contemporains P. était un homme hors du commun, il avait le don étonnant de convaincre ses interlocuteurs de la justesse de ses vues. Après l'avoir rencontré, en avril 1821, voici ce que Pouchkine* note dans son journal : « J'ai passé la matinée avec P. ; c'est un homme intelligent au plein sens du mot… Notre conversation a porté sur tout : métaphysique, politique, morale, etc. C'est l'un des esprits les plus originaux que je connaisse. ». P. fut arrêté le 13 décembre 1825, la veille du jour où l'insurrection fut déclenchée à SPb. par les membres de la « Société du Nord ». Il fut exécuté en même temps que Ryleïev, Mouravev-Apostol, Kakhovski, et Bestoujev-Rioumine.

Œuvres : *Izbr. social'no-političeskie i filosof. proizv. dekabristov*, M., 1951, t. 2 ; *Vosstanie dekabristov. Dokumenty*, L., M., 1958, VII.

Études : Gercen A. I., O razvitii revolûcionnyh idej v Rossii, in : *Sobr. soč.* v 30 t., M., 1956, VII. Nikandrov P. F., *Mirovozzrenie P. I. Pestelâ*, L., 1955 ; Lebedev N. M., *Pestel' – ideolog i rukovoditel' dekabristov*, M., 1972.

A. T. Pavlov / J. Prébet

PÉTCHÉRINE Vladimir (1807, région de Tcherkassk-1885, Dublin) – penseur et poète. Achevant en 1831 ses études à la faculté de philologie de SPb., il manifeste de grandes aptitudes pour les langues anciennes et la philologie. De 1833 à 1835, il séjourne en Allemagne avec un groupe de jeunes universitaires pour parfaire sa formation. Il revient en Russie en 1835 et durant un semestre donne un cours de philosophie classique à l'Univ. de M. en qualité de professeur extraordinaire**. L'été 1836 P. quitte la Russie pour toujours ; il sera déchu de la nationalité russe par décret du Sénat en 1848 : en 1840 P. avait embrassé le catholicisme et en 1843 été ordonné prêtre. Durant les 20 années qui suivent, il séjourne en France, en Angleterre, en Irlande et acquiert une réputation de prédicateur et d'orateur brillant. L'héritage littéraire de P. n'est pas très considérable ; il comprend des lettres, des poèmes, des souvenirs connus sous le nom de *Mémoires d'outre-tombe* [Zamogil'nye zapiski]. On ne peut guère apprécier son œuvre en faisant abstraction de sa personnalité ; la manière dont on aborde sa personnalité prédétermine le jugement que l'on portera sur l'œuvre. Dans l'histoire de la culture russe il est une figure symbolique. La définition la mieux venue de P. appartient à N. Antsyférov : « l'Ahasvérus de l'intelligentsia russe » (*L'Âme de St-Pétersbourg* [Duša Peterburga], SPb., 1922, p. 92). Dans le poème narratif de P. *Le Triomphe de la mort* [Toržestvo smerti], il apparaît au critique que « sous la figure de Saint-Pétersbourg, c'est toute la période du l'impérialisme russe qui est vouée à l'anathème, la Palmyre du Nord en étant le symbole » (*Ibid.*, p. 94). Le mécontentement légitime de P. face à un régime despotique se mue en un nihilisme nationaliste qui le caractérisera désormais « Comme il est délicieux de haïr sa patrie, / D'attendre avidement son anéantissement / Et de voir dans la destruction de sa patrie / L'aurore de la renaissance universelle ! » – ces « vers absurdes », qui devaient par la suite devenir tristement célèbres, P. avoue les avoir écrits à Berlin dans un « accès de byronisme » (*La société russe des années 1830 du XXe s.* [Russkoe obĉestvo 30-x godov XIX v.], M. 1989, p. 161). Herzen*, qui a consacré à P. un chapitre spécial dans la VIIe partie de *Passé et méditations* [Byloe i dumy] fait cette remarque : « Et ce péché est sur la conscience de Nicolas » (Herzen A. I., *Œuvres*, [Soč.], M., 1957, VI, p. 387). P.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

appartenait à cette couche d'intellectuels inemployés (« les hommes de trop » [lišnie lûdi], les *intelligenty*), qui n'avaient pas envie d'aller travailler dans les structures bureaucratiques et qui ne voyaient personnellement pas d'issue à la situation qui s'était instaurée. P., comme son aîné Tchaadaïev*, peignait la Russie sous les dehors d'une *Nécropolis* (une cité des morts), dans laquelle il ne se voyait rien à faire. D'un point de vue subjectif, P. voyait dans sa situation en Russie une cruelle alternative : ou la mort spirituelle, ou la fuite. C'est la seconde voie qu'il choisit. Il est assez intéressant de noter qu'arrivant en Europe, P. se trouva un temps sous l'influence des idées du socialisme chrétien (en particulier de Lamennais). Apparemment les sympathies pour le catholicisme et la décision d'embrasser une foi différente ne lui vinrent que plus tard. Ses contemporains (ceux en particulier du camp slavophile*) comprenaient que son nihilisme nationaliste était l'envers de son patriotisme, de sa probité intellectuelle et de son audace exceptionnelle. Et pourtant, il est difficile de nier qu'en sa personne s'exprimait de la façon la plus aiguë la maladie de l'esprit russe, lourde de menaces mortelles, si l'on n'y porte pas le remède approprié. C'est la raison pour laquelle l'intérêt majeur que représente P. pour l'histoire de la philosophie russe n'est pas le contenu concret de sa vision du monde, mais plutôt sa personnalité propre, dans laquelle se réfracte le thème éternel de cette philosophie : l'intelligentsia* – la Russie – le peuple ; la Russie et l'Occident ; l'orthodoxie et le catholicisme ; « l'héroïsme et la prouesse**mystique ».

Œuvres : Zamogil'nye zapiski, in : *Russkoe obĉestvo 30-h godov XIX v. Lûdi i idei.Memuary sovremennikov*, M., 1989 ; *Gercen, Ogarev i ih okruženie. Rukopisi, perepiska i dokumenty*, M., 1940.

Études : Gerĉenzon M. O., *Žizn' V. S. Pečerina*, M., 1910 ; Štrajh S., « V S. Pečerin zagranicej v 1833-1835 gg. », in : *Russkoe prošloe. Istoričeskij sbornik*, Pr. ; M., 1923, Livre 3 ; Sakulin P. N., Russkaâ literatura i socialism, M., 1924, 1re partie ; *Literaturnoe nasledstvo*, M., 1955, LXI.

V. V. Sapov / Trad. R. Marichal

PÉTRACHEVSKI Mikhaïl (1821-1866) – voir Pétrachevtsy*.

PÉTRACHEVTSY – on entend par là le groupe des participants aux réunions (les « vendredis ») qui se tenaient chez Boutachévitch-Pétrachevski, à SPb. dans la deuxième moitié des années 1840, ainsi que les cercles** qui y étaient liés (ceux des frères Maïkov, de S. Dourov, de Kachkine, de Khanykov**). Ils partageaient les mêmes idées sur l'abolition du servage, la suppression de l'autocratie et l'instauration de la république, le même intérêt pour les écrits des philosophes et des socialistes d'Occident, le même enthousiasme pour les œuvres de Biélinski* et Herzen*. À l'origine réunions à but seulement didactique, les « vendredis » devinrent vers l'hiver 1848/1849 un centre de propagande où l'on discutait âprement des événements politiques survenus en Occident, de l'ordre dans lequel devraient être appliquées les réformes sociales en Russie, des formes sous lesquelles il convenait de prendre part aux mouvements populaires. Ces réunions étaient le théâtre d'affrontements entre athées et croyants, ou bien on débattait du rôle de la littérature dans la vie de la société. Tous étaient à la recherche d'une doctrine philosophique susceptible de rendre compte de ce qui se passait en Russie et de contribuer à la transformation du pays. Les idées des P. sont exprimées de la manière la plus achevée dans un ouvrage collectif intitulé *Lexique de poche des mots étrangers entrés dans la langue russe* [Karmannyj slovar' inostrannyh

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

slov, vošedših v sostav russkogo âzyka] (édité d'abord en 1844, réédité en 1846). Imaginé par V. Maïkov et Pétrachevski (qui se chargea aussi de l'aspect éditorial de la tâche), ce *Lexique de poche* est fait de manière à déjouer la censure : il se compose d'articles choisis à dessein et éparpillés sur toute la longueur de l'ouvrage, de telle sorte qu'un lecteur attentif ne perde pas le fil. D'une façon voilée le servage y est condamné, et critiqués les tenants du passé (c'est-à-dire les slavophiles*) ainsi que ceux des penseurs occidentaux selon lesquels la lutte des classes est un état de choses naturel pour l'humanité (Hobbes, Grotius, Pufendorf). Critique à l'égard de Fichte et de Kant, cet ouvrage encense en revanche les matérialistes français (Diderot, Helvétius, d'Holbach) et les socialistes français (Fourier, Saint-Simon, etc.). Les auteurs ne souscrivent pas à l'idéalisation rousseauiste de l'état de nature : comme de nombreux utopistes, c'est dans l'avenir qu'ils cherchent « un type, un idéal, un modèle harmonieux de vie en société et de bonheur pour l'humanité », et ils voient le mouvement de l'Histoire comme une succession d'époques différentes, chacune d'entre elles naissant, se développant puis connaissant un déclin. Témoins du rapide essor du capitalisme en Occident, ils voient dans le développement de l'industrie une condition indispensable, mais non encore suffisante, au bien-être du peuple. Fourier a de l'attrait pour eux précisément en ce qu'il donne une représentation détaillée d'une forme possible de développement de la production. Dans leur recherche de lois pour la vie en société, ils recourent à l'idée de « développement normal de l'homme » et à cette autre, déjà présente chez les matérialistes du XVIIIe siècle, qu'il est indispensable que les besoins de l'homme soient pleinement satisfaits. Ils croient en la force de la raison et pensent que le principal obstacle au développement de l'humanité réside dans le mysticisme et l'obscurantisme, dont ils voient des manifestations dans le monde antique comme dans le monde contemporain, lorsque les puissants d'ici-bas font tout pour « confiner le savoir dans un cercle étroit d'officiants, et même l'utiliser pour maintenir le peuple dans une plus grande ignorance et un plus grand abaissement, et dire que l'esprit humain est limité, le divin inconcevable et la vérité inaccessible » (article « Obscurantisme », supprimé par la censure). Pour eux, l'obscurantisme est surtout nuisible en ce qu'il s'en prend à la philosophie, dont la vocation est de considérer « l'homme en tant que tel ». Le socialisme est la théorie qui rend compte de l'histoire de l'humanité, ce socialisme illustré tout d'abord par le Christ, lorsqu'il prêcha « l'amour du prochain » et « le pardon des offenses ». Les P. estimaient qu'il leur incombait de mettre ces préceptes en pratique, mais ils n'étaient pas d'accord entre eux sur la manière d'y parvenir. Les uns estimaient que l'abolition du servage ne présentait aucune difficulté, il leur suffirait pour cela de descendre dans la rue avec toute la fougue de leur jeunesse, d'autres, au premier rang desquels Pétrachevski lui-même, considéraient cela comme de l'aventurisme et envisageaient les réformes sociales comme le résultat d'un long et complexe processus : « On peut caresser des chimères, mais il faut parler sérieusement ». Tous les P. ne se préoccupaient pas de problèmes philosophiques, parmi eux il y avait des économistes (V. Milioutine), des écrivains (F. et M. Dostoïevski*, A. Palm, M. Saltykov-Chtchedrine), des critiques littéraires (Maïkov, A. Grigoriev*), des savants (A. Balassoglo, Danilevski*), des poètes (A. Pléchtchéiev, S. Dourov), des étudiants (A. Khanykov, P. Filippov), des fonctionnaires, (D. Akhcharoumov, Kachkine), des militaires (N. Grigoriev, F. Lvov, N. Mombelli). Selon le mot de Herzen*, « c'était un cercle composé de jeunes gens doués, extrêmement intelligents et extrêmement cultivés ». À chaque « vendredi » assis-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

taient en général plus de dix personnes qui prenaient part aux discussions. Autour de ces réunions s'étaient formés des cercles dans lesquels on continuait à parler de l'urgence des réformes, l'idée d'une société secrète faisait son chemin, ainsi que le projet de diffuser les idées révolutionnaires dans les différentes couches de la société. Autour de Spéchniov** se constitua un groupe chargé de créer une imprimerie clandestine pour éditer de la littérature de propagande. Toute cette activité fut interrompue alors que les discussions battaient leur plein, qu'une quantité considérable d'ouvrages interdits, tant russes qu'étrangers, avaient déjà été imprimés et que des tracts étaient prêts à l'être à leur tour : dans la nuit du 23 au 24 avril 1849 les P. furent arrêtés. 122 furent traduits en justice. Trois d'entre eux devinrent fous pendant l'instruction. Un tribunal militaire spécial condamna 15 des conjurés à être fusillés, nombre porté à 21 par le procureur général. Le 22 décembre 1849, sur la place Semionov, à SPb., le rituel de préparation de l'exécution fut observé. Pétrachevski, Grigoriev et Mombelli, revêtus de suaires, avaient déjà été liés à des poteaux lorsqu'un envoyé spécial du tsar arriva soudain à bride abattue et annonça que les conjurés étaient graciés. La peine capitale fut commuée, selon les cas, en condamnations au bagne de diverses durées, en années de déportation ou en affectations dans des compagnies disciplinaires. Une fois en Sibérie, Pétrachevski et Lvov continuèrent la lutte contre l'administration tsariste et entrèrent en relation avec les décembristes* déportés. Avec Spéchniov ils furent à l'origine de la publication de journaux tels que *Irkoutskie goubernskie védomosti* ou *Amour* (Le fleuve Amour). Après leur sortie du bagne, certains P. devinrent des écrivains célèbres (Dostoïevski, Plechtchéiev), ou jouèrent un rôle dans l'administration provinciale (Spéchniov, Kachkine). Herzen tenait en haute estime les P., il voyait en eux les héritiers des décembristes et publia dans sa revue *Kolokol* les contributions qu'ils lui faisaient parvenir à grand peine de Sibérie. Arrachés à leurs familles, coupés de la société de leur temps, retenus loin des capitales, privés de leur statut social, ils devinrent pour de longues années l'objet de la compassion de l'intelligentsia*, le symbole pour elle du courage civique et de l'héroïsme. Dostoïevski a évoqué l'enthousiasme que Pétrachevski avait éveillé chez lui. Saltykov-Chtchédrine garda de lui pendant de longues années le souvenir d'un ami et d'un maître. Beaucoup de documents concernant les P. (des archives très riches, des manuscrits, de la correspondance, surtout pendant la période de la déportation) restent encore inexploités à l'heure actuelle.

Œuvres : *Delo petraševcev* v 3 t., M.-L., 1937-1951 ; *Filos. i obĉestvenno-političeskie proizv. Petraševcev*, M., 1953 ; *Pervye russkie socialisty. Vospominaniâ učastnikov kružkov petraševcev v Peterburge*, L., 1984.

Études : Semevskij V. I., *M. V. Butaševič-Petraševskij i petraševcy*, M., 1922 ; Beškin G. L., *Idei Fur'e u Petraševskogo i petraševcev*, M., Pg., 1923 ; Lejkina-Svirskaâ V. R., « Utopičeskij socializm petraševcev », in : *Istoriâ socialističeskih učenij*, M., 1964, p. 399-441 ; du même auteur : *Petraševcy*, M., 1965 ; Mihajlova V. N., « Petraševcy v Sibiri v sovremennoj soveckoj istoriografii », in : *Političeskaâ ssylka v Sibiri XIX-nač. XX v.*, Novosibirsk, 1987, p. 29-38 ; Egorov B. F., *Petraševcy*, L., 1988 ; Evans J. L., *The Petrashevski Circle, 1845-1849*, The Hague, P., 1974 ; Alexander M., *Der Petraševskij-Prozess*, Wiesbaden, 1979.

F. G. Nikitina / Trad. J. Prébet

PÉTROV Mikhaïl (1923, Blagovechtchensk-1987, Rostov/Don) – philosophe, écrivain, historien de la philosophie, culturologue travaillant sur des données linguistiques, sociologue de la science et de l'enseignement. A combattu pendant la Seconde Guerre mondiale. Études à l'Institut des constructions navales de Leningrad ; diplômé

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

de l'Institut militaire des langues étrangères (1949), où il a ensuite enseigné. De 1956 à 1959, il est doctorant à l'Institut de philosophie de l'Acad. des sciences de l'URSS (sa thèse de 3e cycle, « Problèmes du déterminisme dans la philosophie grecque antique de la période classique » n'arriva pas à soutenance par suite de divergences avec son directeur de recherches). Sa nouvelle, « L'examen n'a pas eu lieu » [Èkzamen ne sostoâlsâ] (1959) fut envoyée par ses soins à Khrouchtchev avant le XXIIe Congrès du parti, dans l'espoir d'éveiller des discussions à l'intérieur du parti. Elle entraîna l'exclusion de l'auteur, qui perdit également son poste de chef du département des langues étrangères à l'école d'aviation d'Eïsk (1961). De 1962 à 1970, il enseigne à l'Univ. de Rostov. La publication, en 1969, dans *Voprosy filosofii* (N° 2) d'un article destiné à susciter des discussions : « L'objet et les buts de l'étude de l'histoire de la philosophie » [Predmet i celi izučeniâ istorii filosofii] s'attira une condamnation idéologique de la part de la revue *Kommounist,* à la suite de quoi P. fut écarté de l'enseignement à l'univ. Pendant les dernières années de sa vie, il travailla au Centre de recherches scientifiques de l'École supérieure du Caucase Nord. Le bilan original de toute son œuvre, c'est un ouvrage fondamental, *Histoire de la tradition culturelle européenne et ses problèmes envisagés à la lumière d'une dynamique de thesaurus* [Istoriâ kul'turnoj evropejskoj tradicii i eë problemy v svete tezaurusnoj dinamiki] (1986). P. est l'auteur de nombreux articles scientifiques et essais (*Les pirates de la mer Égée et la personne* [Piraty Égejskogo morâ i ličnost'] ; *Le fétichisme logique de Hegel et le problème de la responsabilité sociale* [Fetišizm Gegelâ i problema social'noj otvetstvennosti] ; *Devant le « Livre de la nature » (Les forêts de l'esprit et les présupposés de la révolution scientifique au XVIIe s.)* [Pered « Knigoj prirody » (Duhovnye lesa i predposylki naučnoj revolûcii XVII v.] ; *Le pentécontère. Dans la petite classe de l'école européenne de pensée* [Pentekontera. V pervom klasse evropejskoj školy mysli], etc. P. a eu son école de pensée scientifique à l'Univ. de Rostov. Son principal objet d'attention, à toutes les étapes de sa carrière scientifique, c'est la langue et la communication verbale, prises dans le contexte des *realia* socio-culturelles appartenant à la pratique quotidienne, et d'autre part l'homme lui-même, être corporel, social et pensant. La division des sociétés en tribales (archaïques), traditionnelles et modernes (les civilisations), propre à différentes théories de la modernisation, a été soumise par P. à une révision critique. Il pose leur unité de principe, qui peut être saisie grâce au terme de « socio-code de la culture ». Une autre nouveauté importante de sa conception est la manière dont il présente et explique, grâce à l'histoire des civilisations et à la linguistique culturologique, le « tournant », « l'écart » par lequel les civilisations « normales » de l'Orient (Chine, Inde, Égypte, Babylone) se sont trouvées séparées de l'Occident – « déviation » par rapport à la norme, qui a débouché finalement sur la modernisation des temps modernes et le monde contemporain. Ce n'est pas le remplacement du mode asiatique de production par le mode antique (Marx), ce n'est pas le changement d'une société esclavagiste primitive en société esclavagiste évoluée (Lossev*) ni à plus forte raison le passage du clan à la société de classes et à l'État (Engels et l'histoire soviétique), qui ont donné le coup d'envoi à la civilisation grecque classique, mais précisément cette anomalie historique. C'est elle qui est le fondement caché et la réalité première de toutes les formes historiques prises ultérieurement par la tradition de la civilisation européenne, c'est elle qui est la cause de toutes les révolutions, de l'agressivité et d'un feu créateur inextinguible, d'une extrême mobilité et d'une fantaisie jamais en défaut – depuis l'*Odyssée* jusqu'à *Ulysse* de Joyce. Ce qui est important pour l'histoire

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

européenne, ce n'est pas tant le changement des moyens de production, des nations et des civilisations, des époques de l'histoire culturelle et des styles, que la situation générale, où l'on recherche un socio-code adéquat pour la culture, qui assure la survie et le développement. Donner une interprétation linguistique et culturelle du contenu de pensée philosophique (la philosophie étant la pensée selon les normes de la langue grecque ancienne) devenu ensuite la forme standard (le canon) d'une connaissance scientifique de la réalité objective (la science étant la pensée selon les normes de la langue anglaise) –, tel est le second point fort des recherches de P. L'histoire de la philosophie et de la science, complétée par les acquis de la linguistique et de la sémiotique (Saussure, Sapir, Whorf, Zipf, Ingve) apparaît finalement chez P. comme une projection de sa philosophie sociale. Le phénomène de la science, devenu le prisme à travers lequel se voit la société contemporaine comme une société en cours de « scientifisation » et dans une large mesure déjà « scientificisée » ont déterminé un raccourci particulier dans la compréhension des principaux problèmes de la tradition culturelle européenne. Il ne s'agit plus du choix entre capitalisme et socialisme, qui semblait décisif et primordial à la fin du XXe s., mais de la division du monde en traditionnel et moderne, rupture qui ne fait que s'accentuer, et d'autre part des paradoxes de la modernisation elle-même et de la société qu'elle génère – telle est la situation vécue actuellement par le monde. D'où les propositions de P. : transformer la société « scientificisée » en tenant compte de son statut et de son origine dans l'histoire de la civilisation, incluant les possibilités extrêmement riches du *thésaurus* constitué par la langue de l'Antiquité ; c'est-à-dire qu'il s'agit de se plonger, de s'immerger, en pensée et par des recherches scientifiques, dans l'antiquité, d'apprendre à se connaître soi-même à travers elle. Ainsi, le regard porté sur le monde, la société, la culture, l'histoire, l'homme, la philosophie elle-même, à travers le « prisme » de l'antiquité était vu par P. comme la dernière chance de résister, dans le domaine de la rationalité théorique et de la pratique abordée rationnellement, à l'envahissement du post-moderne qui conduit à un « non être » historique et culturel.

Œuvres : *Âzyk, znak, kul'tura*, M., 1991 ; *Social'no-kul'turnye osnovaniâ razvitiâ sovremennoj nauki*, M., 1992 ; *Samosoznanie i naučnoe tvorčestvo*, Rostov/D., 1992 ; *Iskusstvo i nauka. Piraty Ègejskogo morâ i ličnost'*, M., 1995 ; *Istoriko-filosofskie issledovaniâ*, M., 1996 ; *Antičnaâ kul'tura*, M., 1997 ; *Izbr. trudy po teoretičeskoj i prikladnoj regionalistike*, Rostov/D., 2003 ; *Istoriâ evropejskoj kul'turnoj tradicii i eë problemy*, M., 2004.

Études : Dubrovin V. N., Tiĉenko Û. R., « M. K. Petrov : žizn' i idei », in : Petrov M. K., *Samosoznanie i naučnoe tvorčestvo*, Rostov/D., 1992 ; Neretina S. S., *Mihail Konstantinovič Petrov*, M., 1999 ; Kuz'menko N. M., *Teoriâ lokal'nyh civilizacij i lingvokul'turologiâ M. K. Petrova*, Rostov/D., 2001 ; Abušenko V. L., « M. K. Petrov », in : *Vsemirnaâ ènciklopediâ. Filosofiâ, XX vek*, M., Minsk, 2002 ; *M. K. Petrov (K 80-letiû so dnâ rožděniâ). Bibliografičeskij ukazatel'*, Rostov/D., 2003 ; Didyk M. A., Erygin A. N., *Ličnost' i kul'tura v èpohu modernizacii : G. Gegel', K. Âspers, M. Petrov*, Rostov/D., 2003.

A. N. Erygin / Trad. F. Lesourd

PHÉNOMÈNE ET LE SENS (Le). La phénoménologie comme science fondamentale et ses problèmes [*Âvlenie i smysl'. Fenomenologiâ kak osnovnaâ nauka i ee problemy*] – ouvrage de Chpet*, consacré à l'analyse et à la critique de l'œuvre centrale du fondateur de la phénoménologie, Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et pour une philosophie phénoménologique pures* (I). Sa publication en 1914 à M. a pour origine une mission d'études effectuée par Chpet en Allemagne (1910-1913), au cours de laquelle il suit le séminaire de Husserl à Göttingen. Le thème de la philoso-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

phie comme science fondamentale est développé par Chpet dans le discours qu'il prononce le 26 janvier 1914 lors de la séance inaugurale de la Société moscovite pour l'étude des questions scientifiques et philosophiques. La philosophie entendue comme savoir des fondations au niveau le plus radical de tout savoir scientifique, théorétique, portant sur l'étant doit prendre elle-même sa source, selon les termes de Chpet, dans l'expérience intégrale (cf. Intégralité*) du savoir « vivant », antérieur au plan du théorique, voire au savoir de tous les jours ; un tel savoir a affaire aux choses mêmes, à l'être de l'étant qui ne se dévoile qu'à un regard non prévenu, purgé de tous les partis pris méthodologiques avec leur surcharge de « démonstrations » et de « constructions » aussi bien que de tout intérêt d'ordre pratique. Mais, prévient Chpet, cette plongée à la source doit être ressaisie dans son essence même non par une quelconque appréhension mystique opposable à la connaissance logique « porteuse de mort » opérant par concepts, mais par la vision eidétique de la raison qui traverse cette dernière en direction de l'être idéal, c'est-à-dire par l'intuition intelligible (sc. qui donne à comprendre). Une telle intuition ne peut s'effectuer, pour Chpet, que dans l'espace institué par la corrélation foncière entre l'être social saisi dans son histoire et les forces collectives qui « vivifient » cette histoire dans le droit fil de sa logique, de « l'unité de sens » et de « la plénitude concrète » opérant au niveau des signes de la culture toujours pourvus d'un sens en prise sur un contenu objectal. Suivant l'attitude globalement adoptée par toute une série de tendances philosophiques au commencement du XXe s. qui misent sur l'unité du savoir scientifique dont il revient à la philosophie d'établir les fondements, Chpet souligne l'autonomie de la science pour la résolution des tâches concrètes et ne reconnaît l'importance du rôle joué par la philosophie que pour autant qu'elle pose les questions les plus générales, primordiales et radicales, telles que « espace, temps, nombre, mouvement, force, vie, mort, âme, société ». Leur examen, mené au niveau de « l'être foncier » qui se manifeste dans ces formes, ne doit « pas seulement assigner à chaque thème son lieu et sa visée finale, il doit aussi dévoiler le sens unique et l'idée interne unique, par-delà toute la diversité des manifestations et des productions de l'esprit créateur dans sa pleine et entière effectuation ». L'idée directrice de la philosophie entendue comme science fondamentale n'est pas, pour Chpet, indifférente dans sa mise en œuvre à l'organisation sociale existante et à l'idéologie dominante, bien plus, c'est la destruction de ces dernières qui constitue en quelque sorte sa tâche sociale et historique. Chpet associe étroitement l'entrée en scène de « la science fondamentale » au remplacement des formes obsolètes du matérialisme, du spiritualisme et du scepticisme et à la victoire qu'on peut en escompter sur la décadence et l'apathie dans tous les domaines de la culture avec l'effondrement « des autels et des trônes ». *Le ph. et le s.* s'ouvre sur un avant-propos : « Initialement l'auteur avait pour but de familiariser le lecteur russe avec les idées de la phénoménologie de Husserl. Mais il n'a pas cessé, dès le début, d'être harcelé par la musique de Wagner, il entendait sans cesse *Tannhäuser*. » Husserl est cependant l'objet d'un intérêt soutenu, comme en témoignent les références et les citations qui en sont données. La monographie de Chpet, tout comme la plus grande partie de son œuvre, consiste pratiquement pour les 9/10 dans l'exposition de la démarche intellectuelle de Husserl. Quant à la « critique » de Husserl, elle est menée d'emblée par Chpet avec la plus extrême circonspection et au moyen d'expressions passablement enrobées. Ainsi, ne partageant pas l'opinion de Husserl selon laquelle l'être social ne nous est pas donné originairement dans l'acte d'empathie, Chpet déclare qu'il ne peut traiter ici ce thème,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tout en s'engageant à lui consacrer par la suite un ouvrage entier (ce dont il s'acquittera effectivement dans ses travaux ultérieurs). C'est seulement dans le dernier chapitre que nous trouvons les idées personnelles de Chpet, d'un très grand intérêt bien que présentées de manière fragmentaire et succincte. Une telle retenue dans l'exposé de ses propres jugements ne s'accorde pas à première vue avec les prétentions de Chpet à l'originalité. La cause en réside principalement dans le caractère propre de la phénoménologie qui se voit non pas comme une « orientation » nouvelle, prenant rang à son tour dans la philosophie européenne (occidentale) du commencement du XXe s., mais comme l'expression et la réalisation la plus adéquate et la plus complète de « l'esprit de la philosophie éternelle », qui n'a pas dédaigné les traditions du mode classique de philosopher sans pour autant s'inscrire à sa suite en adoptant une servilité dépourvue de vigueur. La phénoménologie continue à poser les problèmes philosophiques « éternels » de la conscience, de l'être, du temps, de l'espace, de leurs rapports et de leurs corrélations. Mais la seule méthode et le seul moyen légitimes pour traiter ces questions consistent à faire appel aux ressources de la conscience elle-même et en premier lieu à la réflexion. Subsiste cependant un problème, celui « de la possibilité » de passer du point de vue « naïf » à l'attitude phénoménologique, autrement dit celui du caractère inévitable, nécessaire et fondateur du tournant même par lequel on accède à la réflexion. Dès le milieu de son ouvrage, Chpet amorce la critique de Husserl en mettant l'accent sur le fait que, après avoir posé le « principe de tous les principes » et montré que la réalité n'existe que livrée par la « donnée sensible », il opère une distinction entre les diverses espèces d'être que sont l'être des choses physiques et la sphère du psychique. Mais, poursuit Chpet, « pour un regard non prévenu par la théorie », il saute aux yeux qu'il a laissé de côté une espèce *sui generis* d'être empirique, l'être social, qui, « conformément à la position que nous avons adoptée, doit voir reconnu, lui aussi, son caractère propre de donnée immédiate et son propre mode de connaissance ». Chpet poursuit en disant que le rôle principal dans ce mode propre de connaissance revient à ce qu'il est convenu d'appeler « empathie ». « C'est justement en creusant la question posée par la nature de l'être social qu'on parvient à reconnaître le facteur qui a été ignoré jusqu'ici et qui fait de la connaissance ce qu'elle est et dévoile son mode d'être ». Chpet note que le fait pour Husserl de n'avoir retenu que deux espèces d'intuition – l'intuition liée à l'expérience et l'intuition propre aux idées (intuition empirique et intuition des essences) – se révèle insuffisant pour décrire les traits et le mode spécifiques d'une connaissance possible. Il dégage un « troisième » moment qui ne constitue pas le genre commun des deux espèces retenues mais leur permet d'être elles-mêmes définies dans leur essence et, partant, apparaît comme une espèce d'intuition donnée originairement. Dilthey n'a-t-il pas montré que les phénomènes sociaux et historiques ne nous sont pas donnés comme des phénomènes sensibles immédiats, réduits à refléter la réalité dans la conscience, mais représentent la réalité intérieure immédiate même qui se manifeste dans la conscience en tant qu'ensemble lié offert à être vécu du dedans ? L'acte spécifique de ce vécu, Chpet le dénomme intellection ou compréhension. Il montre que « c'est justement la division de l'intuition en deux espèces qui nous oblige à soulever une question nouvelle » concernant l'essence même de cette division. Il doit donc y avoir, à l'évidence, entre l'intuition empirique et l'intuition de l'essence une corrélation qui se définit « par la faculté même de recevoir les intuitions sociales ». Les conclusions auxquelles Chpet aboutit peuvent être formulées de la manière suivante : 1) la phénoménologie dans sa

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

forme classique ne répond pas à la question tout à fait fondamentale du statut du sens entendu comme structure interne de l'objet lui-même, car elle opère seulement avec deux genres d'intuition incompatibles (empirique et eidétique) ; 2) elle ne pousse pas jusqu'à son terme l'élucidation de la question du statut de la sphère de la conscience où s'engendre le sens ; 3) mais son orientation elle-même exige une réponse à ces questions, tâche pour laquelle elle est parfaitement armée ; 4) la direction possible de la réponse est à chercher du côté de l'activité productrice de sens de la conscience telle qu'elle s'offre dans les complexes sociaux et historiques en recourant à un type spécifique d'intuition originaire (sociale, herméneutique), axée avant tout sur l'interprétation des expressions langagières. La conscience est appelée à se produire non seulement comme le champ universel de la réalisation du sens, mais aussi comme l'espace herméneutique dans lequel l'humanité s'efforce de se comprendre elle-même. Chpet se montre pleinement convaincu que nous ne sommes proprement à même de différencier les éléments et d'opérer leurs segmentations respectives que dans l'expérience herméneutique de la conscience, expérience qui est en ce sens la seule instance pleinement concrète et originaire. Cette différenciation et l'expression (interprétation) des pistes qu'elle fraye induisent une méthode qui devient pour Chpet un modèle nouveau de dialectique défini par la propriété essentielle de l'activité spéculative elle-même consistant à engager un dialogue (un débat) au niveau des possibilités en attente dans la situation objectale elle-même, en un mot, en passant par la compréhension ou l'idée. Dans la conclusion qui flanque le dernier chapitre intitulé « Sens et compréhension », il note que les arguments qu'il y développe ne prétendent pas à relever de la philosophie pure et que le fait de reconnaître « que la phénoménologie peut et doit être une science fondamentale dans tous les sens et sous tous les rapports » ne l'y amène pas, à son avis, à répondre à quelque question que ce soit. Pour Chpet, le monde des phénomènes ne renvoie nullement à un quelconque « monde d'En haut », le symbole a une signification, non un être. La tâche du philosophe ne peut être que l'examen des différences présentes dans « les choses mêmes », et non la quête vaine d'un « monde substantiel unitotal » situé en dehors d'elles et fondé sur des « intuitions mystiques ».

Œuvres : Špet G. G., *Âvlenie i smysl. Fenomenologiâ kak osnovnaâ nauka i ee problemy*, Tomsk, 1996.

Études : Špet G. G., Raboty po filosofii, in : *Logos*, M., 1991, N° 2 ; Molčanov V. I., *Vremâ i soznanie. Kritika fenomenologičeskoj filosofii*, M., 1988, p. 43 ; Kuznecov V. G., « Germenevtičeskaâ fenomenologiâ v kontekste filosofskih vozzrenij G. G. Špeta », in : *Logos*, M., 1991, N° 2 ; Kaliničenko V. V., « Gustav Špet : ot fenomenologii k germenevtike », *Ibid.*, M., 1992, N° 3 ; Haardt A., *Phenomenologie der Sprache und Kunst bei G. Chpet und A. Losev*, München, 1993.

I. M. Tchoubarov / Trad. P. Caussat

PHILARÈTE (Vassili Drozdov) (1783, Kolomna-1867, M.) – métropolite de M. (1826), premier docteur en théologie de Russie (1814). Études aux séminaires de Kolomna, puis de la Trinité-Saint-Serge ; devient le disciple favori de Platon* (Levchine), métropolite de M. Entre dans la vie monastique en 1808, enseigne la philosophie à l'Acad. de théologie* de SPb. dont il est nommé recteur en 1812. Son séjour dans la capitale (1809-1821) fut la période la plus féconde dans la vie intellectuelle du futur prélat. Son *Grand catéchisme chrétien* [Prostrannyj hristianskij katehizis] témoigne de sa façon de comprendre le christianisme « par le cœur* », c'est-à-dire moyennant l'anagogie**,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

avec un fort accent mis sur la vigueur et l'autonomie de la pensée, tendue vers « les mystères de la Croix du Christ, de l'action de l'Esprit Saint dans les âmes habitées par la grâce ». Les talents d'orateur de Ph., sa maîtrise du langage, étaient reconnus au plus haut niveau de l'État : c'est à lui que fut confié le soin de rédiger le manifeste secret par lequel Constantin renonçait au pouvoir au profit de son frère le futur Nicolas Ier, et celui de 1861 proclamant l'abolition du servage. Au XIXe siècle, P. apparaît comme le premier de ceux pour qui la constitution d'une philosophie orthodoxe, fondée sur l'expérience ecclésiale du Saint-Esprit, fut l'objectif de leur vie (Florovski*). Rozanov* appréciait hautement P. « le dernier… grand prélat de l'Église russe ». Dans sa conception de la société P. s'appuyait sur la théorie byzantine de la symphonie (cf. Personnalité symphonique*), qui souligne la priorité du pouvoir ecclésiastique sur le temporel et présuppose que les pouvoirs du tsars soient limités par la morale, ce qui éveilla le déplaisir de Nicolas Ier. Néanmoins sa manière présenter le « Saint Empire » fut soutenue ensuite par les monarchistes russes les plus résolus : Pobedonostsev*, Tikhomirov*, l'archevêque Séraphin (Sobolev), d'autres encore. Danilevski* reprit les positions de P. sur l'opposition entre la Russie et l'Europe. P. joua un rôle important dans le développement en Russie de l'instruction religieuse. L'Acad. de théologie de M. vit fleurir une pléiade de penseurs orthodoxes : Goloubinski*, Koudriavtsev-Platonov*, Boukharev* – précurseurs, en bien des points, du mouvement de renaissance religieuse et philosophique en Russie à la fin du XIXe et au début du XXe. C'est à P. que revient le mérite d'avoir publié la première traduction en russe du Nouveau Testament et du Psautier (1858). Il avait déjà milité pour cette cause alors qu'il n'était encore que membre actif de la Société Biblique dans les années 1810. Vers la fin de sa vie P. fonda la Société des amateurs de culture religieuse [Obĉestvo lûbitelej duhovnogo prosveĉeniâ] et élargit l'action missionnaire dans les milieux laïcs cultivés. L'opposition croissante des milieux dirigeants et de l'élite intellectuelle à l'activité de P. en matière d'éducation des esprits, les courants d'idées préconisant une formation moins spirituelle qu'idéologique du futur clergé, eurent pour effet d'affaiblir aux yeux des laïcs l'autorité des ministres du culte et marquèrent une rupture avec la tradition de tolérance religieuse et de formation spirituelle inaugurée par le métropolite Platon.

Œuvres : *Soč. Slova i reči*, v 5 t., M., 1873-1885 ; *Zapiski, rukovodstvuûĉie k osnovatel'nomu razumeniû Knigi Bytiâ*, I-III, M., 1867 ; *O gosudarstve*, Tver', 1992 ; *Prostrannyj hristianskij katehizis*, Belostok, 1990 ; *Tvoreniâ*, M., 1994 ; *Izbrannye trudy, pis'ma, vospominaniâ*, M., 2003 ; en franç. : *Choix de sermons et de discours*, P., 1866.

Études : Gorodkov A., *Dogmatičeskoe bogoslovie po sočineniâm Filareta, Mitropolita Moskovskogo*, Kazan, 1887 ; Smirnov A., *Peterburgskij period žizni mitropolita Filareta*, M., 1900 ; Čistovič I. A., *Rukovodâĉie deâteli duhovnogo prosveĉeniâ v Rossii…*, SPb., 1894 ; Vinogradov V. P., *Platon i Filaret, mitropolity moskovskie*, Serg. Posad, 1913 ; Vvedenskij D. I., « Mitropolit Filaret kak bibleist », in : *Filaret, mitropolit moskovskij*, Serg. Posad, 1918 ; Tareev M., « Mitropolit Filaret kak bogoslov », *Ibid.* ; Vinogradov V., « Značenie mitropolita Filareta v istorii russkoj propovedi », *Ibid.* ; Florovskij G., *Puti russkogo bogosloviâ*, P., 1937 (Vilnius, 1991) ; Arhiepiskop Serafim (Sobolev), *Russkaâ ideologiâ*, Svâto-Troickij monastyr', 1987 ; Gavrûšin N. K., « Na granice filosofii i bogosloviâ : Šelling – Odoevskij – mitropolit Filaret (Drozdov) », in : *Bogoslovskij vestnik*, N° 2, 1998 ; du même auteur : « U istokov russkoj duhovno-akademičeskoj filosofii : svâtitel' Filaret (Drozdov) meždu Kantom i Fesslerom », *Voprosy filosofii*, N° 2, 2003 ; en franç. : Kern C., « Philarète, métropolite de Moscou. Cinquante ans de gloire épiscopale », in : *Istina*, 1958, N° 2 ; Lebedev A., *Philarète de Moscou. La parole d'un svjatitel' au dix-neuvième siècle en Russie* (thèse), EHESS, 2007.

V. P. Kalitine / Trad. R. Marichal

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

PHILOCALIE [*Dobrotolûbie*] – recueil d'œuvres des Pères de l'Église racontant la vie de ceux qui se consacrent à la « prouesse »** de la foi [podvižniki]. Le plus complet d'entre eux fut édité en 1782 à Venise par Jean Mavrocordato. Un recueil analogue fut publié par Nicodème l'Hagiorite et Macaire de Corinthe à la fin du XVIIIe siècle, celui-là même que traduisit en russe Païssi Velitchkovski*. La publication de la Ph. inaugura la renaissance en Russie de la tradition hésychaste (cf. hésychasme*) des *starets***. Elle représente l'un des résultats les plus éclatants de la réforme synodale de Pierre Ier qui stimula les « forces créatrices » (Kartachov*) de l'Église orthodoxe, en la faisant revenir à ses sources spirituelles. Vers la même époque justement (1793), un disciple du métropolite Platon* (Levchine), Iakov Nikolski, collige et imprime la Ph., cette fois-ci à M., et le métropolite en personne bénit la fondation de la Solitude** d'Optino* (1792). Mais pour l'essentiel, la renaissance de l'institution des *starets* et la parution de la Ph. – « leur livre de chevet » (Kartachov) –, sont inséparables du nom de Païssi Vélitchkovski. La Ph. ouvrit à la pensée russe une véritable encyclopédie de la sagesse patristique, un apprentissage de la « prière du cœur », de la prière de Jésus**. C'était un retour aux bases premières de l'orthodoxie, faisant revivre un type de « sainteté mystique » propre à la religiosité de la Russie ancienne (Fédotov*). Parmi les adeptes de l'oraison mentale, citons les *starets* de la Solitude d'Optino et le « dernier saint », Séraphin de Sarov*. Aussi n'est-il pas exagéré de dire que la Ph. fut l'un des facteurs qui déterminèrent aux XIXe-XXe siècles chez beaucoup de russes un intérêt sérieux pour l'héritage patristique et par suite les amenèrent à comprendre l'originalité de la philosophie russe.

Œuvres : *Dobrotolûbie*, M., 1993, I-VI.

Études : Četverikov S., *Paisij Veličkovskij*, Revel', 1938 ; Kartašev A. V., *Očerki po istorii russkoj Cerkvi*, P., 1959, II ; Fedotov G. P., *Svâtye drevnej Rusi*, M., 1990 ; Koncevič I. M., *Stâžanie Duha Svâtogo…*, M., 1993 ; Deseille P., La Spiritualité orthodoxe et la *Philocalie*, P., 1997 ; Baudouin Ch.-M., *La Prière du cœur*, P., 2004.

P. V. Kalitine / Trad. R. Marichal

PIÉTÉ [Blagogovenie] (ce terme russe désigne une forme de piété qui appartient au domaine de l'expérience, de l'intériorité, et s'apparente dans une certaine mesure au mot « ferveur », alors qu'un terme très proche, « blagotchéstié » [blagočestie], désigne la piété considérée d'un point de vue formel, comme un ensemble de comportements reçus – N. du. T.) – après le baptême de la *Rous*** en 988, ce terme a conquis une place centrale dans la pensée russe. Comme le faisait remarquer Zenkovski*, la piété ascétique orthodoxe se distingue par une tendance non point à rejeter le monde, mais à le transfigurer et à le sanctifier. Florovski* a écrit que l'icône* russe en elle-même témoigne de « la complexité et de la profondeur, de la subtilité authentique de l'expérience spirituelle en Russie ancienne ». Le modèle de la P. pour l'homme russe était Serge de Radonège*, avec son abandon filial, sans réserve, à Dieu. L'une des justifications de la Vieille Foi** était justement de conserver l'authentique piété dans l'Église. L'œuvre de Khomiakov*, avec sa religiosité personnelle vivante et profonde est caractéristique d'une conception orthodoxe de la piété. L'Église visible était pour lui la première réalité, la *sobornost**, la manifestation de l'Église invisible, en laquelle chaque homme, dans la P. et dans l'union spirituelle avec les autres hommes et avec Dieu, se trouve lui-même. Kiréievski*, qui s'entretenait constamment avec les *starets*** de la Solitude** d'Optino* et qui avait une expérience spirituelle authentique, voyait l'essence de la foi, qui plonge ses racines au plus profond du cœur, dans l'union de ce qu'il y a de plus spi-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

rituel en la personne, (et même de « l'homme comme totalité » – cf. Hésychasme*), avec Dieu. Un des thèmes de prédilection de Dostoïevski* était d'appréhender toute la force du repentir, de la bonté et de la P. en l'homme. Selon C. Léontiev*, seul a de prix un amour pour les hommes nourri de la foi chrétienne, de la P. devant Dieu. Dans la philosophie morale de Vl. Soloviov* (*La justification du bien* [Opravdanie dobra]*, 1897) la P., de pair avec la pitié* et la honte*, constitue l'un des fondements éternels de la moralité humaine, enracinés dans la nature même de l'homme. Elle exprime la révérence et l'amour de l'homme à l'égard du principe suprême, la soumission intérieure et la déférence devant lui et constitue « la racine individuelle de toute religion ». La foi en Dieu, inséparable de la foi dans le bien comme valeur objective (dans la mesure où Dieu est le Bien absolu), constitue « la religion naturelle » et permet à l'homme de faire le bien consciemment et rationnellement, car c'est la volonté du Père, selon Soloviov, qui parle à travers la raison et la conscience. Cependant la P. véritable n'est pas réductible à n'importe quelle foi, mais seulement à celle dont l'objet s'avère digne, et uniquement dans le cas où cette relation à un tel objet est digne. La P. et la gratitude de l'homme envers Dieu sont indissociables de la P. envers les ancêtres, – grâce auxquels (par l'héritage qu'ils ont laissé et le milieu qu'ils ont créé) la volonté suprême a déterminé l'existence de chaque individu, – et de la P. à l'égard des « hommes providentiels » qui ont conduit l'humanité dans la voie de la perfection. Avoir une P. véritable, d'après Soloviov, ce n'est pas connaître telle ou telle doctrine théologique, philosophico-religieuse ou scientifique, mais percevoir dans toute sa réalité effective la présence et l'action de la Divinité en soi. La Providence va jusqu'à légitimer l'erreur subjective des incroyants, en dirigeant leur énergie vers des actes terrestres utiles. Le sens moral de la vie, ou le Bien parfait, Soloviov le définit en fin de compte comme triunité d'un amour « pour ce qui nous est inférieur » (la nature matérielle), « pour notre égal » (les humains) et « pour ce qui nous est supérieur », ou P. suprême, amour pour Dieu conditionnant les deux premières sortes d'amour. Florenski* concevait la nature de la P. ou de l'amour du Dieu invisible comme l'ouverture passive du cœur à Dieu et l'attente, en réponse, d'une révélation active, des énergies** diffusées par l'amour divin. Une œuvre de Frank*, *Le sens de la vie* [Smysl žizni] (1926), propose également sa conception de la P. C'est un sentiment qui, dans l'expérience humaine, unit la crainte paralysante devant le gouffre impitoyable de l'être et l'harmonie, l'apaisement et la joie suscités par la grandeur et la plénitude inexplicables de ce même être. « La piété, écrit-il, est la « crainte de Dieu », la crainte qui fait jaillir les larmes de la dévotion et la joie qui vient d'une paix parfaite et du sentiment d'avoir touché au port ». Dans la conception de N. Losski*, la P. se présente comme « le caractère fondamental, le plus profond » du peuple russe.

ÉTUDES : *Mističeskoe bogoslovie*, Kiev, 1991 ; Kireevskij I. V., *Izbrannye stat'i*, M., 1984 ; Leont'ev K. N., *Sobr. soč.* v 9 t., M., 1912-1913 ; Solov'ëv V. S., *Opravdanie dobra. Nravstvennaâ Filosofiâ*, in : *Soč.* v 2 t., M., 1990, I ; Florenskij P. A., *Soč.* v 2 t., M. , 1990 ; Frank S. L., *Duhovnye osnovy obĉestva*, M., 1992 ; Losskij N. O., *Usloviâ absolûtnogo dobra*, M., 1991 ; Schultze B., *Russische Denker*, Wien, 1950.

V. L. Kourabtsev / Trad. R. Marichal

PISSAREV Dmitri (1840, Znamenskoïé, région d'Orlov-1868, Dubulti, aujourd'hui Jürmala, près de Riga) – journaliste et critique littéraire, matérialiste, représentant du courant radical russe. Diplômé de la faculté des lettres et d'histoire de l'Univ. de SPb. De 1861 à 1866, P. est rédacteur en chef à la revue *Rousskoe slovo*. Pendant près de

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

quatre ans et demi, il purge une peine de réclusion à la forteresse Pierre-et-Paul pour avoir fait paraître un article consacré à Schedo-Ferroti (pseudonyme du baron Firks), un polémiste qui, à la solde du gouvernement russe, avait publié à l'étranger deux pamphlets contre Herzen*. En 1866-1867, P. travaille pour la revue *Délo.* Il meurt noyé lors d'un séjour sur la côte baltique. P. est l'une des figures les plus discutées de l'histoire de la pensée russe : I. Tsion, journaliste conservateur, le qualifiait de « petit garçon timbré », T. Masaryk d'« enfant terrible » (en franç. dans le texte) et de garnement du radicalisme russe. Dans ses écrits, le critique Volynski** lui imputait un despotisme forcené ; Zenkovski* l'a comparé à Nietzsche ; et ainsi de suite. En règle générale, P. est considéré comme le père du nihilisme*. À l'époque soviétique, il est moins systématiquement présenté de manière négative, mais son œuvre fait toujours débat. V. Péréverzev** a ainsi jugé que le nihilisme de P. avait ouvert la voie à l'élaboration de la pensée marxiste russe. Certains auteurs ont distingué chez P. une évolution vers le populisme* ; alors que d'autres ont insisté sur un aspect étranger au populisme : sa promotion de la démocratie. Dans les années 1840-1860, l'historiographie soviétique a escamoté le thème – pourtant prédominant dans l'historiographie de l'époque prérévolutionnaire – du nihilisme de P. : récemment, on l'a vu revenir dans l'historiographie russe à la faveur de la montée des idéologèmes de la « philosophie russe classique ». La catégorie qui dépeint le mieux les caractéristiques de la représentation du monde de P. est sans doute celle d'« héritier lointain de l'esprit des Lumières » [prosvetitel'], à condition de tenir compte d'une circonstance particulière : dans les années 1860, alors même qu'il atteignait son apogée, ce courant qui tendait à promouvoir le progrès social par la diffusion du savoir (c'est ainsi que l'on propose de traduire ici le mot « prosvechtchenie » [prosveĉenie] – N. du. T.), est aussi entré dans une phase de crise que les penseurs ont surmontée en s'engageant dans des voies différentes. Les conceptions de P. s'inscrivent dans ce cadre (les années 1840-1860) : elles relèvent du même type que celles de Tchernychevski* et de ses confrères de la revue *Sovremennik.* L'élément nihiliste dans une vision du monde qui, chez P., est en devenir, s'exprime à l'automne 1861 dans un appel à frapper à droite comme à gauche, à briser tout ce qui peut l'être ; mais si ceci l'éloigne du *Sovremennik,* plus modéré, P. reste un tenant de l'idéologie radicale. C'est en radical qu'il se place dans le camp des champions de la « raison » et de la « vérité » et qu'il dénonce avec intransigeance les « ennemis de l'humanité » : l'ignorance, le marasme et le mépris du droit. Ses réflexions sur toutes les questions de société sont d'abord guidées par les besoins « auxquels l'homme, naturellement, est obligé de satisfaire ». Il prône un développement de l'économie russe « sur le modèle européen » ; il vulgarise – dans leur version européenne, justement ! – les idées développées par les sciences naturelles et l'anthropologie. Son programme économique et social, positiviste, n'est détaillé en rien, mais la ligne directrice en est parfaitement claire : pour P., la pensée et l'activité de l'homme honnête ont pour fin d'apporter une solution au problème de ceux qui vont nus et qui sont affamés. Cela implique une refonte de toute la structure des rapports économiques. P. est ainsi conduit à s'intéresser en premier lieu au développement de l'industrie et à la réorganisation technique de la société, mais aussi à la constitution d'une classe moyenne qu'il voudrait composée « de réalistes qui raisonnent », et à la formation de manufacturiers et d'agriculteurs instruits capables de concilier leur intérêt propre avec celui du travailleur et avec les nécessités de leur environnement. Ces prises de position sont celles d'un idéologue du développement bourgeois de la Russie, même si P. partageait

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

les illusions inhérentes au modèle de pensée héritier des Lumières*, (se voulant au-dessus des classes sociales), universaliste, n'ayant pas conscience d'être (et se refusant à être) le représentant d'un ordre ou d'une classe sociale particulière. Sa focalisation sur la question de ceux qui sont « nus et affamés » fait intervenir dans ses représentations un élément socialiste, mais celui-ci n'est présent chez P. que dans la mesure où il se retrouve dans tous les discours du radicalisme russe à sa maturité. Le « schisme des nihilistes », c'est-à-dire les divergences qui se font jour entre les revues *Rousskoe Slovo* et *Sovremmenik,* tenait en partie à ce que les journalistes de la première d'entre elles s'orientaient vers la « pure » promotion de la démocratie, autrement dit vers un discours dénué de l'accent socialiste propre au populisme russe ; alors que la plupart des confrères de Tchernychevski devinrent les précurseurs du populisme en misant sur la commune paysanne [obĉina]* pour devenir la base du socialisme à venir en Russie. Dans le domaine de la philosophie, les idées de P. ne sortent pas non plus du cadre de l'idéologie héritée des Lumières. P. veut appliquer les procédés des sciences expérimentales dans tous les domaines de la pensée. Sa théorie de la connaissance* est celle d'un sensualiste : il insiste sur la « vérification » par les sens et sur la méthode empirique et inductive, et étaie son point de vue en exploitant les idées matérialistes des naturalistes C. Vogt, L. Büchner, J. Moleshott, le positivisme d'A. Comte, la théorie évolutionniste de Darwin. Le tour spécifique des idées de P. apparaît de manière éclatante dans ses dispositions nihilistes vis-à-vis de la philosophie spéculative, dans la mauvaise volonté qu'il met à trouver de la rationalité dans ce qu'il récuse. Par ex., en ne voulant voir, chez Hegel, que ses « tours de passe-passe dialectiques », P. s'est refusé la possibilité d'enrichir sa méthode évolutionniste et a prêté le flanc à une critique radicale de sa propre pensée. En matière d'historiosophie, son premier principe est de reconnaître que le processus historique dépend du progrès intellectuel, du stock de connaissances dont dispose une société, de l'ensemble de ses idées. Et ce principe n'entre aucunement en contradiction avec les prises de position de P. concernant le lien entre les lois sociales et les lois naturelles : la société est régie par la loi de la lutte pour la vie (Darwin), le travail et les conditions économiques d'existence des masses jouent un rôle particulier etc. Le mouvement qui tendait à promouvoir le progrès social par la diffusion du savoir, arrivé à sa maturité, avait une philosophie de l'histoire* qui supposait une interaction entre tous les aspects et facteurs de la vie d'une société (ce que les critiques du mouvement appellent « le cercle vicieux ») ; aussi P. ne sort-il pas du cadre de cette historiosophie quand il se réfère aux facteurs matériels du développement historique : ces facteurs sont constitués par les éléments que fournit le « réalisme sociologique » de sa conception de l'histoire. Dans les années 1860, saturées des attentes chimériques et des illusions générées par les insurrections paysannes, un réalisme particulier émanait des idées de P. sur le rôle des masses dans l'histoire, de cette pensée selon laquelle en tout lieu et de tout temps ou presque, le peuple reste muet et passif, qu'il paie ses impôts et met à la disposition des génies du monde entier de la « chair à canon » en quantité suffisante, qu'il n'y a que dans « les grands moments de l'histoire de l'humanité » que se fait entendre « la glorieuse *vox populi* » et que ces instants trompent les attentes collectives : alors le peuple retombe dans son désespoir, son amertume et son apathie séculaires. L'historiographie russe admet l'idée que P. puisse être le précurseur de la méthode subjective (cf. Pensée sociologique*) en histoire. Celui-ci considérait effectivement que l'histoire est une interprétation des événements, point de vue que lui avait inspiré sa situation d'écrivain.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Mais pour brillante qu'elle soit, cette perspective n'était pas originale ni exclusive : P. la partageait avec Tchernychevski et les autres intellectuels des années 1860. En ce qui le concerne, ce sont les conceptions du critique littéraire qui ont toujours été le plus discutées. À l'origine tenant de « l'art pur », P. en vint par la suite à nier l'art en général : à l'en croire, celui-ci nuisait au développement de la société et détournait les jeunes gens des sciences exactes, hors desquelles il n'y avait point de salut. D'après lui, l'Art empêchait la science de se développer, alors que cette dernière n'avait nullement besoin de lui. Après avoir démontré que l'art n'a ni principes ni lois et appelé à « la destruction de l'esthétique », P. s'écarta complètement des idées de Biélinski*, Tchernychevski et Dobrolioubov**. Sa vision particulière de Pouchkine* comme d'un maître du style peut-être, mais non d'un poète, ses propos si acerbes sur I. Gontcharov, A. Ostrovski et d'autres écrivains russes achevèrent de tailler à P. une réputation déplorable, après le précédent qu'avaient constitué ses prises de position incontestablement utilitaristes et nihilistes. Le destin de P. comme de ses idées est une espèce de paradoxe : de son vivant déjà, il y avait toute une littérature pour dénoncer ses idées, alors même qu'il jouissait d'une grande popularité dans la société, notamment auprès des jeunes gens. Ses articles, passionnants, corrosifs, ingénieux, étaient lus en long et en large ; il avait sur la jeunesse une influence énorme, pas forcément heureuse du reste, car le nihilisme de P. fut très certainement pour elle un facteur de déstabilisation. Mais au bout du compte, sa pensée fut avant tout un facteur dynamisant pour la société russe. Aussi peut-on considérer que P. a apporté une contribution immense et indéniable à la pensée sociale et philosophique russe.

Œuvres : *Poln. sobr. soč.* v 6 t., 5° éd., SPb., 1909-1913 ; *Soč.* v 4 t., M., 1955-1956 ; *Izbr. proizv.*, L., 1968.

Études : Volynskij A., *Russkie kritiki*, SPb., 1896 ; Mihajlovskij N. K., *Literaturnye vospominaniâ i sovremennaâ smuta*, I, SPb., 1900 ; Skabičevskij A., *Sočineniâ*, SPb., 1903 ; Ivanov-Razumnik, *Istoriâ russkoj obĉestvennoj mysli*, II, SPb., 1907 ; Zasulič V. I., *Pisarev i Dobrolûbov. Sb. statej*, II, SPb., 1907 ; Kazanovič E., *D. I. Pisarev*, Pg., 1922 ; Solov'ev E., *Pisarev*, Berlin-Pg.-M., 1922 ; Lemke L., *Političeskie processy v Rossii 1860-h gg.*, M., 1923 ; Šelgunov N.V., *Vospominaniâ*, M.-Pg., 1923 ; Plehanov G. V., *Černyševskij i Pisarev*, in : *Sobr. soč.*, V, M., 1924 ; Pereverzev V. F., *D. I. Pisarev*, M., 1929 ; Kirpotin V. Â., *Idejnye predšestvenniki marksizma-leninizma v Rossii*, M.-L., 1931 ; Kirpotin V. Â., *Radikal'nyj raznočinec D. I. Pisarev*, M., 1934 ; Šelgunov N. V., « Sočineniâ D.I. Pisareva », in : *Lit. Nasledstvo*, 1936, T. 25-26, p. 398-418 ; Kogan N. A., « Ateizm Pisareva », in : *Pod znamenem marksizma*, 1938, N° 7 ; Kružkov V. S., *D. I. Pisarev : Filosofskie i obĉestvenno-političeskie vzglâdy*, M., 1942 ; Plotkin L. A., *Pisarev i literaturno-obĉestvennoe dviženie 60-h gg.*, L-M., 1945 ; Coquart A., *Dmitri Pisarev (1840-1868) et l'idéologie du nihilisme russe*, P., 1946 ; Prokof'ev V. I., *Obĉestvenno-političeskie i filosofskie vzglâdy D. I. Pisareva*, M., 1952 ; Baghoorn F., « Nihilism, utopia and realism in the thought of Pisarev », in : *Russian Thought and Politics*, Camb. (Mass.), 1957 ; Plotkin L. A., *D. I. Pisarev. Žizn' i deâtel'nost'*, M.-L., 1962 ; Stanis L. Â., *Osnovnye čerty mirovozzreniâ D. I. Pisareva*, M., 1963 ; Kuznecov F. F., *Žurnal « Russkoe Slovo »*, M., 1965 ; Maslin A. N., *D. I. Pisarev v bor'be za materializm i social'nyj progress*, M., 1968 ; Demidova N. V., *Pisarev*, M., 1969 ; Cybenko V. A., *Mirovozzrenie D. I. Pisareva*, M., 1969 ; Korotkov Û. N., *Pisarev*, M., 1971 ; Il'in V. V., *Pisarev i Puškin*, Smolensk, 1972 ; Tunimanov V., « Principy real'noj kritiki. Èvolûciâ Pisareva v 1860-e gody », in : *Voprosy literatury*, 1975, N° 6, p. 153-185 ; Kuznecov F. F., *Nigilisty ? D. I. Pisarev i žurnal « Russkoe Slovo »*, M., 1983 ; Belenkova L. P., *Pisarev kak istorik filosofskoj i obĉestvennoj mysli*, M., 1983 ; Goševskij V. O., *Problema ličnosti v filosofskom nasledii D. I. Pisareva*, L., 1987 ; Lur'e S., *Literator Pisarev*, L., 1987 ; Iskra L. M., *Pisarev i ego rol' v istorii russkoj obĉestvenno-političeskoj mysli*, Voron., 1988 ; Tarasevič I., *Primireniâ net : povest' o Dmitrii Pisareve*, M., 1990 ; Elizavetina G. G., *Pisarev-*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

kritik: načalo puti, M., 1992; *D. I. Pisarev. Issledovaniâ i materialy*, vyp. 1., M., 1995; Elizavetina G. G., *Pisarev-kritik. Ispytanie èstetikoj*, M., 1999.

V. F. Poustarnakov / Trad. C. Bricaire

PITIÉ – l'un des concepts éthico-philosophiques de la pensée russe (cf. Kénotisme*). L'idée de P., de compassion, traverse la littérature de la *Rous*** et se reflète dans de très nombreux textes des penseurs du Moyen Âge, (œuvres de Joseph de Volok* et de Nil Sorski*, de Vassian Patrikiéev**, de Maxime le Grec* et autres). Les humanistes du XVIIIe siècle, Skovoroda*, Novikov*, Radichtchev* ne cachent pas leur douleur lorsqu'ils évoquent les souffrances humaines, se posant en dénonciateurs des « injustices » de la vie russe. Depuis cette époque, le problème social, ou comment établir des rapports authentiquement humains entre les individus, se trouve au centre de la philosophie russe. Dans ses *Lettres philosophiques,* Tchaadaïev* note la « remarquable particularité » de la nature humaine, la capacité à se fondre avec les autres individus, ou la « sympathie, l'amour, la compassion » sans lesquels l'homme serait dépourvu de son aptitude à raisonner et ne se distinguerait plus des animaux. C'est en se tournant vers le Christ, dans l'édification d'une culture orthodoxe, que Gogol* cherche un point d'appui à la compassion et à l'amour pour les hommes, tout imparfaits et peu attirants qu'ils soient. Khomiakov* estime que pour être saine, l'âme d'une personne doit obligatoirement demeurer dans la compassion et « le commerce d'amour » avec les âmes des autres hommes. Selon Kiréievski*, puisant son inspiration dans les travaux des Pères de l'Église, restaurer la personnalité originelle de l'homme est impossible sans rassembler pour cela toutes les forces de l'âme, y compris la raison, la volonté, le sentiment, la conscience, « le juste et le miséricordieux » en une pleine intériorité vivante. L'élan d'amour et de compassion pour un être en particulier place Biélinski* dans une opposition irréconciliable avec Hegel, malgré l'affection qu'il avait eue jadis pour lui. « Que peut me faire que vive l'ensemble, quand une personne souffre ? » Le destin d'un « sujet », d'un individu, pense-t-il, est plus important que les destins du monde et que toute l'universalité de Hegel ; sinon, « même si on me l'offrait, je ne voudrais pas du bonheur ». L'idée de compassion est à relier chez Herzen* non seulement au rapport qu'il entretient avec la Russie et avec son peuple, mais aussi à la purification amoureuse nécessaire en chaque âme humaine, « serrant tout l'univers contre sa poitrine ». Il ne fait pas de doute que le sentiment de compassion face à la dure condition du peuple est l'une des raisons qui ont poussé de nombreux penseurs et révolutionnaires russes à s'engager dans la lutte, afin d'établir sur terre un ordre idéal (principalement socialiste). Mikhaïlovski* l'exprime ainsi : « Nous avons compris que la conscience de la vérité universelle… ne nous est venue que grâce aux souffrances séculaires du peuple ». Le thème de la P. pour un être ou un peuple opprimé atteint des sommets chez Tolstoï*, Dostoïevski*, Tchékhov et d'autres encore. On trouve chez C. Léontiev* une distinction nette entre une P. superficielle, sans référence à Dieu, et une P. véritable, une authentique miséricorde fondée sur la foi et la crainte de Dieu. Dans l'ouvrage de Vl. Soloviov* *La justification du bien (Philosophie morale)* [Opravdanie dobra (Nravstvennaâ filosofiâ)]*), le sentiment de P. ou de sympathie, la compassion, est l'un des fondements inébranlables, éternels, de la morale humaine, à côté de la honte* et de la piété* ; comme ces derniers, ce sentiment prend racine dans la nature de l'homme. À la différence de la honte, attribut exclusivement humain où s'exprime un rapport éthique à la nature humaine dans ses aspects les plus bas, extérieurs, Soloviov pense que la P. existe à un stade embryonnaire chez de nombreux

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

animaux et qu'en conséquence un homme dépourvu de honte retourne pour ainsi dire à l'état animal, alors qu'un homme sans P. tombe plus bas que l'animal. Même l'amour, dans son acception purement psychologique, est selon lui de la P. enracinée et pérennisée. Le fait que dans l'âme humaine il existe une « racine » naturelle de la P. lui permet d'espérer l'avènement de rapports sociaux corrects, car elle peut servir de base au principe d'altruisme et inciter réellement à des actions altruistes. Soloviov n'adhère pas à la conception irrationnelle de Schopenhauer qui voit en la compassion une identification immédiate et complète de soi à autrui. La clef de la P. réside selon lui dans ce qui relie les êtres en général, de façon naturelle et parfaitement plausible, et dans la reconnaissance à chacun du droit à exister et à prospérer au mieux. De l'idée de P. prise dans sa généralité et son objectivité, découlent les idées de vérité (le fait de reconnaître une proximité objective, une ressemblance des autres individus avec moi) et de justice (le fait d'avoir envers les autres la même attitude qu'envers moi-même). Et du principe de conformité à la vérité (principe de l'altruisme), on peut déduire, d'après Soloviov, aussi bien les règles de justice (n'offenser personne) que de miséricorde (venir en aide à tous). Le sentiment de P. peut selon lui, s'approfondir, s'élever ou s'élargir à l'infini, de l'amour maternel et de la famille « passer au genre et à la tribu, à la communauté civile, au peuple entier, à toute l'humanité, pour aller jusqu'à englober enfin la totalité du vivant dans l'univers ». Aimer son prochain comme soi-même signifie « éprouver pour lui la même commisération que pour soi ». Voilà l'amour qui, avec l'amour pour la nature dans sa matérialité et l'amour de Dieu, constitue le sens moral de la vie, ou encore le Bien absolu. Chez Florenski* (*La Colonne et le fondement de la vérité* [Stolp i utverždenie istiny]*), purifier le cœur de l'homme de tout ce qui le « souille », c'est-à-dire de ce qui le sépare de Dieu et des créatures, c'est enflammer ce cœur pour toute créature car on perçoit « la part éternelle et sainte en chacune ». Et ce cœur brûlant est un cœur qui fait miséricorde. La compassion active, le souci actif des malheureux, des affamés et des errants est pour Frank* le critère objectif de la croyance personnelle d'un homme au « trésor céleste ». Dans *Le caractère du peuple russe* [Harakter russkogo naroda] (1957), se référant aux écrits socio-politiques de Dostoïevski, aux œuvres de Tolstoï ainsi qu'à de nombreux faits appartenant au développement historique de la Russie, N. Losski* considère la compassion, la propension à la P. comme l'un des traits fondamentaux de l'homme russe.

ÉTUDES : Homâkov A. S., *O starom i novom. Stat'i i očerki*, M., 1988 ; Solov'ev V. S., *Opravdanie dobra. Nravstvennaâ filosofiâ*, in : *Soč.* v 2 t., M.,1988, I ; Florenskij P. A., *Soč.* v 2 t., I ; *Stolp i utverždenie istiny*, M., 1990 ; Losskij N. O., *Usloviâ absolûtnogo dobra*, M., 1991 ; Kudrâvcev Û. G., *Tri kruga Dostoevskogo*, M., 1991.

V. L. Kourabtsev / Trad. C. Brémeau

PLATON Piotr Levchine (1737-1812) – métropolite de M., surnommé par Voltaire « le Platon russe ». En 1758, il achève ses études à l'Acad. slavo-gréco-latine* et embrasse la vie monastique. Il a été le précepteur du tsarévitch Paul (le futur Paul Ier). Élu en 1766 archimandrite** de la Laure de la Trinité-Saint-Serge, il est sacré archevêque de Tver en 1770 et archevêque de M. en 1775. En 1792, il donne sa bénédiction à l'ouverture de la Solitude** d'Optino*, abandonne la gestion des affaires diocésaines et se consacre tout entier à la philosophie orthodoxe et à la diffusion de la culture spirituelle. Sur la fin de sa vie, il se retire au monastère Saint-Sauveur-de-Béthanie et devient l'un des premiers *starets*** de Russie. On peut pour la commodité diviser son œuvre philosophique et théologique en deux périodes : la période « métaphysique »

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

(1757-1775), et la période « apologétique » (1775-1806). La première est marquée par la création d'une métaphysique basée sur la méthode anagogique (cf. Anagogie**). P. distinguait trois niveaux dans l'Étant, Être transcendant et personnel : la Trinité à proprement parler, ou « Dieu même » dans son mystère ; les attributs divins [okoličnosti] ; et la communion béatifique des anges avec les âmes (les esprits) des humains. Ces trois niveaux se trouvent en communion antinomique les uns par rapport aux autres, ce qui permet, selon P., de ne pas substituer à la substance « vivante » de l'Être suprême des déterminations rationalistes ou des images mystiques et en cela, il prolonge la tradition des Pères de l'Église, et singulièrement d'Augustin, de Jean Chrysostome et du Pseudo-Denys l'Aréopagite. Ce qui est au cœur des conceptions métaphysiques de P. c'est la relation intrinsèque, à la fois libre et nécessaire, autrement dit synergique (cf. Synergisme*), de la grâce (« puissance du Christ ») et de la personnalité (la « personne ») chrétienne comme « réalité » intérieure ou « action » de l'âme humaine (de l'esprit). Ce dynamisme religieux, assumé par l'Église, (le « chemin chrétien ») anticipe d'une certaine façon la conception de cet « ontologisme concret » ou de cet « idéalisme concret » qui est un trait essentiel de la philosophie russe. Partisan de la conception augustinienne de la vérité comme « salvatrice », c'est-à-dire foncièrement personnelle, P. anticipe la thèse fondamentale des slavophiles* dans leur conception du « savoir intégral » (cf. Intégralité*), fort éloignée d'un discours sur Dieu qui absolutise et dépersonnalise les notions déduites par l'analyse. La démarche de type patristique permet au penseur russe de conserver le « logisme » (Ern*) de la philosophie orthodoxe qui contient à la fois les modes de connaissance rationalistes (« descriptifs ») et intuitifs (« imaginatifs »). Autrement dit, P. introduit dans la métaphysique un fort élément de pensée « artistique », en s'appuyant sur les formes synthétiques des « images-concepts » ou « logos », devançant ainsi l'attachement de beaucoup de penseurs russes à un mode de philosopher non systématisé, en particulier dans le cadre de la littérature comme art du mot ou du *logos*. Dans la seconde partie de sa vie intellectuelle, P. donne la priorité à l'élaboration d'un idéal moral, d'une « aristocratie de l'esprit ». Toute l'activité éducatrice du métropolite P. fut axée sur la réalisation du vœu de Pierre Ier : la formation d'un clergé russe éclairé. Pour ce faire il choisit comme pierre d'angle « l'expérience spirituelle », garantie par l'Église, des chrétiens orthodoxes. Dans une certaine mesure P. parvint à réaliser son premier objectif, dans le domaine de l'instruction religieuse. Il fonda les meilleurs établissements de formation spirituelle en Russie, dans les murs de l'Acad. Slavo-gréco-latine et du séminaire de la Laure de la Trinité. Parmi ses collaborateurs et disciples s'illustrèrent des penseurs orthodoxes comme Théophilacte** (Gorski), et al. Mais l'idéologisation de l'éducation théologique qui suivit arrêta le processus de formation d'« aristocrates de l'esprit synergique ». Les conceptions sociales de P. qui s'inscrivaient dans la ligne de la théorie byzantine de la symphonie (cf. Personne symphonique*), présupposaient une « dyarchie » de l'État et de l'Église, dans le souci du salut des fidèles qui relevaient d'eux. Mais dès le début du règne d'Alexandre Ier devant cette tendance à idéologiser l'éducation spirituelle, le starets P. se laissa attirer par la solitude de l'hésychasme*, ce qui l'amena, dans une certaine mesure, à abandonner beaucoup de ses réflexions originales.

Œuvres : *Sobr. soč.* v 20 t., M., 1779-1806 ; *Poln. sobr. soč.* v 2 t., SPb. ; *Izbrannye mysli*, in : Kalitin P. B., *Raspâtie mirom*, M., 1992 ; *« Iz glubiny vozzvah k Tebe, Gospodi… »*, M., 1996.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ÉTUDES : Snegirev I. M., *Žizn' moskovskogo mitropolita Platona*, M., 1890-1891 ; Florovski G., *Puti russkogo bogosloviâ*, P., 1937 (Vilnius, 1991) ; Kalitin P. V., *Raspâtie mirom*, M., 1992 ; *Mertvyj zavet*, M., 1998.

P. V. Kalitine / Trad. R. Marichal

PLATON EN RUSSIE – l'évolution historique de la culture philosophique russe est inséparablement liée au platonisme et au néoplatonisme entendus au sens très large de tension spirituelle, « d'incitation à diriger ses regards vers le ciel depuis la terre, cette vallée de larmes » (Florenski, *Le sens de l'idéalisme* [Smysl idealizma], Serguiev Posad, 1914, p. 6). L'accueil fait aux traditions issues du platonisme est un trait distinctif de la pensée philosophique russe, non seulement en ce qui concerne la théorie de P. sur les idées, mais également en raison des liens étroits qu'elle entretient avec l'idéalisme en général (au plan de l'histoire de la philosophie), avec le réalisme dans la querelle des universaux, avec l'apriorisme et le rationalisme dans la théorie de la connaissance*, avec le spiritualisme et la téléologie dans l'ontologie*. Si les œuvres philosophiques de P. n'ont pris une part directe à la culture russe qu'à une date assez tardive (XVIIIe s.), le platonisme, dans ce qui en constitue la teneur d'ensemble, a été adopté à une date bien plus ancienne. C'est aux influences byzantines et bulgares (cf. Russie ancienne*) que la culture du christianisme orthodoxe propre à la Russie kiévienne doit d'avoir été en contact avec les idées d'un aristotélisme platonisé. Car c'est un aristotélisme pénétré d'éléments issus du platonisme et du pythagorisme qui, reçu par les Pères de l'Église d'Orient, a été interprété par eux comme le contenu doctrinal authentique de la philosophie de P. Le platonisme s'est parfaitement prêté aux besoins de la christianisation et il a été largement utilisé pour asseoir les fondements de la dogmatique chrétienne (en particulier le dogme de la Trinité). Voyant en Platon le premier philosophe, Jean l'Exarque de Bulgarie, auteur de l'*Hexaméron* [Šestodnev], s'est coulé dans la voie ouverte par *La source de la connaissance* de Jean Damascène qui, suivi en cela par les Pères de l'Église, tels Basile le Grand, Grégoire de Naziance, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Éphrem le Syrien et al., a exercé une influence décisive dans l'aire culturelle des Slaves du sud, avant d'irriguer la culture russe du Moyen Âge. Le néoplatonisme a servi de fondement philosophique à l'hésychasme* et le fait même de la diffusion des idées hésychastes en Bulgarie, puis en Russie, montre bien que la culture philosophique de ces deux pays slaves était prête à recevoir les différentes variantes des idées néoplatoniciennes. L'influence des idées hésychastes est si grande qu'on les retrouve très nettement dans les positions défendues par Nil Sorski* chez qui elles servent à définir l'idéologie des « starets d'Outre Volga » et le programme théologico-politique de ceux qui « refusent l'usage des biens du monde » (« *nestiajateli* »** [Nestâžateli]). Cette influence s'est poursuivie jusqu'au XVIIIe s. où elle imprègne les dialogues platoniciens de Skovoroda* et de Chtcherbatov* (« Méditations sur l'heure de la mort », « Entretien sur l'âme immortelle »), dans la Philocalie* [Dobrotolûbie] de Païssi Velitchkovski*. Nombreux sont les dialogues de Skovoroda qui fourmillent d'idées issues de P. et d'un certain point de vue leur contenu s'inspire pleinement des traits qui font l'originalité de « la philosophie du soleil » et de « la métaphysique de la lumière** ». Les penseurs d'orientation néoplatonicienne portent un intérêt tout particulier à la théorie de la lumière. L'ensemble formé par l'ontologie, la gnoséologie et l'esthétique platonisantes a pour fondement une doctrine du soleil et de la lumière, suivant en cela P. pour qui tout ce qui existe passe par le filtre de la lumière et du reflet. À l'Acad. Mohyla de Kiev tout comme à l'Acad. Slavo-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

gréco-latine* de M., l'enseignement de la philosophie est dominé par un aristotélisme de facture scolastique, ce qui n'entraîne pas pour autant l'oubli complet des idées philosophiques de P. et des néoplatoniciens. La première publication des dialogues de P. a lieu dans la revue de Novikov*, *La lumière du matin* [Utrennij svet] (1777-1778). Les *Œuvres de Platon le Très Sage* [Tvoreniâ premudrogo Platona], en 4 t., paraissent dans une traduction de I. Sodorovski et de M. Pakhomov. La diffusion du platonisme en Russie reçoit une grande impulsion à la suite de la publication, à la fin du XVIIIe s., des œuvres de saint Augustin, qui a été fortement marqué par la philosophie de P. Des éditions à caractère encyclopédique – les *Cabinets de philosophie* [Kabinety lûbomudriâ] et les *Miroirs de l'antique savoir* [Zercala drevnej učënosti], qui connaissent à cette époque une large diffusion, définissent la philosophie comme « le nectar platonicien » et la doctrine de P. y est caractérisée de la manière suivante : « Les chrétiens ont été les seuls à adhérer à la philosophie de P., dès le début tout comme par la suite, avec Justin Martyr, Clément d'Alexandrie, Grégoire de Naziance et Augustin » (*Miroirs de l'antique savoir, ou description des philosophes de l'Antiquité, de leurs sectes et des différents exercices qu'on y pratique* [Zercala drevnej učënosti, ili opisanie drevnih filosofov, ih sekt i različnyh upražnenij], M., 1787, p. 17). Au commencement du XIXe s. la philosophie de P. suscite un grand intérêt fondé sur la conviction que, la théologie catholique étant entièrement inféodée à la philosophie aristotélicienne, le platonisme pourrait servir de base aux spéculations religieuses et philosophiques en relation à l'orthodoxie. L'étude des thèses de P. est introduite dans l'enseignement philosophique dispensé dans les univ.* et les acad. de théol. De nombreuses revues publient des articles et des recensions sur P. La diffusion des idées du platonisme est renforcée par l'ample écho que rencontre la philosophie de Schelling. Le lien avec P. repose sur la continuité sans faille de la tradition philosophique qui s'affirme par une opposition résolue entre le réel et l'idéal, la nature et l'esprit, le sujet et l'objet. C'est surtout la théorie de « l'âme du monde » qui fait le lien entre Schelling et P. La philosophie de P. tient une grande place dans l'œuvre des Amants de la sagesse* [Lûbomudry]. Dans l'article « Lettre à la comtesse NN » [Pis'mo k grafine NN], le secrétaire de la société des Amants de la sagesse, Vénévitinov*, écrit ceci : « Le divin Platon a eu pour mission de produire dans le monde antique le développement le plus riche de la philosophie et de poser les fondements solides sur lesquels allait s'élever dans les époques ultérieures le temple inébranlable de Dieu » (*O. C.* [Poln. sobr. soč.], M., L., 1934, p. 254). On peut trouver une appréciation du même genre des idées de P. chez de nombreux penseurs russes de la 1re moitié du XIXe s., par ex. dans l'*Histoire des systèmes philosophiques* [Istoriâ filosofskih sistem] (SPb., 1818) de Galitch**, dans les articles de Nadièjdine* « Platon, philosophe original et systématique » [Platon, filosof original'nyj, sistematičeskij] (*Vestnik Evropy*, 1830, N° 5), « La métaphysique de Platon » [Metafizika Platonova] (*Ibid.,* 1830, N° 13, 14). C'est aux différences entre la philosophie d'Aristote et de P. que les slavophiles* ont rapporté leurs propres élaborations. Entre le mode de pensée occidental et le mode de pensée oriental on a une antithèse qui est homologue, à leurs yeux, à l'opposition entre le rationalisme d'Aristote, caractérisé par « la conscience abstraite de la raison ratiocinante », et la « plénitude à l'œuvre dans les actes intellectuels » de P. Le platonisme dont le trait dominant est « l'harmonie qui ordonne l'activité spéculative de la raison » fait figure, à leurs yeux, sinon de fondement doctrinal pour l'Église d'Orient et l'orthodoxie, du moins dans une large mesure de référence philosophique essentielle. La philosophie pratiquée

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

dans les acad. de théol.* est marquée par un intérêt profond, porté jusqu'à l'assimilation la plus poussée de ses différents aspects, pour la doctrine de P. Le lien entre les œuvres de la plupart de ses représentants est fondé sur la conviction que « dans la doctrine de P. philosophie et religion sont en contact le plus étroit, alors que dans le système d'Aristote la philosophie rompt définitivement avec la religion » (*Recueil d'articles pour le jubilé de l'Acad. théologique impériale de Moscou* [Sbornik statej v pamât' stoletiâ Imperatorskoj Moskovskoj duhovnoj akademii], Serg. Posad, 1915, 1° p., p. 153). Grand connaisseur et admirateur de P., V. Karpov*, professeur de philosophie à l'Acad. de théol. de SPb., traduit et publie les *Œuvres de Platon* [Sočineniâ Platona] (1863-1879, 6 t.) et dans l'*Introduction à la philosophie* [Vvedenie v filosofiû] (SPb., 1840), il expose son propre système appelé « systématisme philosophique », construit sur la base de la vision platonisante du monde. La philosophie de P. est également l'objet d'une étude attentive de la part des professeurs qui enseignent la philosophie à l'univ. Redkine**, professeur à l'Univ. de M., publie les résultats de ses recherches : *Extraits de cours sur l'histoire de la philosophie du droit en liaison avec l'histoire de la philosophie en général* [Iz lekcij po istorii filosofii prava v svâzi s istoriej filosofii voobče], ouvrage en 7 t., dont les 3e, 4e et 5e contiennent la traduction de nombreux dialogues de P. Au cours de la 2e moitié du XIXe s. paraissent une foule de livres et d'articles consacrés à P., sans compter les essais entrepris pour inscrire le philosophe grec dans la tradition philosophique du christianisme. « C'est à Socrate et à Platon que l'on doit l'enseignement le plus élevé sur la divinité », note I. Tchistovitch. Iourkiévitch*, l'un des platoniciens russes les plus pénétrants, prononce le 12 janvier 1866 lors d'une séance solennelle à l'Univ. de M. un discours intitulé « La raison selon la doctrine de Platon et l'expérience selon celle de Kant » [Razum po učeniû Platona i opyt po učeniû Kanta] dans lequel il se donne pour objectif de faire la synthèse de la doctrine de ces deux penseurs. Dans pratiquement chacune de ses œuvres Iourkiévitch s'efforce de mettre en relief « le trait caractéristique de la pensée platonicienne » auquel s'adosse l'évolution de sa propre vision du monde. Dans les recherches menées sur le platonisme, une étape importante est marquée par les travaux de A. Guiliarov (*Documents sur les sophistes. Platon dans le rôle d'un témoin historique* [Istočniki o sofistah. Platon kak istoričeskij svidetel'], *Le platonisme, mouvement fondateur de la vision contemporaine du monde dans son rapport aux tâches et au destin de la philosophie* [Platonizm kak osnovanie sovremennogo mirovozzreniâ v svâzi s voprosom o zadačah i sud'be filosofii]), de Kozlov* (*La méthode et l'orientation de la philosophie de Platon* [Metod i napravlenie filosofii Platona]), de Grot* (*Essai sur la philosophie de Platon* [Očerk o filosofii Platona]) et le grand article de Vl. Soloviov* (« Le drame vécu par Platon » [Žiznennaâ drama Platona]). Brillant traducteur des œuvres de P., Soloviov meurt avant d'avoir pu mener cette tâche à son terme ; mais ses productions philosophiques propres, sa métaphysique de l'unitotalité* révèlent en lui un platonicien conséquent. Pour autant, les idées selon Platon n'exercent chez Soloviov qu'une fonction marginale dans la construction de l'ensemble de son système philosophique. L'idéalisme de P. a pour principe suprême l'idée du bien ou de l'état bienheureux, principe créateur, divin qui, comme le soleil, donne au monde lumière et vie. « Platon se pose pour la première fois le problème même de la « justification du bien » qui a été au cœur même de l'œuvre principale de Soloviov » (S. Troubetskoï, « Le Protagoras de Platon » [Protagor Platona], in : *Voprosy filosofii i psikhologii,* 1901, l. 3 [58]). Les thèses platoniciennes de Soloviov ont exercé une influence sur la philosophie reli-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

gieuse russe ultérieure et sur la philosophie du symbolisme* russe. Le platonisme fait partie intégrante de l'œuvre philosophique de Florenski* et de Frank*. Dans son *Histoire de la philosophie russe*, Zenkovski* qualifie Frank de dernier représentant du néoplatonisme russe. L'œuvre de Lossev* peut être considérée comme une encyclopédie à part entière du platonisme dont les grands jalons sont les suivants : son système néoplatonicien proprement dit (*La philosophie du nom* [Filosofiâ imeni]), la monumentale *Histoire de l'esthétique antique* [Istoriâ antičnoj èstetiki], sans oublier la traduction, le commentaire et l'édition des œuvres de P., Plotin et Proclus. La réception de la philosophie de P. par la pensée russe a pour trait marquant l'effort intense qu'elle met en œuvre pour lui trouver un sens chrétien. Seuls font exception ici les jugements portés sur la doctrine de P. par Soloviov et par Zenkovski*. Ce qui caractérise Soloviov, c'est l'accent qu'il met sur la teneur païenne de la vision du monde propre à P., alors que Zenkovski insiste sur l'excès de raffinement philosophique qui rend cette doctrine peu recevable par le christianisme, étant donné que le dualisme de P., non content de brouiller la notion même du monde, va jusqu'à « embrouiller la compréhension de Dieu » (*Les fondements de la philosophie chrétienne* [Osnovy hristianskoj filosofii], P., II, p. 15). Ce n'est par un hasard si l'un des ouvrages clef de Zenkovski sur ce plan a pour titre : « La victoire sur le platonisme et le problème de la vision sophianique du monde » (revue *Pout*,* 1930, N° 24).

ÉTUDES : Gilârov A. N., *Platonizm kak osnovanie sovremennogo mirovozzreniâ v svâzi s voprosom o zadačah i sud'be filosofii*, M., 1887 ; Ûrkevič P. D., « Razum po učeniû Platona i opyt po učeniû Kanta », in : *Izvestiâ Moskovskogo un-ta*, 1866, N° 5 ; Grot N. Â., *Očerk filosofii Platona*, M., 1896 ; Ern V. F., « Verhovnoe postiženie Platona », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1917, N° 137-138 ; Losev A. F., *Očerki antičnogo simvolizma i mifologii*, M., 1930 ; Zen'kovskij V. V., « Preodolenie platonizma i problema sofijnosti mira », in : *Put'*, 1930, N° 24 ; Abramov A. I., « Ocenka filosofii Platona v russkoj idealističeskoj filosofii », in : *Platon i ego èpoha*, M., 1979.

A. I. Abramov / Trad. P. Caussat

PLÉKHANOV Guéorgui (1856, Goudalovka (province de Tambov)-1918, Pitkajarvi, Finlande) – polémiste, philosophe, critique littéraire, premier théoricien et propagandiste du marxisme en Russie. Étudiant de 1874 à 1876 à l'École des mines de SPb., il participe à partir de 1875 au mouvement populiste (cf. Populisme*) : d'abord membre de « Terre et liberté » [Zemlâ i volâ], il fait partie, après la scission de 1879, des fondateurs du groupe « Partage noir » [Čërnyj peredel]. Fortement influencé par sa lecture de Bakounine* il professe « le plus grand respect pour l'explication matérialiste des faits historiques », trait qui par la suite jouera un rôle déterminant (le matérialisme économique*) dans la spécificité de son approche du marxisme. En 1883 il fonde à Genève un groupe social-démocrate nommé « Libération du travail » [Osvobožděnie truda]**. Pendant les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix il traduit en russe les œuvres de Marx et d'Engels et publie une série d'ouvrages dirigés contre l'idéologie populiste (« Socialisme et lutte politique » [Socializm i političeskaâ bor'ba], « Nos divergences » [Naši raznoglasiâ], « Le développement d'une vision moniste de l'histoire » [K voprosu o razvitii monističeskogo vzglâda na istoriû], etc.). Après la fondation de la IIe Internationale en 1889 il en devient un membre actif. En 1900-1903 P. et ses camarades de combat publient conjointement avec Lénine* un journal social-démocrate distribué dans tout le pays, l'*Iskra*, et une revue, *Zaria*. P. est l'un des principaux rédacteurs du programme du POSDR (Parti Ouvrier Social-Démocrate de

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Russie) adopté lors de son deuxième congrès (1903). La place particulière occupée par P. au sein du mouvement social-démocrate russe est une position originale, « hors fractions » : resté fidèle à ses choix de l'époque du groupe « Libération du travail » il ne veut se rallier ni aux mencheviks ni aux bolcheviks, mais les critique et les soutient tour à tour, encore qu'il soit le plus souvent du côté des mencheviks. Un autre point sur lequel P. se distingue radicalement des autres chefs de la social-démocratie russe, c'est sa position théorique : primat de la théorie sur la pratique, accent mis sur la méthode plus que sur les résultats, référence à des principes directeurs généraux plus qu'à des projets concrets. P. n'était pas seulement un théoricien de la social-démocratie russe, il entendait aussi en être le principal philosophe. Venu au marxisme alors que la plupart des œuvres de Marx et Engels étaient encore inconnues en Russie, P. se lança dans une entreprise d'exégèse et de vulgarisation de la philosophie marxiste dans le contexte de l'histoire de la philosophie en général, inscrivant le marxisme dans la tradition matérialiste (dont les principaux jalons, annonciateurs du matérialisme marxiste, avaient été selon lui Spinoza, les matérialistes français du XVIIIe s. et Feuerbach) et dans l'idéalisme dialectique (avant tout Hegel). Mais P. ne s'en tint pas à un travail de systématisation et de vulgarisation des idées philosophiques de Marx et d'Engels, il parvint à une philosophie autonome, éloignée des prémisses du marxisme. P. était d'accord avec A. Labriola quand celui-ci estimait que la philosophie, dans la mesure où elle se distingue de la théologie, s'intéresse aux mêmes questions que la science, mais en même temps, pour P., ou bien elle tend à prendre de vitesse la science et à proposer ses propres conjectures, ou bien elle synthétise les solutions proposées par la science pour les soumettre à une élaboration logique ultérieure. Ainsi, la philosophie « entraîne-t-elle » après elle les sciences naturelles et les sciences sociales et les libère-t-elle de leurs contradictions ; un jour, les sciences exactes se suffiront à elles-mêmes, et les hypothèses de la philosophie en deviendront inutiles ; en attendant, la science et la philosophie s'occupent de la même chose, mais à des niveaux différents : la philosophie atteint l'essence des choses et elle étudie le monde comme un tout, alors que les sciences étudient ce monde domaine par domaine. Selon P. la philosophie marxiste est un système d'idées synthétiques embrassant l'ensemble de l'expérience de l'humanité à un stade donné de son développement intellectuel et social, une synthèse de tout le connu à une époque donnée. Ses parties constituantes sont : la dialectique comme méthode et théorie universelle du développement (l'« âme » du système), la philosophie de la nature et la philosophie de l'histoire. La seule chose qui existe au monde, c'est la matière-substance, dont les attributs fondamentaux sont le mouvement et la pensée. D'où il découle que la philosophie de P. est principalement une philosophie de l'objectif, pour l'essentiel une « philosophie de la substance ». Ses postulats sur la matérialité du monde existant, sur la nature, sur l'objet, sont à la source de l'élaboration de son système philosophique : la matière comme substance (la thèse du monde comme ensemble de « choses en soi » n'avait rien pour effrayer P.) a une existence objective, indépendamment de la conscience qu'en a l'homme, elle est la source des sensations, instruments premiers et principaux de la connaissance. Le principe selon lequel « tout passe, tout change » est la loi fondamentale de tout l'existant, le monde non seulement se transforme, mais il le fait selon des lois, et en avançant ; les lois selon lesquelles le monde bouge sont les lois de la dialectique. La principale tâche de la philosophie, c'est de résoudre le problème du rapport de l'esprit à la nature, de la pensée à l'être, du sujet à l'objet. Ce qui importe pour P., ce

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

n'est pas l'identité du sujet et de l'objet (comme chez Hegel), ce n'est pas le *hiatus* qui existe entre eux (comme chez Kant), ce n'est pas le pur et simple phénoménalisme qui dissout l'objet dans le sujet (comme chez Fichte), mais l'unité du sujet et de l'objet dans l'esprit du monisme matérialiste (pour P., c'est Spinoza qui a correctement posé le problème du « sujet-objet », et Feuerbach qui l'a résolu dans son enseignement sur le « je » et le « tu »), ce sont là les points d'appui qui l'ont amené à conclure que la gnoséologie de Marx est au fond celle de Feuerbach, à l'exception des quelques points relativement secondaires qui laissaient Marx insatisfait. Dans le domaine de la gnoséologie P. est essentiellement absorbé par la question de l'action exercée par l'objet sur le sujet, par le rôle joué par les formes de l'observation vivante, alors que les formes de la pensée abstraite sont sous-estimées ; restaient au second plan les problèmes de la dialectique subjective, la question du rôle actif joué par le sujet connaissant ; rejetant le principe du reflet P. lui opposait la théorie des « hiéroglyphes » (cf. Théorie de la connaissance*). Ses thèses sur le développement historique découlaient de l'idée que la doctrine de Marx sur la société était une philosophie matérialiste de l'histoire. Ce n'était ni dans la nature de l'homme, ni dans les lois immanentes de l'esprit universel que P. voyait l'explication de l'histoire, mais le développement des forces productives, dans le degré de domination atteint par l'homme sur la nature. Bien que P. appelât de ses vœux le développement de la conscience de classe, qu'il défendît une conception du parti socialiste ouvrier comme expression consciente des besoins propres au développement objectif de la société, qu'il reconnût d'autre part la relative indépendance de l'idéologie, le lien existant entre idéologie et psychologie, en revanche, pour ce qui est de la philosophie de l'histoire* P. reconnaissait pleinement la valeur de l'objectivisme et de l'observation, du matérialisme économique*, et il s'inclinait devant ce que le cours des choses a d'incontrôlable. À partir des positions qui étaient les siennes (la philosophie de l'objectif), P. s'en prit sans indulgence, usant souvent des arguments du matérialisme vulgaire, et d'une manière tout à fait nihiliste*, au néokantisme, au courant de pensée de Mach et à l'école russe de sociologie éthique. Lénine* n'était pas aux yeux de P. un grand théoricien, en premier lieu parce qu'il décelait en lui une certaine dose de subjectivisme philosophique et rejetait sa théorie selon laquelle le savoir doit être apporté aux masses de l'extérieur : pour P. ce n'était là que la réédition de la théorie éculée du génie et de la foule. L'une des questions centrales du développement historique, selon P., est celle du rapport de la Russie à l'Orient et à l'Occident*. Il n'est absolument pas étranger à cet « occidentalisme raisonnable » au nom duquel il dénonce « l'asiatisme », et surtout la toute-puissance de cet état despotique de type oriental qui transforme la liberté de la personne en une pure fiction. La seule alternative au « despotisme oriental », P. la voit dans le capitalisme. « Le capitalisme est une mauvaise chose, mais le despotisme est *encore pire*. Le capitalisme fait de l'homme un fauve, le despotisme en fait une bête de somme. Le capitalisme pose sa main sale sur la littérature et la science, le despotisme tue la science et la littérature, et le gémissement des esclaves est étouffé par les démonstrations de flatterie et le sifflement des fouets » (*L'héritage philosophico-littéraire de G. V. Plékhanov*, [Filosofsko-literaturnoe nasledie G. V. Plehanova], p. 38, cf. bibl.). P. fut un éminent théoricien marxiste de l'art et un éminent critique littéraire. Dans ce domaine il penche vers « l'esthétique objective », pour laquelle l'apparition, la genèse d'une œuvre littéraire, sa détermination par telle ou telle circonstance sociale ou historique occupent le premier plan, au détriment d'une analyse proprement esthétique. Émettre des jugements à la lumière de

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ce qui devrait être, évaluer les œuvres à partir d'idéaux définis, voilà qui paraît déplacé à P. Les tendances objectivistes de la philosophie de P. expliquent à la fois ses faiblesses et sa force. S'éloignant de ses propres analyses sur l'Europe et la Russie il était, à regret, d'accord avec Bernstein pour considérer qu'on ne pouvait pas compter dans un avenir proche sur la réalisation de l'idéal socialiste : l'histoire de la Russie n'avait pas encore moulu assez de froment pour cuire le pain du socialisme. La première des questions à régler en Russie, pour P., c'était le développement des forces productives selon le modèle capitaliste.

Œuvres : *Soč.*, M.-L., 1923-1927, I-XXIV ; *Filosofsko-literaturnoe nasledie G. V. Plehanova*, M., 1973, I ; *Izbr. filosof. proizv.* v 5 t., M., 1956-1958 ; *Filosofsko-literaturnoe nasledie G. V. Plehanova*, M., 1973-1974, I-III.

Études : Vaganân V. A., *G. V. Plehanov*, M., 1924 ; Vol'fson S. Â, *Plehanov*, Minsk, 1924 ; Fomina V. A., *Filosofskoe nasledie G. V. Plehanova*, M., 1956 ; Čagin B. A., *G. V. Plehanov i ego rol' v razvitii marksistkoj filosofii*, M.-L., 1963 ; Nikolaev P. A., *Èstetika i literaturnye teorii G. V. Plehanova*, M., 1968 ; Pustarnakov V. F., « Kapital i filosofskaâ škola G. V. Plehanova », in : Pustarnakov V. F., *Kapital Marksa i filosofskaâ mysl' v Rossii*, M., 1974 ; Livšic M. A., *G. V. Plehanov*, M., 1983 ; Šaškov N. I., *Èstetičeskie vozzreniâ G. V. Plehanova*, K-nev, 1987 ; Berežanskij A. S., *G. V. Plehanov : ot narodničestva k marksizmu*, Voron., 1990 ; Korotaev F. S., *G. V. Plehanov. Čelovek i politik*, Perm, 1992 ; *Istoriâ russkoj filosofii*, réd. M. A. Maslin, M., 2007, p. 537-548 ; Petrović G., *Filosofski progledi G. V. Plehanova*, Zagreb, 1957 ; Gaveing M., « George Plekhanov, philosophe militant », in : *La Pensée*, 1958, N° 79 ; Baron S., *Plekhanov. The father of Russian marxism*, Stanford, 1963 ; Jena D., *Georgi Walentinowitsch Plechanow, Historisch-politische Biographie*, Berlin, 1989.

V. F. Poustarnakov / Trad. J. Prébet

PLURALISME MONISTE – conception philosophique d'après laquelle il existe à la fois une multiplicité de genres de l'être indépendants les uns des autres et irréductibles les uns aux autres (en ontologie) ou de déterminations et de formes (en gnoséologie), et un principe unique par lequel ils sont organiquement liés. C'est Kozlov* qui a utilisé le terme de p. m. pour définir son système du « panpsychisme »**. Suivant en cela la doctrine de Leibniz, de Lotze, et en partie de Teichmüller, Kozlov, tout en reconnaissant la multiplicité des points substantiels de l'être, ou encore des « êtres réels », parlait de leur interaction et de leur unité dans le système du monde, cet « organisme en totale cohésion ». La source de l'unité du monde, d'après lui, se trouvait dans la « Substance Suprême » (Dieu). Le fils de Kozlov, S. Alexeïev (Askoldov)*, qui avait pour théorie le « panpsychisme », affirmait la fusion de toutes les « âmes » du monde, autonomes les unes par rapport aux autres (tout est plein d'âme), en une « âme supérieure » unique, en conséquence de quoi le monde était une « personnalité vivante ». Lopatine*, qui reprenait les idées de Leibniz et de Platon et appelait sa propre conception système du « dynamisme concret », disait également que « l'un éternel se découvre dans le multiple éternel ». L'une des multiplicités (le monde des idées éternelles) est incluse en Dieu, l'autre (le monde des choses terrestres) a beau avoir sa source dans le monde des idées, elle est pourtant sans mesure commune avec lui, par suite du principe d'affirmation de soi et de décomposition qui est à l'œuvre en elle. Ce p. m. est proche des constructions de Vl. Soloviov*, Florovski*, Boulgakov*. Ce sont également, en fait, les positions que soutenait N. Losski*. Parmi les représentants du p. m. on trouve également certains hégéliens, par ex. Debolski* (« La Raison suprême, comme insatisfaite de sa propre plénitude, *s'individualise* en une multitude de raisons limitées »), ou certains néokantiens comme Hessen*, qui avaient parlé d'un p. m. des

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

concepts (« la vraie hiérarchie des concepts doit être nécessairement la synthèse du monisme et du pluralisme », c'est dans cette synthèse du général et du particulier que réside le caractère concret des concepts) ou Berdiaev* qui, dans la première période de son œuvre, sans doute sous l'influence de Kozlov, reconnaissait « l'unité hiérarchique » des monades pleines d'âme sous l'égide de la Monade Divine Originelle. Cependant par la suite Berdiaev, dans l'esprit du personnalisme* et de l'existentialisme* dira que « l'homme est enfant de Dieu, mais aussi de la *liberté* » « sur laquelle Dieu même n'a pas de prise ». Le mystère de la personne est si grand qu'il est inexprimable « dans la langue de la métaphysique abstraite ». L'attitude de P. Struve* à l'égard du p. m. était également contradictoire : tantôt en accord avec lui, tantôt estimant qu'en dehors d'une relation religieuse « la vie humaine est un jeu aveugle de forces aveugles ». Aux yeux de Frank*, le monisme et le dualisme quels qu'ils soient simplifient à l'excès et déforment la réalité, et seul est capable d'en rendre compte concrètement et complètement le « monodualisme antinomique » (c'est en fait le nom que porte chez Frank le p. m.), d'après lequel « l'*un* n'est pas l'autre, et en même temps *est* cet autre, et c'est seulement avec lui, en lui et par lui qu'il est ce qu'il est véritablement dans sa profondeur et sa plénitude dernières » – en d'autres termes dans une unitotalité* inconcevable* et métalogique (transrationnelle*).

ÉTUDES : Kozlov A. A., *Svoë slovo*, SPb., 1888-1898, I-V ; Askol'dov S. A., *A. A. Kozlov*, M., 1912 ; Gessen S. I., « Monizm i plûralizm v sistematike ponâtij », in : *Trudy russkogo narodnogo un-ta v Prage*, 1928, I ; Frank S. L., *Soč.*, M., 1990 ; Berdâev N. A., *Filosofiâ svobodnogo duha*, M., 1994 ; Losskij N. O., *Izbrannoe*, M., 1991.

V. L. Kourabtsev / Trad. F. Lesourd

POBÉDONOSTSEV Constantin (1827, M.-1907, SPb.) – sociologue, juriste, homme politique, polémiste. Fils d'un professeur de lettres à l'Univ. de M. et petit-fils d'un prêtre. Après ses études de droit, il entre en 1846 dans les services moscovites du Sénat. De 1860 à 1865, il enseigne le droit civil à l'Univ. de M. tout en poursuivant ses recherches. Dans le même temps il enseigne la législation aux grands-ducs – parmi lesquels le futur empereur Alexandre III. En 1865, il est membre du conseil du ministère de la Justice, et à partir de 1872, siège au Conseil d'État. Haut-Procureur du Saint-Synode de 1880 à 1905, il exerce une influence sensible sur la vie politique et religieuse de l'État. On lui doit le Manifeste du 29 avril 1881 sur le renforcement de l'autocratie. Il crée la « cohorte sacrée » [Svâĉennaâ družina], qui se donne pour mission de lutter contre le mouvement révolutionnaire. En matière religieuse, il défend la position dirigeante de l'orthodoxie, rejette l'égalité en droit des diverses Églises, se prononce contre la séparation de l'Église et de l'État. Il favorise l'extension des écoles paroissiales. Les écrits qu'a laissés P., conservateur convaincu et partisan d'un état fort, s'emploient principalement à critiquer le nihilisme* et le libéralisme*, à dénoncer l'incroyance de l'intelligentsia*, influencée, d'après lui, par le rationalisme abstrait de l'Occident, responsable de « la barbarie et de l'anarchie sauvages régnant en Europe ». Le vice radical de la pensée occidentale est la croyance « en la perfection originelle de la nature humaine », croyance qui a contribué à faire naître dans les esprits « des attentes démesurées, nées d'un égoïsme démesuré, et des exigences démesurées, artificiellement suscitées » (*Le Recueil de Moscou* [Moskovskij Sbornik], M., 1896. p. 92). De ces prémisses ont été tirés les dogmes fallacieux de liberté, d'égalité, de suffrage universel, du droit à la rébellion contre le pouvoir en place, etc. En réalité, l'homme, tombé sous l'empire de ses penchants naturels, a tendance à en mésuser et à s'oppo-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ser à l'action d'un principe éducatif et directeur. La foi aveugle en la perfection de la nature humaine conduit à renforcer l'autorité du parlementarisme et l'idée de démocratie. À première vue, il semble raisonnable que le peuple lui-même choisisse ses dirigeants ; en fait, les idéaux du parlementarisme sont « la grande imposture de notre temps. Le privilège d'une conscience claire est réservé au petit nombre… tandis que la masse, a partout et toujours été faite de foule – "vulgus" – et continue à l'être, et ses conceptions seront nécessairement "vulgaires" » (*Id.*, p. 43). La vie réelle est en totale contradiction avec les principes proclamés par la démocratie. En théorie les représentants du peuple ne devraient avoir en vue que le bien du peuple ; en fait l'essentiel, pour eux « c'est en priorité leur bien propre et celui de leurs amis ». Le système parlementaire fait de l'intérêt matériel pur la base de toute action politique. Un homme authentiquement moral, capable d'un service désintéressé n'ira pas chanter ses propres louanges dans les réunions électorales, mais il travaillera consciencieusement à son poste, dans le cercle étroit de ceux qui partagent ses idées. La pierre de touche qui dévoile l'inauthenticité et l'inefficacité du système parlementaire de gouvernement, c'est la question de la nation. C'est la démocratie qui a transformé le nationalisme en un facteur d'exaspération et de déstabilisation de la société. « Chaque tribu, de son petit coin de terre, envoie non point les représentants d'une idée de l'État ou du peuple, mais les représentants d'instincts tribaux, d'exaspération tribale, de haine tribale à l'égard de la tribu dominante et des autres tribus » (*Id.*, p. 47). Au parlementarisme, attaché comme un parasite à tout ce qui est « faux et fortuit », changeant la vie en un jeu où chacun « essaye de rafler la mise », P. oppose la force de la tradition, issue de la vie même et consacrée par l'autorité de l'histoire et la foi orthodoxe, qui l'emporte sur toutes les formules théoriques et toutes les déductions de la raison. Il estime que le simple peuple, grâce à sa sensibilité inconsciente à la vérité, fonde son histoire, sa légende « dans laquelle il perçoit la profondeur absolue de la vérité ». Monarchiste, P. voit son idéal historiosophique dans un développement évolutif, lent, graduel, de la société, dans un calme mouvement organique que n'interrompt aucun cataclysme suscité par la violence. Une famille forte, un État protecteur des malades, des faibles et des imprévoyants : voilà ce qui doit garantir la stabilité. La diffusion de l'instruction ne saurait se réduire à l'assimilation mécanique d'une certaine somme de connaissances, ni à l'apprentissage de la seule réflexion logique, car « la vie ne doit pas devenir l'esclave des formules abstraites de la pensée logique ». Le rôle premier de l'instruction est d'éduquer, de faire communier à ces valeurs éternelles que sont Dieu, la Patrie, les parents (la famille). Tout cela, pris ensemble, crée en l'homme une conscience et lui donne la force morale de mener la lutte « contre les pulsions mauvaises et les leurres de la pensée ». Parmi les critiques de P., il faut mentionner Vl. Soloviov*, Tolstoï* et d'autres, qui jugeaient sévèrement sa tendance à régler la majorité des questions par la contrainte. À côté de cela Dostoïevski*, Léontiev*, lui manifestaient leur sympathie. P. estimait que le processus de démocratisation risquait d'être fatal en Russie pour l'État, l'économie et la culture.

Œuvres : *Istoričeskie issledovaniâ i stat'i*, SPb., 1876 ; *Pobeda, pobedivšaâ mir*, M., 1895 ; *Večnaâ pamât'*, M., 1896 ; *Moskovskij sbornik*, M., 1896.

Études : Rozanov V. V., « K. P. Pobedonoscev », in : Rozanov V. V., *Sobr. soč.*, VII, Legenda o velikom Inkvizitore F. M. Dostoevskogo, M., 1996 ; Gnevušev M., *Konstantin Petrovič Pobedonoscev*, Kiev, 1907 ; Tal'berg N. D., *Muž vernosti i razuma*, Jordanville, 1958 ; Gusev V. A., « Pobedonostsev – russkij konservator-gosudarstvennik », in : *Social'no-političeskij*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

žurnal, 1993, N° 11-12 ; Polunov A. Û., « K. P. Pobedonostsev. Velikaâ lož' našego vremeni », in : *Voprosy filosofii*, 1993, N° 5 ; Burnes R. F., *K. P. Pobedonostsev. His Life and Thought*, Bloomington, L., 1968.

E. M. Amelina / Trad. R. Marichal

POÉSIE PHILOSOPHIQUE – phénomène culturel qui se situe à la jonction entre la philosophie et la littérature et reçoit souvent cette interprétation extensive : on appelle volontiers « philosophique » toute production poétique « profonde », touchant les problèmes généraux de la vie et de la mort. Il importe de distinguer les notions parentes, mais néanmoins distinctes de « poésie philosophique » et de « poésie scientifique », de « lyrisme philosophique » et de « lyrisme méditatif ». La poésie au sens strict tend à incarner le vivant, le particulier, le fortuit, le corporel et le plastique, tandis que la P. p. n'est pas étrangère au monde des idées abstraites, son objet, c'est l'universel, le générique, le substantiel. Sous une forme concentrée, elle exprime dans les figures de l'art la conscience de soi d'une époque, elle unit le général au concret. Cependant la P. p. (ou « poésie de la pensée » pour la distinguer de la poésie « scientifique »), n'est pas en quête de problèmes à résoudre, de questions à traiter, d'un scientisme illustratif. Née dans le sillage de la poésie didactique de l'Antiquité (la mise en forme poétique de l'enseignement des philosophes grecs, le *De natura* de Lucrèce, etc.), en faisant son entrée dans les littératures nationales des temps nouveaux, la P. p. s'écarta de plus en plus de la didactique. Aux XIXe et XXe siècles, les œuvres issues de la P. p. sont plutôt un acte cognitif psychologiquement complexe, la vérification « de l'hypothèse individuelle de l'être », la création d'un « modèle poétique du monde » sans équivalent. Dans la culture russe, la P. p. occupe une place particulière, ses découvertes artistiques ont influencé non seulement la littérature, mais le développement de la pensée philosophique. Les penseurs russes ont bien souvent préféré l'image poétique, vivante et expressive, aux schèmes philosophiques abstraits, aux constructions logiques. Les genres de la poésie populaire russe sont déjà marqués par une certaine tournure philosophique : ses aphorismes, ses allégories, sa symbolique, le parallélisme entre les tableaux de la nature et la vie intérieure de l'homme. Mais la P. p. comme système esthétique et comme sphère particulière de l'espace philosophique ne commence qu'au premier stade de l'éveil de la Russie au monde de la culture. On peut considérer que les essais de poésie didactique de Siméon de Polotsk** et de ses disciples, Sylvestre Medvedev et Karion Istomine** furent aux sources mêmes de la pensée philosophique nationale. Les pages majeures de l'histoire de la P. p. ont été écrites par le « Siècle des Lumières », par l'« Âge d'or » (de Pouchkine* au Tiouttchev* des années tardives et à Fet*) et l'« Âge d'argent » de la poésie russe. Au XVIIIe siècle elle est représentée dans des genres aussi divers que la satire et les poèmes contenus dans les lettres philosophiques de Kantemir*, le poème de V. Trédiakovski** *Théoptia*, les poésies philosophico-scientifiques de Lomonossov*, l'ode *Liberté* ainsi que le poème inachevé *La création du monde,* de Radichtchev*, les odes philosophiques de Derjavine, etc. Les thèmes, ainsi que certaines particularités de la poésie philosophique des Lumières* ont été repris au début du XIXe par les poètes de l'école de Radichtchev – Popougaïev, Pnine** –, et ensuite par les décembristes*. Les années 20 et 30 du XIXe occupent une place particulière dans le développement de la P. p : à cette époque elle est connaît une large diffusion en littérature (Pouchkine, les Amants de la sagesse*, Baratynski, Lermontov, Tiouttchev et d'autres encore y recourent), et fait l'objet d'une réflexion théorique. Dans le sillage des romantiques allemands, les

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Amants de la sagesse poursuivent un programme esthétique qui approche la poésie de la philosophie et s'efforcent d'étayer leurs théories par une pensée philosophique ; mais il est vrai que « les Amants de la sagesse parlent davantage de la philosophie poétique qu'ils n'agissent concrètement pour sa cause » (Maïmine E. A., *La pensée philosophique russe* [Russkaâ filosofskaâ poèsiâ], p. 186, cf. bibl.). La P. p. n'est pas l'apanage du romantisme ; ses découvertes des années 20 et 30 coïncident avec l'émergence d'un art réaliste. Dans *Eugène Onéguine*, dans *Le Cavalier de bronze* et ses poésies lyriques, Pouchkine ouvre de nouvelles avenues à une saisie à la fois sociohistorique et philosophique de l'homme. Les rêveries théoriques des romantiques sur la P. p ont trouvé leur vraie incarnation dans la poésie lyrique de Tiouttchev. Étroitement lié aux Amants de la sagesse, sensible à l'influence du romantisme allemand, mais aussi au réalisme de Pouchkine en sa maturité, il trouva son itinéraire artistique personnel. L'œuvre de Vl. Soloviov* réunit le don poétique au génie philosophique et elle a profondément marqué la philosophie et la poésie du XXe siècle commençant. Nombre de poètes philosophes confirmèrent dans leur œuvre la justesse de l'appréciation portée par Tchoulkov* : « Nous connaissons des philosophes qui ont déchiffré l'énigme des rythmes, et des poètes qui manient les idées, comme des bretteurs exercés leur fleuret » (Tchoulkov I. G., *Œuvres* [Soč.], p. 61, cf. bibl.). Les idées philosophiques de Mérejkovski*, Minski*, A. Biély*, V. Ivanov*, A. Blok*, Florenski*, N. Rœrich* se découvrent autant dans leurs œuvres poétiques que dans des traités ou des articles théoriques. La renaissance philosophique qui accompagne le passage du XIXe au XXe siècle est sensible dans l'œuvre lyrique de V. Khlebnikov, V. Maïakovski, B. Pasternak, O. Mandelstam, N. Zabolotski, L. Martynov, A. Tvardovski, A. Tarkovski et d'autres poètes encore. Un genre largement répandu du XVIIIe au XXe siècle, ce furent les transpositions poétiques de textes bibliques et beaucoup d'entre elles ont acquis droit de cité dans la P. p. russe. Le cycle pouchkinien « À la manière du Coran » (1824) en est un chef-d'œuvre. La problématique de la philosophie de l'histoire a également une longue tradition dans la poésie russe (elle remonte jusqu'au poème en vers syllabiques de Siméon de Polotsk, « Diogène »). Parmi les réussites du lyrisme philosophique on peut citer le « Cicéron » de Tiouttchev, « Tiré des *Upanishads* », « Le sage indien » et le « Grand néant » de Balmont, « Giordano Bruno » de Bounine, « Lamarck » de Mandelstam, « Socrate » de Tarkovski. Voisines par leur thématique sont les pièces où le poète évoque directement un problème philosophique ou la personnalité d'un philosophe, pris comme symbole d'un système d'idées. Tels sont les « Spinoziana » (1895) de Brioussov, « Je suis assis derrière le paravent. Près de moi… » (1903) de Blok (qui porte le sous-titre « Emmanuel Kant »), le cycle des poèmes de Biély « Tristesse philosophique » (1907-1908). Parfois le poète, évoquant tel penseur et sa vision philosophique, préfère à une miniature poétique le genre épique ou dramatique. Citons le drame d'A. Maïkov « Trois morts » (1851), les poèmes d'A. Tolstoï : « Jean Damascène » (1858) et « L'alchimiste » (1867). La P. p. russe a su accueillir toutes les conceptions philosophiques majeures nées en Europe depuis l'Antiquité, ainsi que les doctrines de l'Orient ancien et les diverses écoles philosophiques occidentales ou russes. Rappelons, par exemple, les réminiscences de Schelling chez les Amants de la sagesse (Vénévitinov, Khomiakov*, Chevyriov*) et chez Tiouttchev, l'influence de Schopenhauer sur les vers de Fet, écrits à l'époque où le poète traduisait *Le monde comme volonté et représentation* (1879-1880), les idées et les motifs de Soloviov dans la poésie des symbolistes « mineurs ». Il n'en reste pas moins que l'influence de la

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

pensée théorique sur l'émergence d'une œuvre poétique a un caractère complexe, souvent contradictoire. La pensée philosophique n'existe pas hors de l'expression artistique, hors de la trame et des images du vers. La P. p. ne crée pas de nouveaux concepts – toutes ses découvertes relèvent du domaine de l'art, mais les poètes russes ont plus d'une fois devancé le questionnement théorique et l'élaboration des problèmes majeurs de la philosophie. Ainsi, bien avant que ne le fassent les représentants du cosmisme* russe, les poètes se sont interrogés sur la place de l'homme dans l'univers (Lermontov, Baratynski, Tiouttchev, Fet). La P. p. russe a souvent eu la figure d'une philosophie informelle, posant d'un point de vue original les questions de la mort et de l'immortalité, du monde de l'esprit dans son caractère unique, questions un peu négligées par les savants universitaires. Il convient de la considérer non seulement comme une manifestation de la culture artistique, mais comme l'une des sources et l'un des éléments constitutifs de la philosophie russe, comme un mode d'approche de l'homme et de son existence aussi légitime que la philosophie spéculative.

Œuvres : *Filosofskie tečeniâ russkoj poèzii. Izbr. stihotvoreniâ s kritičeskimi stat'âmi S. A. Andreevskogo, D. S. Merežkovskogo, V. V. Nikolskogo, P. P. Percova i V. S. Solov'eva*, P. P. Percov ed., SPb., 1899 ; *Â svâz' mirov. Filosofskaâ lirika russkih poètov XVIII-načala XX veka*, V. M. Fadeev ed., M., 1989 ; *Russkaâ filosofskaâ poèsiâ. Četyre stoletiâ*, A. I. Novikov ed., SPb., 1992.

Études : Čulkov I. G., *Soč.*, SPb., 1912, V ; Ginzburg L. Â., « Poèziâ mysli », in : Ginzburg L. Â, *O lirike*, L., 1974, p. 51-126 ; Maimin E. A., *Ruskaâ filosofskaâ poèsiâ*, M., 1976 ; Mihajlov A. A., *Lirika serdca i razuma (O tvorčesvoj individual'nosti poèta)*, M., 1965 ; Pavlovskij A. I., *Soveckaâ filosofskaâ poèsiâ. Očerki*, L., 1984 ; Spivak R. S., *Russkaâ filosofskaâ lirika. Problemy tipologii žanrov*, Krasnoârsk, 1985 ; du même auteur : *Russkaâ filosofskaâ lirika. 1910-e gody : I. Bunin, A. Blok, V. Maâkovski*, M., 2005 ; Philippov G. V., *Russkaâ soveckaâ filosofskaâ poèziâ. Čelovek i priroda*, L., 1984 ; Ševeleva L. M., « O russkoj filosofskoj lirike XIX veka », in : *Voprosy filosofii*, 1974. N° 5.

L. A. Sougaï / Trad. R. Marichal

POLTORATSKI Nikolaï (1921, Constantinople-1990, Leningrad) – philosophe, théoricien de la littérature, polémiste. Né dans une famille d'émigrés russes. Études secondaires et supérieures à Sofia. Dans les années 40, diplômé de l'École supérieure de théologie et philosophie de Ratisbonne. En 1954, soutient en Sorbonne une thèse intitulée « La philosophie de l'histoire russe chez Berdiaev ». À partir de 1955, vit aux USA. Enseigne le russe à l'École militaire de Monterey (Californie), pratique la soviétologie au Collège de Brooklyn. De 1958 à 67, enseigne à l'Univ. du Michigan (East Lansing), où il obtient le titre de professeur. À partir de 1967 il est professeur à l'Univ. de Pittsburgh, où il dirige le département de langues et littératures slaves. Il meurt à Leningrad lors de son premier voyage en Russie. Il avait commencé à publier en 1942 à Sofia, se libérant progressivement du carcan de l'antisoviétisme politique de ses débuts, pour approfondir la problématique de la pensée nationale et politique russe, de la littérature et de la philosophie russes. Il a dirigé la rédaction des livres : *Sur des sujets russes et généraux. Recueil d'articles et de documents en l'honneur du professeur N. S. Timachev* [Na temy russkie i obĉie. Sb. statej i materialov v čest' prof. N. S. Timaševa] (1965), *La littérature russe de l'émigration* [Russkaâ literatura v èmigracii] (1972), *La philosophie religieuse russe au XXe s.* [Russkaâ religiozno-filosofskaâ mysl' XX veka] (1975). Il a écrit de nombreux articles pour les journaux *Rousskaïa Mysl* (P.), *Novoe rousskoe slovo* (New York), etc., pour les revues *Vestnik R.S.KH.D.*, *Vozrojdiénie*, *Opyty*, *Mosty*, et également des préfaces pour des précis d'histoire de

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

la Russie. Les centres d'intérêt de P. ont été l'histoire de la pensée russe et la portée actuelle de cette dernière. L'événement marquant de l'époque contemporaine était pour lui la révolution d'Octobre, et la victoire du « bolchévisme-communisme et du marxisme-léninisme ». La révolution avait marqué de son empreinte toutes les sphères de la vie (religion, Église, État, vie nationale, culture) et pour en venir à bout, il estimait indispensable de prendre des mesures extrêmes, sans exclure le recours à l'action militaire (c'est ce qui explique sa position « défaitiste » pendant la guerre de l'Union Soviétique contre le fascisme allemand, sa participation à des organisations anticommunistes). Les mieux à même de démontrer, selon lui, la nécessité et la justification morale de la lutte contre le communisme, c'étaient la vision du monde et les orientations idéologiques d'I. Ilyine* et de P. Struve*. Pour lui, ce qui donnait toute sa valeur à la pensée philosophique d'une part, scientifique de l'autre, c'est de pouvoir se conjuguer soit avec la pensée religieuse, soit avec la pensée politique, sociologique, littéraire. Il accordait une importance particulière à la pensée volontaire, c'est-à-dire exprimant un rapport actif à la réalité. Il s'accordait avec l'idée, fréquente dans l'historiographie russe de l'émigration (Zenkovski*, Losski*, Berdiaev*), que la philosophie russe est avant tout religieuse. Son caractère de vérité et d'actualité lui était conféré par l'orthodoxie, sur laquelle elle se fondait, et qui était une manière spécifique d'appréhender le christianisme, accordant la première place à la liberté de l'esprit. C'est précisément cela qui donnait à la pensée russe le pouvoir de répondre aux problèmes les plus brûlants de l'époque moderne. Son article, « La philosophie religieuse russe » (1960) énumère 10 de ces problèmes, de l'écologie à la politique (cf. *Voprosy filosofii*, 1992, N° 2, p. 133-134). Mais cette philosophie religieuse, créée, fait unique, par plusieurs générations de penseurs profanes, avait aussi certains traits négatifs : son maximalisme refusant toute espèce de compromis, son utopisme, du fait de certains auteurs qui étaient des « déracinés » et des « renégats », peu habitués à ce qu'il y a de positif dans l'édification de l'État et de la culture. Au début du XXe s., ces défauts se sont trouvés encore accentués par une opposition consciente au christianisme historique. D'après P., ces défauts sont particulièrement sensibles chez Berdiaev, inspiré comme il l'est par une révolte, propre à l'intelligentsia*, contre le réel. Bien qu'il ait hautement apprécié, chez Berdiaev, son apologie de la liberté, il portait malgré tout sur son œuvre un regard plutôt négatif. Lorsqu'elle rejette le monde et l'expérience historique de l'Église, l'idée de liberté dégénère en « arrogance métaphysique, anarchisme eschatologique et nihilisme romantique ». À examiner attentivement cette idée, Berdiaev, à son avis, en arrive à un mysticisme où l'on découvre un « bric-à-brac inorganique » (J. Boëhme, Nietzsche, M. Stirner, et al.), et non le souci de suivre la tradition orthodoxe des Pères. P. estimait aussi que se commettre avec le communisme et avec le « soviétisme » était inacceptable de la part de celui qui apparaissait comme l'apôtre de la liberté aux yeux de l'opinion publique. Diamétralement opposés à Berdiaev étaient pour lui Ilyine et Struve, dont l'œuvre était l'expression d'un conservatisme* libéral, et qui « chérissaient tout autant le principe de liberté que celui du pouvoir et de l'ordre juridique, l'initiative créatrice que la succession historique ». C'est Ilyine qui représente à ses yeux l'idéologue d'une monarchie éclairée, d'un renouveau religieux et national pour la Russie, lui qui est l'auteur du livre *Sur la résistance au mal par la force** [O soprotivlenii zlu siloû], exemple de lutte active contre le communisme et le pouvoir soviétique. Pour ces mêmes raisons, il faisait grand cas de l'œuvre de Struve (cf. bibl.).

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ÉTUDES : *Berdâev i Rossiâ (Filosofiâ istorii Rossii u N. A. Berdâeva)*, N.Y., 1967 ; *I. A. Il'in i polemika vokrug ego idei o soprotivlenii zlu siloj*, London (Canada), 1975 ; *Monarhiâ i respublika v vospriâtii I. A. Il'ina*, N.Y., 1979 ; *Rossiâ i revolûciâ. Russkaâ religiozno-filosofskaâ i nacional'no-političeskaâ mysl' XX veka. Sb. statej*, N.Y., 1988 ; *Ivan Aleksandrocič Il'in. Žizn', trudy, mirovozzrenie. Sb. statej*, Tenafly, N.Y., 1989 ; *P. B. Struve kak političeskij myslitel'*, London (Canada), 1981.

A. A. Ermitchev / Trad. F. Lesourd

POPULISME – 1) Mouvement qui affecte la société russe pendant le dernier tiers du XIXe siècle et au début du XXe ; 2) Phénomène propre à la culture russe ; 3) Idéologie composée d'un ensemble de théories (économiques, politiques, philosophiques et sociales) qui affirment l'originalité d'un modèle russe de développement de la société. L'idéologie populiste est à l'œuvre aussi bien dans les cercles** de pensée que dans des groupes révolutionnaires constitués tels que « La volonté du peuple » [Narodnaâ Volâ]. Au XXe siècle il s'incarna dans le plus grand parti démocratique de masse qui ait existé en Russie, le parti socialiste-révolutionnaire, ainsi que socialiste populaire, une tendance du parti socialiste, et garda son influence même après Octobre 1917, sous la forme des actions menées par les anarchistes ou des mouvements coopératifs. Le P. s'exprima sur le plan littéraire (G. Ouspenski, et, pour une part, Tolstoï*), aussi bien que dans des sciences comme l'histoire, l'économie, l'ethnographie (Chtchapov*, Vorontsov*…). L'élan moral qui est la marque du P., avec sa théorie de la dette de l'intelligentsia* envers le peuple (Lavrov*), joua un rôle idéologiquement fondamental pour la partie de la société cultivée qui était pénétrée d'idéaux démocratiques. Le P. trouve ses sources chez un grand nombre de penseurs, européens (Comte, Spencer, J. S. Mill, Proudhon, Feuerbach, Hegel, les jeunes hégéliens**,** Kant, etc.) et russes (les décembristes*, Biélinski*, Herzen*, Tchernychevski*, Dobrolioubov**, Pissarev* et bien d'autres). Marx fut pour les populistes des années 70-80 une source d'inspiration idéologique parmi d'autres, comme Lassalle, le positivisme* ou le darwinisme. Marx, quant à lui, fit pendant les dix dernières années de sa vie un usage intensif des thèses populistes lorsqu'il étudia l'économie des sociétés précapitalistes. Chez Plékhanov*, qui passa du P. au marxisme, on trouve pour l'essentiel une critique des faiblesses et des insuffisances théoriques des penseurs populistes. Lénine* n'eut pas toujours le même jugement sur le P. : on trouve chez lui une critique du libéralisme* des populistes dans les années 90, mais ultérieurement il reconnaîtra des mérites révolutionnaires au « vieux populisme », et après Octobre il montrera de l'intérêt pour la théorie de la coopération*. On sent l'influence du P. dans les œuvres de jeunesse de Berdiaev*, ainsi que dans cette littérature très spécifique qui traite de la commune paysanne* [občina], du rôle de l'individu et de la pensée critique dans l'Histoire, ou qui met en regard le mode de développement de la société propre à la Russie et celui qui est propre à l'Occident, etc. On ne peut faire l'économie d'une analyse du P. si l'on veut aborder des questions telles que : Marx en Russie*, les Chercheurs de Dieu***,** la « nouvelle conscience religieuse »*, et même les grands « manifestes » de l'idéalisme russe au début du XXe siècle, les recueils *Problèmes de l'idéalisme* [Problemy idealizma]*, *Les Jalons* [Vehi]*, *De profundis* [Iz glubiny]***.** Quelques-uns des thèmes propres à la représentation populiste de la Russie furent repris par l'Eurasianisme* : les traits originaux du fonctionnement de l'économie, un mode de vie anti-individualiste, fondé sur la commune paysanne et l'*artel***, les spécificités ethnographiques. La doctrine populiste trouve sa première

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

expression dans les travaux de Lavrov (*Lettres sur l'Histoire* [Istoričeskie pis'ma], 1868-1869) et de Mikhaïlovski* (*Qu'est-ce que le progrès ?* [Čto takoe progress ?], 1869). C'est là qu'apparaît, contre Tchernychevski et les penseurs des années soixante dont la vision du monde se plaçait avant tout sous le signe de la science, une référence affirmée à la sociologie, à la philosophie de l'histoire* et à la morale. Lavrov et Mikhaïlovski nient que soit possible une interprétation objective de l'histoire et, se fondant sur la méthode subjective, ils insistent sur la nécessité de mettre en avant, pour évaluer les faits historiques, des critères tels que la morale, les valeurs, la personne. Ainsi, selon eux, on ne saurait interpréter le progrès dans une société en ramenant les processus historiques à un principe commun d'explication du cours des événements comparable à l'action des lois inexorables de la nature. Le progrès est « développement de la personnalité individuelle » et « incarnation de la vérité et de la justice dans les formes propres à la société » (Lavrov). Le progrès, ce n'est pas l'évolution biologique, pour laquelle le critère de perfection le plus pertinent est la complexité d'un organisme et son degré de différenciation. Contre Spencer, Mikhaïlovski définit le progrès non comme l'accroissement de l'hétérogénéité au sein d'une société (qui provient pour l'essentiel de l'accroissement de la division sociale du travail) mais comme la tendance à une plus grande homogénéité sociale. C'est un état d'harmonie de la société dans son ensemble, qui s'exprime dans l'union entre ses éléments constitutifs, qui assure l'intégrité* [celnost'] de l'individu, et l'avènement du bien et de la justice. En histoire, le P. rejette l'objectivisme, sans pour autant s'interdire, dans une certaine mesure, le recours à l'expérience, à l'observation, à l'induction, à la déduction et à d'autres méthodes objectives. Selon Lavrov et Mikhaïlovski l'étude de la société a ceci d'original qu'elle est le fait de savants qui sont eux-mêmes des personnes concrètes, ayant des représentations bien définies du bien et du mal, de ce qui est souhaitable et de ce qui ne l'est pas. Ainsi envisagées, les sciences de la société prennent un caractère axiologique. Il ne reste plus qu'à les purger de tout « mauvais » subjectivisme, de tout arbitraire dans les jugements et les évaluations, et à faire le tri avec la rigueur qui s'impose pour garder tout ce qui est positif et rejeter tout le négatif. Le positif, pour Mikhaïlovski, ce sont les idéaux de justice sociale (de solidarité**), le négatif ce sont les « idoles » et les préjugés engendrés par une mauvaise connaissance de la science moderne. Lavrov et Mikhaïlovski ont toujours défendu, dans le domaine social, la primauté des valeurs sur les faits, de ce qui est moralement souhaitable sur ce qui est, et c'est là l'un de leurs apports originaux : ils ont été parmi les premiers à comprendre qu'une science qui étudie la société doit être fondée sur le primat de la personne. Ce trait du P. est illustré dans ce que dit Lavrov sur les personnalités critiques*, et dans la théorie de Mikhaïlovski, la « lutte pour l'individuation ». La distinction de Mikhaïlovski entre « vérité objective » [istina] et « vérité-justice » [pravda] a laissé une trace particulière dans la philosophie russe : bon nombre d'auteurs russes et occidentaux y ont vu la preuve de l'originalité aussi bien du P. que de la philosophie russe dans son ensemble (par ex. Berdiaev*). Mikhaïlovski, pourtant, ne cherchait pas à administrer une quelconque preuve du caractère singulier de la pensée russe. Il s'efforçait plutôt de trouver la manière la plus imagée pour formuler une conception du monde synthétique, à la fois scientifique et fondée en morale, qui devait avant tout entraîner l'adhésion de tout homme, russe ou non, épris de liberté et de vérité scientifique. Il montrait que non seulement la culture russe, mais la culture d'Europe occidentale et même la culture antique avaient utilisé des concepts

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

qui mettaient bien l'accent sur la proximité existant entre vérité et justice. Du point de vue philosophique, le P. était loin de former un ensemble homogène. Les idées de ses représentants les plus éminents reflètent leurs liens avec différentes traditions de la pensée russe et aussi leur appartenance aux trois courants du P. révolutionnaire russe : le courant propagandiste (Lavrov), le courant anarchiste (Bakounine*), et le courant conspirateur (Tkatchov*). Lavrov et Mikhaïlovski restèrent pour l'essentiel sur des positions positivistes. Bakounine, avant de devenir matérialiste dans la période proprement populiste, anarchiste, de son activité politique (à partir du milieu des années 60), eut un parcours philosophique assez complexe, passant de Hegel à l'hégélianisme de gauche et à Feuerbach. Il est à l'origine de ce qui est sans doute la plus brillante des formulations de l'athéisme en Russie, fondée sur un rejet matérialiste de la religion et de l'Église (ce que l'État a inventé de plus nuisible pour opprimer les hommes) : « Si Dieu existe, l'homme est un esclave. Or l'homme peut et doit être libre. Donc Dieu n'existe pas. ». Ce qui appartient en propre à Bakounine, ce n'est pas la mention de l'opposition entre la science et la religion (on retrouve cela chez la plupart des tenants européens de l'athéisme), mais l'accent mis sur cette opposition : « la vie réelle, immédiate et la religion » ou encore « le mirage divin et le monde effectif ». Selon lui le mensonge de la religion réside principalement dans son effort pour subordonner à la volonté de Dieu le torrent impétueux de la vie, lequel déborde aussi bien des cadres fixés par les législateurs de la science que de ceux qui auraient été établis à l'avance par un être supérieur. Bakounine, qui avait poussé jusqu'à l'anarchisme les sages leçons tirées de la philosophie allemande, ne considérait évidemment pas la métaphysique religieuse comme une duperie délibérée ou comme une branche de la connaissance mensongère dès les origines. Au contraire, il voyait dans la théologie et la métaphysique différents degrés de l'entendement humain, des étapes historiquement incontournables pour arriver à l'« abstraction », étapes qui portaient en elles « inévitablement, la croyance en un Être Supérieur, en un Dieu, en un Rien ». Mais au fur et à mesure que l'homme s'approprie « la réalité vivante » et se pénètre de « la plénitude de l'être », il accède inévitablement à une compréhension non plus surnaturelle mais naturelle, antithéologique du cours des choses, à l'idée de l'interdépendance matérielle et universelle entre les choses. Le matérialisme de Tkatchov est issu du nihilisme* des années 60, il en partage tous les traits principaux : le rejet de la dialectique, de la métaphysique, de la philosophie religieuse. Il est surtout de nature verbale : Tkatchov ne se soucie pas d'élaborer une doctrine philosophique, son unique visée est de critiquer tous les systèmes qui ne relèvent pas du « réalisme » (c'est-à-dire du matérialisme). Dans cette catégorie il range le néokantisme, Schopenhauer, Hartmann, le positivisme de Comte, Spencer, Dühring, Lewis, Lessiévitch* et Mikhaïlovski, la métaphysique de Vl. Soloviov*, de Iourkiévitch*, de Kozlov*. Les idées sociales et philosophiques de Tkatchov s'opposaient fortement à l'approche de Lavrov (les valeurs), ainsi qu'à l'anarchisme de Bakounine. Il était partisan de l'application de la méthode objective aux sciences sociales, et ce n'est pas un hasard s'il fut dès les années 60 l'un des premiers à accorder de la valeur aux travaux de Marx, en particulier à sa *Contribution à la critique de l'économie politique*, lui qui se déclarait tenant du « matérialisme économique »*. Pourtant il restait un populiste à part entière, comme en témoigne la critique sévère à laquelle Marx et Engels soumirent sa tactique révolutionnaire blanquiste et sa manière d'envisager l'État. Le dernier grand théoricien du P. est Kropotkine*, adepte de l'anarcho-communisme.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Naturaliste, historien, sociologue, théoricien de la philosophie morale, Kropotkine était un penseur au savoir encyclopédique. Il avait mis au centre de ses recherches théoriques une étude approfondie, aussi bien historique que sociologique, des communautés, associations, unions, communes paysannes et autres formes de collectifs humains. Kropotkine considérait qu'il lui revenait de fonder en théorie une alternative aux formes que prend habituellement la vie des hommes en société : violence, centralisation autoritaire, concurrence, toutes formes reposant sur l'État. Ces formes de la vie sociale, qui portent le plus grand préjudice à l'« individuation » (c'est-à-dire au libre développement des capacités humaines), devaient être remplacées par des associations décentralisées, autogérées, solidaires – associations dont les prototypes étaient la commune paysanne, les villes libres du Moyen Âge, les guildes, les confréries, les *artels,* les mouvements coopératifs, etc. Kropotkine trouvait une confirmation à ses thèses dans la « loi d'entraide », qui vaut aussi bien pour la nature que pour la vie en société (solidarité sociale). L'esprit de solidarité, selon Kropotkine, est quelque chose d'universel, qui est inscrit en l'homme, tel un instinct social, manifeste dès le monde animal, et qui est plus fort que l'instinct de conservation. Les arguments du P. en faveur de la libre coopération, de la solidarité, sa critique de l'autoritarisme et de la dictature semblent avoir été à l'origine de l'hostilité de Staline à son égard. En 1935 fut interdite la Société des anciens détenus et déportés politiques, et son organe, *Katorga i ssylka*, liquidé. L'*Abrégé d'histoire du Parti communiste (bolchevik)* [Kratkij kurs istorii kommunističeskoj partii (bol'ševik)] donne une image négative du P., qu'il s'agisse du P. révolutionnaire ou du P. libéral, et il ne mentionne aucun de ses principaux représentants. Des auteurs tels que Lavrov, Tkatchov, Bakounine, furent interdits d'édition pendant des années. Comme sujet d'étude, le P. fut pratiquement interdit jusqu'au début des années 60. C'est à l'époque de la *perestroïka* qu'un regain d'intérêt se manifesta, lorsqu'on prit conscience de l'expérience accumulée par le mouvement coopératif en Russie. En Occident les idées populistes ont attiré l'attention des chercheurs spécialistes de la « périphérie du capitalisme », des représentants de la contre-culture jeune, du mouvement de la « nouvelle gauche », de tout le spectre des « alternatifs », de tous les tenants d'idées socialistes hors normes.

ŒUVRES : Bakunin M. A., *Izbr. filos. soč. i pis'ma*, M., 1987 ; du même auteur, *Filosofiâ, sociologiâ, politika*, M., 1989 ; Kropotkin P. A., *Hleb i volâ. Sovremennaâ nauka i anarhiâ*, M., 1990 ; du même auteur : *Ètika*, M., 1991 ; Lavrov P. L., *Filosofiâ i sociologiâ*, in : *Izbr. proizv.* v 2 t., M., 1965 ; *Lavrov – gody èmigracii. Arhivnye materialy* v 2 t., Dordrecht, Boston, 1974 ; Mihajlovski N. K., *Poln. sobr. soč.*, SPb., 1896-1913, I-X ; Tkačev P. N., *Soč.* v 2 t., M., 1975-1976.

ÉTUDES : *K. Marks, F. Engel's i revolûcionnaâ Rossiâ.*, M., 1967 ; Lenin V. I., « Ot kakogo nasledstva my otkazyvaemsâ ? », in : *Poln. sobr. soč.*, II ; Rusanov N.S. (Kudrin N.E.), *Socialisty Zapada i Rossiâ*, 2e éd. SPb. 1909 ; Volk S.S., *Narodnaâ volâ. 1879-1882*, M., L. 1966 ; Bogatov V. V., *Filosofia P. L. Lavrova*, M., 1972 ; Malinin V.A., *Filosofia revolûcionnogo narodničestva*, M., 1972 ; Horos V. G., *Idejnye tečeniâ narodničeskogo tipa v razvivaûčihsâ stranah*, M., 1980 ; Billington J. H., *Mikhailovsky and Russian Populism*, Oxford, 1958 ; *Populism. Its Meanings and National Characteristics*, L., 1969 ; Pomper Ph., *Peter Lavrov and the Russian Revolutionary Movement*, Chicago and L., 1972 ; *Late Marx and the Russian Road. Marx and the « Peripheries » of Capitalism*, L., 1983 ; Scanlan J. P., « Populism as a Philosophical Movement in Nineteenth Century Russia : the Thought of P. L. Lavrov and N. K. Mikhailovsky », in : *Studies in Soviet Thought*, 1984, vol. 27, N° 3.

M. Masline / Trad. J. Prébet

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

POSITIVISME – l'un des courants de la philosophie européenne qui a connu le plus grand retentissement en Russie au XIXe et au XXe s. La pensée russe fut initiée au P. dès les années 30-40 du XIXe s. avec la publication des 6 t. du *Cours de philosophie positive* d'A. Comte (1830-1842). C'est l'encyclopédisme hégélien dont s'était très tôt entichée l'intelligentsia* russe qui a préparé le terrain pour une réception du *Cours* porté par son universalisme à embrasser une foule de problèmes, de la physique et des mathématiques à la sociologie et à la philosophie de l'histoire. L'un des premiers à prendre position sur le P. est Biélinski*, après une période d'engouement pour l'hégélianisme dans les années 30. Dans une lettre du 17. 02. 1847 à Botkine**, il porte le jugement suivant sur Comte : « Cet homme est un phénomène étonnant. On a là une réaction à l'ingérence théologique dans la science, et une réaction pleine d'énergie, d'inquiétude et d'appréhension ». De l'étude des œuvres de Comte, les partisans de Pétrachevski* retirent un intérêt certain pour le P. « Héritiers du bouillonnement intellectuel des années 40, ils tombent directement de la philosophie allemande dans la cohorte de Fourier, dans le cénacle de Comte ». Maïkov, un des fidèles de Pétrachevski, fut l'un des premiers à suivre les cours que Comte donnait à son domicile. Les jugements que lui inspirent la philosophie et la sociologie du P., Maïkov les expose dans *Les sciences humaines en Russie* [Obĉestvennye nauki v Rossii] (1845). C'est ici que le nom de Comte est mentionné pour la première fois dans l'édition russe et qu'il est fait appel à la création d'une « science véritablement une », capable de surmonter « l'incroyance française du XVIIIe s. » et les « divagations spéculatives » allemandes. On y a affaire à une conception nouvelle du savoir qui, à ses yeux, doit conduire à la synthèse complète de l'industrie, de la science, de l'art et de la religion, reconnues comme autant de formes d'« activité publique ». C'est dans la 2e moitié du XIXe s. que l'influence du P. atteint son apogée et que les œuvres de Lewis, Spencer, J. S. Mill, Littré, Buckle, et autres, connaissent une large diffusion. Pour Vl. Soloviov*, l'influence du P. va même jusqu'à prendre les traits d'une « idolâtrie ». Dirigée contre le P., sa thèse de magistère**, « La crise de la philosophie occidentale » [Krizis zapadnoj filosofii]*, est soutenue en 1874 à l'Univ. de SPb., qui était la citadelle du positivisme russe. Dans un appendice spécialement consacré à Comte, Soloviov réfute les prétentions du P. à « valoir comme une *Weltanschauung* à portée universelle », alors qu'il « se réduit à un certain système de sciences empiriques particulières, sans la moindre portée universelle ». Cette soutenance a été un événement marquant, tant sur le plan académique que sur le plan social. Certains partisans du P., tels De Roberty* et Lessiévitch* jouèrent le rôle de contradicteurs non officiels. Kavéline* y alla d'une brochure spécialement dirigée contre la thèse (« Philosophie de l'*a priori*, ou Science positive ? – À propos de la thèse de Vl. Soloviov » [Apriornaâ filosofiâ, ili Položitel'naâ nauka ? – Po povodu dissertacii g. V. Solov'eva] (1875). Suivirent des commentaires approbateurs de la part de Strakhov*, Tolstoï*, A. Souvorine. Par la suite, Soloviov révisa et compléta les jugements qu'il avait initialement portés sur le P. Dans une conférence qui a pour titre : « L'idée d'humanité chez A. Comte » [Ideâ čelovečestva u Avgusta Konta], prononcée le 7. 03. 1898 à l'occasion du 100e anniversaire du philosophe français, il présente une évaluation très favorable de sa « religion positive ». L'intérêt suscité par le positivisme ne se dément pas dans les cénacles philosophiques, profanes aussi bien que religieux. Outre Tchernychevski*, Serno-Soloviovitch**, Antonovitch**, Chelgounov**, Lavrov*, Tkatchov*, les idées du positivisme sont mises à profit par Danilevski*, Grot*, Troïtski* et d'autres encore. On a des jugements critiques chez Iourkiévich*, Gogotski*, Novitski*,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Koudriavtsev-Platonov*, Nikanor* (Brovkovitch). En règle générale, ceux qui enseignent la philosophie dans les acad. de théologie* ne voient pas de différence foncière entre le P. et le matérialisme. Les partisans de ce dernier, quant à eux, critiquent le P. au nom de son empirisme excessif et de son réformisme social (Herzen*, Ogariov**, Tchernychevski, Pissarev*, M. Bakounine*). D'aucuns estiment qu'une fois délesté d'une certaine dose de théologisme et d'affectation spéculative et reconduit à ses principes propres, le P. peut proposer une vision du monde marquée par un réalisme bien tempéré (Tanéiev*, M. Filippov**, I. Métchnikov). Ce qu'il est convenu d'appeler le « second positivisme » a partie liée en Russie à l'activité théoricienne de Lessiévitch, Grot, Obolenski**, De Roberty (comparable en cela aux travaux de Renouvier et de H. Poincaré en France, de Ostwald et de Petzoldt en Allemagne, d'Avenarius en Suisse et de Mach en Autriche). Ce qui caractérise cette phase dans le développement du P., c'est une tendance à faire la synthèse entre ses différentes orientations : physique, physiologique, chimique, juridique, historique, etc. En opposition au « second positivisme », des savants russes, tels que A. Stoletov, N. Oumov**, contestent, aux côtés de Cournot et de Boltzmann, la négation par Ostwald et par ses disciples russes (Chichkine, Batchinski, Choukarev, etc.) de la réalité objective des particules élémentaires. Vers la fin du XIXe s., le P. était devenu l'un des courants dominants de la philosophie universitaire. L'œuvre maîtresse de Comte est alors traduite en russe ; on publie de nombreux théoriciens occidentaux du P. ainsi que ses propagandistes russes (Kovalevski*, Pétrajitski**, Sorokine**, Karéiev*, etc.). Les idées du P. sont largement développées dans l'œuvre abondante de Lessiévitch. Voyant dans le P. « le niveau supérieur atteint par la conception philosophique du monde », Lessiévitch postule l'identité de la science et de la philosophie, ce qui le conduit à employer le terme de « philosophie scientifique ». C'est ce que note Zenkovski* : « la philosophie finit au fond chez lui par se confondre avec une vision du monde dominée par la science ». Pour Lessiévitch, une telle philosophie a pour objet « la réalité au sens le plus strict de ce terme, i. e. cette part de l'Univers ou du Cosmos qui, dans le temps et dans l'espace, s'offre, à un degré quelconque, à notre observation et à notre expérience ». Fortement influencé par Lavrov* et Mikhaïlovski*, Lessiévitch raffine la problématique liée à la méthode subjective en sociologie (cf. Pensée sociologique*). À noter également que, sur le plan doctrinal, il est très proche de Vyroubov* qui, en 1867, fut co-fondateur avec Littré, à P., de la revue *La philosophie positive*. L'interprétation « résolument réaliste » que donna Lessiévitch du P. s'orienta graduellement, à partir de la fin des années 70, vers une « conception subjectiviste ». Après sa mort, parut *L'empiriocriticisme, seul point de vue proprement scientifique* [Empiriokriticism kak edinstvenno-naučnaâ točka zreniâ] (1909). Dans *Matérialisme et empiriocriticisme**, Lénine* voit en lui « le premier et le plus éminent empiriocriticiste russe ». Les prises de position à la fois positivistes et populistes étaient aussi celles d'Obolenski à qui on doit *Personne et progrès* [Ličnost' i progress] (1880), *Le libre arbitre* [Svoboda voli] (1883), *Exposé et critique des idées du néomarxisme* [Izloženie i kritika idej neomarksizma] (1899), etc. Attiré par le « premier positivisme », leur auteur évolua ensuite vers un système philosophique original qui s'appuie sur une critique des vues de Comte influencée par Spencer, Petzoldt, Mach et Avenarius. Dans l'article « Les principales erreurs du matérialisme et du positivisme contemporains » [Osnovnye ošibki sovremennogo materializma i pozitivizma], Obolenski formule les thèses de ce qu'il est convenu d'appeler une « panphilosophie » (philosophie totale) – synthèse de la philosophie critique, scientifique et spéculative,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

fondée sur la conjonction de l'« expérience pure » et des vicissitudes qui affectent la nature et la vie de la société et qui peuvent être connues avec certitude. Outre Lessiévitch et Obolenski, l'idée d'« expérience pure », issue d'Avenarius, se trouve également développée par le physicien Chichkine qui a orienté la physique et la mécanique vers le vitalisme et l'« idéalisme physiologique ». L'une des formes de P. sociologique à avoir exercé la plus grande influence et connu la plus large diffusion en Russie a été l'école psychologique (Pétrajitski, Karéiev, Khvostov**, Sorokine, etc.). Ainsi Khvostov a-t-il défendu l'idée selon laquelle « le rôle majeur dans le processus historique revient à l'élément psychologique, tant en ce qui concerne les personnes qu'en ce qui concerne leur interaction » (*Théorie du processus historique* [Teoriâ istoričeskogo processa], p. 26). Sorokine soutient que la théorie sociologique prend obligatoirement appui sur « le point de vue psychologique » (*Les principaux problèmes de la sociologie de P. L. Lavrov* [Osnovnye problemy sociologii P. L. Lavrova], p. 287). C'est à l'école psychologique également que se rattachent des psychiatres et des criminalistes (Drill, A. Likhatchev, Tarnavski, Tchijk, Tokarski, Bajenov, etc.). Son développement a été en grande partie favorisé par l'idée de « psychologie des peuples » (Lazarus, Wundt, Steinthal), fondée, quant à elle, sur les thèses de Humboldt et de Herbart, ainsi que sur les conceptions de Taine, Ribot, Simmel, Tarde, Lombroso, etc. Sans oublier le rôle joué par les travaux de Lilienfeld, Mikhaïlovski, Kablits**, Kovalevski, Grot, ce dernier étant par ailleurs président de la Société de Psychologie de M.* et membre actif de la revue *Voprosy filosofii i psikhologii**. Il importe, selon Grot, de reconstruire l'ensemble de la science sociologique en la fondant sur la psychologie. La philosophie doit, à ses yeux, « s'efforcer de concilier pensée et sentiment, science et religion ». Kovalevski s'efforça d'élaborer une méthode historico-comparative et une « théorie génétique » dans le domaine des sciences sociales en s'appuyant pour l'essentiel sur les premiers positivistes, ce qui ne l'empêche pas de se tourner vers le marxisme et le darwinisme. Ses recherches portant sur l'histoire de la famille et du mariage, sur la culture des sociétés primitives, sur la statistique sociale, etc., eurent un grand retentissement en Russie comme à l'étranger. Ce qui a rapproché Kovalevski de l'école psychologique, c'est d'avoir souligné le rôle immense joué par le facteur psychique, par le potentiel créateur de l'individu, dans l'instauration de l'État, du droit, de la religion, de l'art. Les idées de Kovalevski connurent en Russie une large diffusion : en témoigne leur usage dans le domaine de la « philosophie de la technique » qui devint une branche spécialisée du savoir grâce aux travaux d'Engelmeyer*. À l'époque soviétique, le P. devient pratiquement l'unique variété de philosophie non marxiste à avoir été plus ou moins librement diffusée dans des livres, des revues, des traductions de textes étrangers. Elle le dut dès le départ à l'engouement qu'éprouvent pour le P. quelques-uns des théoriciens du bolchevisme (Lounatcharski*, Bogdanov*, et.). Les débats philosophiques des années 20 et du début des années 30 furent eux aussi fortement marqués par l'esprit du P. (Cf. « Dialecticiens » et « mécanicistes » [« Dialektiki » i « mehanisty »]*).

ÉTUDES : Grot N. Â., *O napravlenii i zadačah moej filosofii*, M., 1886 ; Obolenskij L. E., « Osnovnye ošibki sovremennogo materializma i pozitivizma », in : *Russkoe bogatstvo*, 1890, N° 1-3 ; O. Kont, *Kurs položitel'noj filosofii*, I-II, 1899-1900 ; Kovalevskij M. M., *Sociologiâ*, SPb., 1910, II ; Hvostov V. M., *Teoriâ istoričeskogo processa*, M., 1914 ; Lesevič V. V., *Poln. sobr. soč.*, M., 1915, I ; Sorokin P. A., « Osnovnye problemy sociologii P. L. Lavrova », in : *P. L. Lavrov*, Pg., 1922 ; Belinskij V. G., *Poln. sobr. soč.*, M. 1956, XII ; Asmus V. F., « Ogûst Kont », in : *Vestnik AN SSSR*, 1957, N° 9 ; Safronov B. G., *Kovalevskij kak sociolog*, M., 1978 ; Alekseev V. A., Maslin M. A., *Russkaâ social'naâ filosofiâ konca XIX-načala XX veka : psikhologičeskaâ*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

škola, M., 1992 ; Gercen A. I., *Poln. sobr. soč.* v 30 t., X ; Škurinov P. S., *Pozitivizm v Rossii XIX v.*, M., 1980 ; Troškina V. P., *Sociologičeskaâ koncepciâ O. Konta*, M., 1984 ; Zenkovsky B., *Histoire…*, III, Chap. IX.

P. S. Chkourinov, N. G. Samsonova / Trad. P. Caussat

POST-SOVIÉTIQUE (période) – après la fin de l'URSS (1991), le processus de révision de valeurs a connu une accélération dramatique, il a été procédé à une analyse plus approfondie de l'essence du marxisme, et une attitude nouvelle à son égard, à l'égard de la philosophie marxiste, s'est bien entendu fait sentir. Les recherches philosophiques, comme les autres domaines de la culture, témoignent alors d'un effort soutenu pour trouver les éléments d'une nouvelle vision du monde, pour donner un sens intellectuel, moral et social aux réformes en cours dans un contexte de changements civilisationnels qui affectent l'ensemble du monde. L'opinion la plus courante dans le pays était qu'il fallait désormais éviter la mainmise totale, soutenue par le pouvoir en place, d'une doctrine en particulier. En même temps, la problématique philosophique de cette période reste déterminée, dans une certaine mesure, par des approches qui s'étaient fait jour dans la période précédente et étaient déjà en rupture avec les tendances dogmatiques du marxisme officiel. Le potentiel euristique de cette dernière se combine avec des manières variées de comprendre et de réévaluer l'acquis de la philosophie russe et des penseurs se trouvant à l'étranger. Ce qui a joué un rôle majeur dans l'élargissement des relations scientifiques entre les philosophes de Russie et leurs collègues étrangers, c'est le Congrès mondial de philosophie qui s'est tenu à M. en 1993. L'édition de travaux concernant l'histoire de la philosophie russe, particulièrement celle de la fin du XIXe s. et du début du XXe, la définition de son rôle et de sa place dans l'histoire de la philosophie mondiale, de son influence sur le développement de la culture, tout cela est maintenant au centre de l'attention. Les œuvres de philosophes de premier plan, victimes des répressions staliniennes, émigrés ou exilés, ont été publiées pour la première fois en Russie. À la différence des recherches précédentes qui tendaient toujours à mettre l'accent sur l'originalité de la philosophie russe, les nouvelles approches se donnent des objectifs plus larges, visant à inclure ses idées dans l'ensemble de la culture philosophique contemporaine. Témoins de ces nouvelles tendances, les dictionnaires intitulés *La philosophie russe* [Russkaâ filosofiâ], M., 1995 ; *La philosophie russe. Petit dictionnaire encyclopédique* [Russkaâ filosofiâ. Malyj ènciklopedičeskij slovar'], M., 1995 ; l'ouvrage collectif *Histoire de la philosophie russe* [Istoriâ russkoj filosofii], M., 2001, publié sous la direction de M. Masline et d'une équipe de collaborateurs. Dans un contexte où les différentes cultures doivent être en interaction, la recherche de nouvelles voies pour le développement des civilisations, les analyses portant sur le dialogue des cultures philosophiques, sur la complémentarité est-ouest, acquièrent une importance particulière. C'est dans cette perspective qu'a été écrit un ouvrage collectif intitulé *Histoire de la philosophie. Occident-Russie-Orient* [Istoriâ filosofii. Zapad-Rossiâ-Vostok], en 4 vol. (M., 1995-1999). Des analyses comparatives y sont faites des philosophies occidentales et orientales contemporaines. Ces études comparatives mettent en avant les types de pensée, les types de rationalités ou d'irrationalités, montrent les analogies, les parallèles, le dialogue (M. Korneev, V. Chokhine, et al.). La méthode comparatiste est mise en œuvre dans la *Nouvelle encyclopédie philosophique* [Novaâ filosofskaâ ènciklopediâ] en 4 vol. (M., 2000-2001), dont la publication a été un événement majeur dans la philosophie russe de l'époque post-soviétique. Le problème du dialogue en philosophie a pris une actua-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

lité toute spéciale dans l'étude des interactions qui ne sont pas des rapports de forces, dans les systèmes complexes capables d'auto-organisation. Contrairement à l'ancienne tradition marxiste – qui insistait sur le rôle du conflit, de la lutte, et considérait négativement tout essai de conciliation –, les recherches actuelles d'une stabilité socio-politique s'accompagnent de tentatives pour donner une base solide à la levée des oppositions, à l'idée de concorde et de développement non violent. En d'autres termes, la mise en exergue des transformations révolutionnaires s'efface pour laisser place aux valeurs de non violence et de tolérance à l'égard d'une pensée autre. Les dangers globaux qui pèsent sur l'humanité depuis la seconde moitié du XXe s. ont exacerbé le problème de sa survie, problème qui exige de renoncer à la force pour résoudre les oppositions et les conflits. Ce qui se fait de plus en plus sentir, c'est le besoin d'élaborer une vision du monde orientée différemment, un nouveau rapport à la nature, à la société, aux individus – pour remplacer les anciennes valeurs, produit de la civilisation technogène. Ainsi s'explique l'intérêt croissant pour l'éthique de la non violence, ce dont témoignent des ouvrages collectifs tels que *L'éthique de la non violence* [Ètika nenasiliâ] (1991), *La libération de l'esprit* [Osvobožděnie duha] (1991), etc. Les travaux de Goussiéïnov**, en particulier, sont féconds dans ce domaine. Ce genre de recherche est stimulé non seulement par l'évolution sociale et éthique du monde contemporain, mais par la logique de la connaissance dans les sciences de la nature – dans la physique des particules élémentaires, dans son rapport à la cosmologie, dans la thermodynamique des systèmes instables, etc. En résultat, c'est une nouvelle conception de l'Univers qui prend forme, en tant que système doué d'un développement autonome, dans lequel l'homme ne s'oppose pas simplement à l'objet qu'il veut connaître, mais s'intègre, par son activité, à ce système. En même temps on voit bien que l'action de l'homme sur ce dernier, toujours plus intense sur le plan énergétique ou en général d'une violence faite à la nature, peut avoir des conséquences désastreuses. La synergétique étudie des lois générales qui président à l'auto-organisation ou à la réorganisation, à l'apparition de structures stables dans les systèmes complexes. Cette science a considérablement modifié les idées anciennes concernant les relations de l'harmonie et du chaos. On a compris que le chaos n'était pas l'antithèse absolue de l'harmonie, mais une situation transitoire d'un ordre de niveau donné vers un autre type, supérieur, d'harmonie. Aussi, ce qui est décisif pour les destinées de l'être, ce n'est pas la désagrégation et le chaos, mais le processus qui tend à une complexification de l'ordre et de la notion d'organisation. L'attention a été attirée sur les idées de la synergétique, théorie des structures non standard à développement rapide dans les systèmes non linéaires ouverts. Les résultats des calculs en analyse mathématique et des processus de modélisation mathématique dans les milieux non linéaires ouverts ont été étudiés sur le plan de la méthodologie philosophique, une analyse comparative a été faite de la compréhension synergétique du monde et du mode oriental de pensée et d'action (bouddhisme, daocisme, yoga). Apparue au sein de la thermodynamique des systèmes ouverts instables, la synergétique prétend maintenant au statut de paradigme scientifique à valeur générale, interdisciplinaire, possédant de grandes possibilités euristiques dans le domaine de la connaissance philosophique générale. En logique, la collaboration féconde entre mathématiciens et philosophes, qui existait déjà pendant la période soviétique, a continué après la fin de l'URSS. Les recherches logiques, appelées logique philosophique (dont l'un des *leaders* est V. A. Smirnov**) ont continué sur leur lancée. C'est dans ce domaine précis

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

que les logiciens ont travaillé durant la dernière décennie, indépendamment du fait qu'ils s'occupent de logique appliquée à l'informatique ou qu'ils analysent les problèmes de la création et de l'intelligence artificielle, qu'ils travaillent dans le domaine de l'analyse logique du langage de la science ou qu'ils résolvent des problèmes de méthodologie. Pour la première fois, la philosophie de la religion s'est constituée en domaine spécifique de recherches (Mitrokhine**, V. Garadja, Iou. Kimeliev, et al.). Dans les conditions d'instabilité politique et de pluralisme idéologique qu'a connues le pays, l'intérêt pour les problèmes politiques en général et pour ses aspects philosophiques, correspondant à une *Weltanschauung*, s'est trouvé renforcé. Il a été publié une quantité de travaux en philosophie politique et en philosophie de la politique ainsi qu'en politologie (entre autres Panarine*). Les problèmes du pouvoir, de la démocratie, de l'autoritarisme, de la bureaucratie, les destinées des théories libérales, conservatrices et socio-démocrates dans le monde contemporain ont été réexaminés. La place de la Russie dans l'évolution actuelle des cultures est âprement discutée. Si certains affirment qu'il s'agit d'une civilisation eurasienne (cf. Eurasianisme*) originale dont l'apport à la culture de l'humanité est considérable, d'autres au contraire partagent le point de vue qui en fait une civilisation inférieure qui doit impérativement être intégrée à la civilisation mondiale (celle de l'Europe essentiellement). Les questions actuelles de modernisation socioculturelle de la Russie post-soviétique, la mise en évidence de sa spécificité, au carrefour des cultures occidentales et orientales, la recherche de *scenarii* alternatifs pour la Russie future (A. Kara-Mourza, Panarine, V. Fédotov), tout cela bénéficie actuellement d'un large écho. La question de savoir où va l'humanité, où va la Russie, occupe les esprits. Les recherches de Zinoviev* sont maintenant très connues. Dans une série de livres écrits sur le mode du « roman sociologique », l'examen du régime politique et de la situation morale en URSS et dans les pays occidentaux lui a donné l'occasion d'exposer sous une forme satirique comment il comprenait l'essence du communisme et du mode de vie occidental, et de présenter deux types humains, « communoïdes » et « occidentoïdes ». D'une façon générale, les approches vieillies en méthodologie et en théorie sont rejetées ; ce qui est recherché, ce sont les idées susceptibles de renouveler la vision du monde. Une place importante dans ces recherches est occupée par l'analyse des systèmes à développement autonome, pourvus de caractéristiques « synergétiques », l'éthique de la non violence, le dialogue des cultures mondiales. Ce qui prend une valeur particulière, ce sont les idées, dans l'histoire de la philosophie russe, qui sont en consonance avec les recherches actuelles, aussi bien en Russie qu'à l'étranger, particulièrement dans l'Orient traditionnel. On pense d'abord au cosmisme* russe, qui fait écho aux préoccupations actuelles sur la communauté de développement entre l'homme et la nature, sur le phénomène de la vie sur la terre comme résultat de l'évolution cosmique. Les philosophes russes avaient mis en garde contre un rapport purement technologique, prédateur, à la nature. Examinant comment réunir plusieurs approches différentes du cosmisme, l'idée de survie et de développement durable, certains savants interprètent le premier comme une vision du monde fondamentale, dont les sources sont à chercher non seulement dans les traditions russes, mais dans celles de toute la culture mondiale. L'autre ensemble de problèmes qui montre une consonance de la tradition philosophique russe avec des tentatives pour renouveler la vision du monde, est lié à une révision du rationalisme classique tel que le comprenait l'Europe moderne au XIXe s., à la recherche de nouveaux types de rationalité et de savoir extra-scientifique – en art, en mo-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

rale, en religion, dans la conscience de masse. Dès le milieu du XIXe s. Herzen* et les slavophiles*, puis Dostoïevski*, Danilevski*, C. Léontiev*, Berdiaev* et autres encore avaient porté un regard critique sur les principes du rationalisme européen moderne et sur les vices de la civilisation capitaliste qui lui sont liés – individualisme, consumérisme, etc. Ainsi les penseurs russes, de fait, ont développé une philosophie de type alternatif, préfigurant les fondements de la vision du monde proposée par les mouvements alternatifs contemporains (les « nouveaux mouvements sociaux ») en Occident et en Russie, mouvements qui s'élèvent contre les conséquences négatives du rationalisme technocratique. De la même façon, le refus, souvent formulé par les philosophes russes, des théories opérant une séparation radicale entre sujet et objet de la connaissance, l'élaboration d'un « savoir vivant », intégral, fondé sur l'unité de la théorie et de l'action pratique, ont préfiguré les orientations analogues de différents courants de la « philosophie de la vie », apparus plus tard en Europe occidentale. Tout cela incite ceux qui s'intéressent à la compréhension du monde dans sa globalité à partir du fait qu'il n'y a pas de type universel, unique, de rationalité, et à admettre que la recherche d'un type nouveau de rationalité suppose un certain criticisme (conservant cependant tout ce qui est positif) à l'égard de la tradition hégéliano-marxiste. La contradiction entre spiritualité et rationalité n'a que faire de l'ancienne mise en opposition abstraite, elle a besoin d'une interprétation du spirituel qui le fasse comprendre comme une réalité se manifestant dans l'unité vivante de la conscience subjective et d'un principe objectif. Sous ce rapport, les tentatives pour « jeter des ponts » entre le rationalisme européen et la spiritualité orientale rendent un son très actuel. La richesse d'idées que renferme la philosophie russe, appliquée aux recherches d'aujourd'hui, permet de mieux comprendre la place historique effective de la culture russe dans le monde contemporain. De la même façon, une certaine souplesse dans la manière d'aborder les problèmes, une pensée de type culturologique ou civilisationnel, le développement du dialogue et de l'interaction entre traditions intellectuelles d'Orient et d'Occident favorisent le renouvellement du système des valeurs, dans la perspective de voir l'humanité entrer dans une ère post-industrielle. (Cf. également : Ontologie*, Éthique (pensée)*, Esthétique (pensée)*, Philosophie des sciences*, Logique (pensée)*)

ÉTUDES : Stëpin V. S., « Rossijskaâ filosofiâ segodnâ : problemy nastoâčego i ocenki prošlogo », in : *Voprosy filosofii*, 1997, N° 5 ; *Filosofiâ ne končaetsâ… Iz istorii otečestvennoj filosofii. XX vek*, M., 1998 (2 vol.) ; Lektorskij V. A., Stëpin V. S., « Institutu filosofii 70 let », in : *Voprosy filosofii*, 1999, N° 10 ; *Istoriâ russkoj filosofii*, M., 2001 ; Myslivčenko A. G., « Filosofiâ v sovetskoj i postsovetskoj Rossii », in : *Filosofiâ*, M., 2005 ; *Filosofiâ. Nauka. Kul'tura. « Voprosam filosofii » 60 let*, M., 2008.

A. G. Myslivtchenko / Trad. F. Lesourd

POTEBNIA Alexandre (1835, Gavrilovka, gouv. de Poltava-1891, Kharkov) – philosophe, spécialiste de la culture, linguiste. En 1851, P. entre à la faculté de droit de l'Univ. de Kharkov, puis se réoriente vers la faculté de lettres et histoire, dont il sort en 1856. Il passe son magistère** de philologie slave et obtient un poste à l'univ. En 1862, il est envoyé en stage à l'étranger. Il étudie à Berlin et prend des leçons de sanscrit auprès de A. Weber. Durant ses voyages dans les pays slaves, il apprend le tchèque, le slovène et le serbo-croate. Avant de soutenir sa thèse de doctorat (« Notes sur la grammaire russe » [Iz zapisok po russkoj grammatike]), P. fut *privat-docent***, puis professeur extraordinaire et professeur ordinaire à la chaire de langue et littérature russes de l'Univ. de Kharkov. Les idées politiques de P. ont été influencées par le destin tragi-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

que de son frère, André, activiste du mouvement révolutionnaire « Terre et liberté » [Zemlâ i volâ], tué lors de l'insurrection polonaise de 1863. Les sympathies démocratiques de P., qu'il ne cherchait pas à dissimuler, lui ont valu la méfiance des autorités. Ses travaux scientifiques portent essentiellement sur les rapports entre la langue et la pensée. Pour P., « la langue sert non pas à exprimer une pensée déjà prête, mais à la créer », en d'autres termes, la pensée ne peut se réaliser que dans l'élément de la langue. Par sa structure, le mot représente l'unité du son articulé, de la forme interne du mot et de la signification abstraite. La forme interne du mot est liée à sa signification étymologique la plus proche et, comme représentation, sert de canal entre l'image sensible et la signification abstraite. Le mot, avec sa forme interne, est le moyen pour « passer de l'image de l'objet au concept ». Les idées de P. sont à la base de nombreux domaines contemporains des sciences humaines. Il est à l'origine de la grammaire historique, de la dialectologie historique, de la sémiotique, de la sociolinguistique, de l'ethnopsychologie. La démarche philosophico-linguistique lui a permis de voir dans le mythe, dans le folklore et la littérature différents systèmes de signes symboliques, dérivés par rapport à la langue. Ainsi, le mythe, selon P., n'existe pas en dehors de la langue. La forme interne du mot joue un rôle décisif dans l'apparition des mythes : elle sert d'intermédiaire entre l'explication telle qu'elle est donnée dans le mythe et le phénomène que celui-ci explique. Le mythe est un acte d'« explication de l'inconnu (x) par un ensemble de signes préalablement donnés, unis et amenés à la conscience par le mot ou l'image (a). » Les catégories de « peuple » et d'« esprit national » (*narodnost**) ont une grande importance dans les conceptions philosophiques de P. Partant des idées de Humboldt, P. considère le peuple comme le créateur de la langue. Il souligne également que c'est la langue qui, une fois apparue, conditionne le développement ultérieur de la culture d'un peuple donné. Selon P., le génie d'un peuple ne se manifeste dans toute sa plénitude et son éclat que dans ses traditions et son folklore. C'est là que naissent les valeurs qui nourrissent ensuite l'art professionnel et la création. P. fut lui-même un infatigable collectionneur de folklore russe et ukrainien, attaché à prouver l'unité des thèmes fondamentaux de la mythologie et du folklore de ces deux peuples slaves. La problématique « langue – nation », qu'il a formulée, a été développée dans les travaux de D. Ovsianiko-Koulikovski, N. Troubetskoï*, Chpet*. Les travaux de P. dans le domaine de la symbolique de la langue et de la création artistique ont attiré l'attention des théoriciens du symbolisme*, et les écrits de Viatcheslav Ivanov*, Biély*, Brioussov**, et d'autres symbolistes font bien souvent écho aux idées de P.

Œuvres : *Iz zapisok po teorii slovesnosti* (Poèziâ i proza. Tropy i figury. Myšlenie poètičeskoe i mifičeskoe), H-kov, 1905 ; *O nekotoryh simvolah v slavânskoj narodnoj poèzii*, 2e éd., H-kov, 1914 ; *Iz lekcij po istorii slovesnosti*, 3e éd., H-kov, 1930 ; *Iz zapisok po russkoj grammatike*, 3e éd., M., 1958, I-II ; *Iz zapisok po russkoj grammatike*, 2e éd., M., 1968, III ; *Èstetika i poètika*, M., 1976 ; *Slovo i mif*, M., 1989.

Études : Belyj A., « Mysl' i âzyk (filosofiâ âzyka A. A. Potebni) », in : *Logos*, 1910, II ; du même auteur : « Magiâ slov », in : Belyj A., *Simvolizm kak miroponimanie*, M., 1994, p. 131-142 ; Bulahovskij L. A., *A. A. Potebnâ*, Kiev, 1952 ; Presnâkov O. P., *Poètika poznaniâ i tvorčestva. Teoriâ slovesnosti A. Potebni*, M., 1980.

A. V. Ivanov / Trad. St. Viellard

POUCHKINE Alexandre (1799, M.-1837, SPb.) – poète, prosateur, historien, créateur de la langue littéraire russe moderne qui a servi de fondement au développement d'une culture nationale originale, déjà matérialisée pour l'essentiel dans les œuvres de cet

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

écrivain. La tradition pouchkinienne est d'une extrême importance pour la pensée philosophique russe des XIXe-XXe s., dont les grands thèmes ne font souvent que développer sa conception de l'homme, de la liberté, de l'acte créateur, sa philosophie de l'histoire et de la culture russes. Au Lycée de Tsarskoïe Selo, P. a suivi les cours de Kounitsyne** et de Galitch**, il a étudié la logique, l'esthétique, la philosophie morale, c'est là qu'il s'est imprégné de l'esprit des Lumières*. Par la suite, il réexaminera leur influence, qui était allée jusqu'à certaines sympathies républicaines et des attitudes de libre-penseur. Le romantisme de ses débuts (« Rouslan et Lioudmila », « Les tsiganes »… ; cf. *Histoire de la littérature russe*, *Le XIXe s.*, I, P., 1996) laissa place à une tendance réaliste, qui s'exprima dans de grandes fresque de la réalité et de l'histoire russes (*Eugène Onéguine*, *Boris Godounov*). Vycheslavtsev*, dans son livre *L'éternel dans la philosophie russe* [Večnoe v russkoj filosofii] (1955) accorde une grand place à P. penseur, en qui il voit avant tout le chantre de la liberté, dont il a su exprimer tous les degrés, depuis la plus élémentaire, naturelle, la liberté au sens civique et juridique jusqu'à la liberté supérieure, spirituelle, « la liberté de la parole prophétique qui ne craint aucun pouvoir, ni celui du tsar, ni celui de l'Église ». Pourtant, la liberté de P. n'était réductible ni aux proclamations révolutionnaires de Radichtchev*, ni au radicalisme politique des décembristes*. Si l'homme doit être libre, c'est « dans les limites de la loi, et le strict respect des conditions qui lui sont imposées par la société ». La condamnation de la tyrannie, la défense d'une transformation de l'ordre existant dans le sens du progrès, P. l'entendait « sans commotions politiques porteuses de violences, qui sont redoutables pour l'humanité ». Dans son *Voyage de Moscou à Pétersbourg* (1833-1835), le narrateur voyage dans le sens contraire de Radichtchev, son style de pensée est différent. À l'arrière-plan de sa formation, on distingue des apports très divers, depuis les anciennes chroniques, les bylines et les contes jusqu'à Lomonossov*, Joukovski* et Karamzine*, depuis Shakespeare et Molière jusqu'à Voltaire, Goethe et Byron. En histoire, ses connaissances encyclopédiques auraient fait honneur, selon Klioutchevski* à n'importe quel spécialiste. Sans elles, il n'aurait pu écrire ni l'*Histoire de Pougatchov*, ni *Le Nègre de Pierre le Grand*, ni *La Fille du Capitaine*, ni *Poltava*. Ce qui est caractéristique de P., c'est une compréhension globale et objective de l'histoire russe. Pour lui, les faits historiques sont des faits accomplis, et s'indigner, condamner, n'est pas plus justifié que de s'extasier. Jusqu'à un certain point, P. ne nie pas le rôle du facteur providentiel dans les affaires humaines. Pourtant, « la providence n'est pas de l'algèbre », en histoire la formule « il ne pouvait en être autrement » n'est pas de mise. L'historien n'a rien d'un prophète, mais il doit être capable d'intuitions, car le hasard introduit un élément d'imprévisible dans le cours des événements historiques (« Notes pour un troisième article sur *l'Histoire du peuple russe* de N. A. Polévoï » [Nabroski tret'ej stat' ob *Istorii russkogo naroda* N. A. Polevogo], 1830-1831). P. estimait que pour expliquer l'histoire russe, il fallait trouver « une autre formule » que pour l'Occident chrétien. Et bien qu'ici il se rapproche de Tchaadaïev*, leurs conclusions sont tout à fait différentes. Après avoir reçu un tiré à part de sa *Lettre philosophique*, P. lui écrivit une lettre qui contient une analyse plus fine de la philosophie de l'histoire* appliquée à la Russie, et qui ouvre plus de perspectives que celle de Tchaadaev. Comme Gerschenson* l'a bien montré, les quelques lignes qu'elle contient suffiraient, à elles seules, à « le signaler comme l'homme le plus remarquable de la Russie d'alors » (*Le Moscou de Griboïedov. P. Ja. Tchaadaev. Esquisses du passé* [Griboedovskaâ Moskva. P. Â Čaadaev. Očerki prošlogo], M., 1989, p. 190). Si la première des *Lettres philosophiques* contenait des arguments permettant de distinguer

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

radicalement l'histoire russe de celle de l'Occident, qui seront ensuite repris par les occidentalistes*, P., lui, affirme qu'avec toute l'originalité de son histoire, la Russie offre cependant l'exemple d'une nation qui a servi des intérêts non étroitement particuliers, mais européens au sens large, particulièrement « à l'époque où l'humanité avait surtout besoin d'unité », (celles de l'invasion tatare, des guerres napoléoniennes, etc.). Même les ruptures tragiques qui ont, comme on aurait pu le croire, placé la Russie en marge de l'Europe (le Joug mongol justement, aux XIIIe-XIVe s.), P. leur donnait un sens hautement chrétien : « Les barbares n'ont pas osé poursuivre leur route en laissant sur leurs arrières la Russie réduite en esclavage, ils se sont retirés vers leurs steppes de l'Orient. La Russie mise en pièces, agonisante, a ainsi sauvé la civilisation européenne en formation » (« Sur la nullité de la littérature russe » [O ničtožestve literatury russkoj], 1834). Dans une note intitulée « Sur l'éducation du peuple » [O narodnom vospitanii] adressée à l'empereur, P. annonce l'idée qui sera développée par Gogol* beaucoup plus tard sur la nécessité de créer une nouvelle discipline, les études russes, la « russologie ». Il proposait la création de chaires d'histoire russe, de statistiques et de législation spécialement consacrées à la Russie, dont le but aurait été une large étude de ce pays, la « formation de jeunes esprits décidés à servir leur patrie de toutes leurs forces et de tout leur cœur ». P. affirmait l'originalité de la culture russe, particulièrement la richesse de sa langue, mais, contrairement à Chichkov**, l'idée de former des slavonismes en philosophie, de chercher des équivalents russes aux concepts métaphysiques gréco-latins, lui semblait offrir peu de perspectives. Puisqu'en Russie « la langue de la métaphysique est totalement inexistante », dans les domaines de la science, de la politique et de la philosophie, il n'était pas du tout honteux d'utiliser des termes d'origine étrangère. P. voyait sans aucune complaisance les plaies et les tares de la Russie, de quelque côté qu'elles vinssent, y compris de la famille Romanov : cette « ignorance asiate » qui avait élu domicile à la cour (avant Pierre le Grand), « la brutalité du despotisme », « l'inconsistance de la législation », « des pitreries révoltantes dans ses relations avec les philosophes » (à propos de Catherine II*). Et pourtant il ne pouvait tolérer les « attaques insensées et injustes » contre la Russie. D'après lui, sans les approuver, on pouvait au moins comprendre les idées préconçues de certains européens qui ne veulent « aimer ni les russes, ni la Russie, ni son histoire, ni sa gloire » : en général, le rapport de l'Europe à la Russie témoignait « tout autant d'ignorance que d'ingratitude ». Mais il était impossible de pardonner aux « calomniateurs de la Russie », surtout à cette catégorie de gens qui en réponse aux « bonnes grâces que leur témoigne la Russie » étaient capables de « calomnier le caractère russe, couvrir de fange les pages les plus sacrées de nos chroniques, vilipender nos meilleurs concitoyens, et, non contents de salir les contemporains, cracher sur les tombes de nos aïeux » (« Essai de réponse à certaines accusations non littéraires » [Opyt otraženiâ nekotoryh neliteraturnyh obvinenij], 1830). Ces dernières attaques, contre les « aïeux », P. les ressentait comme un affront porté au peuple même, à la dignité morale de la nation, qui est à la base du patriotisme. P. a inspiré toutes les générations de penseurs qui ont écrit sur le thème de la spécificité nationale, dès les années 1830. Biélinski* est aux sources d'une tradition qui le présente comme l'expression la plus éclatante du caractère russe, de ses aspirations à la fois nationales et universelles (*Rêveries littéraires* [Literaturnye mečtaniâ], 1834). Cette tradition fut continuée par A. Grigoriev*, à qui appartient l'expression célèbre, « Pouchkine, c'est notre tout » [naše vsë] (non seulement un génie artistique, mais l'expression de « tout ce qui a notre sympathie, sur le plan social et moral »). Dostoïevski*, dans son célèbre discours à l'occasion

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

de l'inauguration du monument à P. (1880), a lancé l'idée de la « réceptivité universelle » [vsemirnaâ otzyvčivost'] de la culture russe. Il visait à surmonter l'opposition idéologique des slavophiles* et des occidentalistes*, et donnait le coup d'envoi à un nouveau thème, celui de « l'idée russe »*, qui sera ensuite abondamment développé, de Vl. Soloviov* à Berdiaev*, et qui reprendra cette idée de l'universalité incarnée par l'œuvre de P. Sur ce point, C. Léontiev* est un peu à part : pour lui, en donnant valeur d'absolu à l'universalité de P., Dostoïevski faisait trop peu de cas de l'originalité de la culture russe. Dans les années 60 du XIXe s., P. était au centre de la polémique entre les nihilistes* et les tenants de l'enracinement*. Pissarev* proclamait P. « porte-drapeau des romantiques incorrigibles et des philistins littéraires ». L'œuvre de P. permet d'établir une filiation entre l'Âge d'or (années 1820 et 30, surtout pour la poésie russe) et l'Âge d'argent de la culture russe (*Pouchkine dans la critique philosophique russe. Fin XIXe-première moitié du XXe s.* [Puškin v russkoj filosofskoj kritike. Konec XIX-pervaâ polovina XX v.], M., 1990, p. 6). Au début du XXe s. la poésie de P., en particulier son poème « Le prophète » (1826), est une composante obligée de toutes les discussions, à la jonction de l'art et de la philosophie, caractéristiques de la renaissance religieuse et philosophique du début du XXe s. qui trouva ensuite son prolongement dans l'émigration. Presque tous s'accordaient sur l'humanisme religieux de P., mais l'interprétaient différemment. Mérejkovski* soulignait chez P. la conjonction d'un principe païen et d'un principe chrétien ; Boulgakov* affirmait le caractère « sophianique » de sa poésie ; V. Ilyine*, après Viatcheslav Ivanov* et A. Biély*, y distinguait la lutte d'un élément « apollinien » et d'un élément « dionysiaque ». Tous les penseurs de l'émigration ont dit leur mot sur la place de P. dans la culture russe, mais c'est Frank*, surtout qui a lancé l'idée d'entreprendre une reconstruction du « phénomène intellectuel pouchkinien ».

Œuvres : *Poln. sobr. soč.* v 17 t., M.-L., 1937-1959.

Études : Belinskij V. G., Stat'i o Puškine, in : *Poln. sobr. soč.*, t. VII, M., 1955 ; Kireevskij I. V., « Nečto o haraktere poèzii Puškina », in : *Kritika i èstetika*, M., 1979 ; Geršenzon M. O., *Mudrost' Puškina*, Tomsk, 1997 ; Grigor'ev A. A., « Vzglâd na russkuû literaturu so smerti Puškina », in : *Soč.* v 2 t., M., 1990, II ; Dostoevskij F. M., « Puškin. Ob"âsnitel'noe slovo po povodu pečataemoj niže reči o Puškine », in : *Poln. sobr. soč.* v 30 t., L., 1984, XXVI ; Leont'ev K. N., « O vsemirnoj lûbvi », in : *Sobr. soč.*, M., 1912, VIII ; Frank S. L., *Puškin kak političeskij myslitel'*, Belgrad, 1937 ; du même auteur : « Puškin i duhovnyj put' Rossii », in : *Literaturnaâ gazeta*, 1990 (iûn') ; du même auteur : *Ètûdy o Puškine*, SPb., Fond Russkoj poèzii, 1998 ; du même auteur : « Religioznost' Puškina », et « Puškin ob otnošeniâh meždu Rossiej i Evropoj », in : http://www.vehi.net ; Asmus V. F., « Èstetika Puškina », in : *Znamâ*, 1937, N° 2 ; *Istoriâ èstetičeskoj mysli* v 6 t., M., 1986, III, p. 344-350 ; Volkov G. N., *Mir Puškina*, M., 1989 ; Malinin V. A., *Puškin kak myslitel'*, Krasnoïarsk, 1990 ; *Puškin v russkoj filosofskoj kritike*, M. 1990 ; *Puškin v russkoj filosofskoj kritike. Konec XIX-nač. XX veka*, M., 1999 ; *A. S. Puškin. Pro et contra* v 2 t., SPb., 2000 ; pour une bibliographie approfondie sur Pouchkine, on se reportera à l'*Histoire de la littérature russe* publiée chez A. Fayard, Le XIXe s., I.

M. A. Masline / Trad. F. Lesourd

POUT (La Voie) – organe de presse de la pensée religieuse russe auprès de l'Acad. de philosophie religieuse de P.. Soixante et un numéros parurent de septembre 1925 à mars 1940. Le rédacteur en chef était Berdiaev*, assisté de Vycheslavtsev* et de G. Kulman. Les plus proches collaborateurs de la revue, comme l'indiquait le premier numéro, étaient Arséniev*, S. Bezobrazov, Boulgakov*, B. Zaïtsev, L. Zander**, Zenkovski*, A. Eltchaninov**, V. Ilyine*, Karsavine*, Kartachov*, N. Losski*, A. Rémizov, Savitski*,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Souvtchinski*, G.** et N. Troubetskoï*, Florenski*, Frank*. Par la suite, la composition du collège éditorial se modifia, des correspondants étrangers y furent invités (J. Maritain, P. Tillich…). Dans le programme de l'éditorial « Mission spirituelle de l'émigration russe » [Duhovnye zadači russkoj èmigracii] la revue se donnait comme objectifs fondamentaux la sauvegarde et la transmission de l'esprit de la culture russe, dont on soulignait le rôle éminent dans la société contemporaine : le cheminement de la pensée se fond avec le cheminement de la vie, comme l'un de ses constituants majeurs. C'est à l'œuvre de connaissance que revient le rôle dynamique dans la vie. À une époque de confusion générale des valeurs, les Russes ont besoin d'une élévation de la culture intellectuelle et spirituelle (*Pout*, 1925, N° 1). L'ambiance philosophique générale de la revue était déterminée par les points de repères qu'elle se donnait : les traditions de Khomiakov*, Dostoïevski*, Soloviov*, Boukharev*, Nesmélov*, Fiodorov*. La plate-forme orthodoxe de la revue fut un lieu favorable aux rencontres et aux échanges théoriques entre catholiques et protestants, entre catholiques modernes et catholiques thomistes par l'intermédiaire de leurs chefs de file. Ainsi la publication de la revue fut un événement de grande portée non seulement pour la culture russe, mais pour celle de toute l'Europe. On trouvera le répertoire bibliographique complet de *Pout* dans l'édition parisienne du catalogue d'YMCA-Press** pour les années 1921 à 1956.

ÉTUDES : Obolenski A., *Ukazatel' avtorov, predmetov, recenzij k žurnalu Put'* (Pariž, 1925-1940), N.Y., 1986 ; Abramov A., « *Put'* (N° 1-61), organ russkoj religioznoj mysli pri religiozno-filosofskoj akademii v Pariže », in : *Put'*, I (1-6). M. 1992 ; Aržakovskij A., *Žurnal Put' (1925-1940)*, Kiev, 2000.

A. I. Abramov / Trad. R. Marichal

POUVOIR (philosophie du) – le premier théoricien du pouvoir en Russie ancienne est Vladimir Monomaque** (cf. Russie ancienne*). Trois écrits de ce dernier (un écrit philosophico-politique connu sous le nom d'« Instruction » [Poučenie], une « Narration » [Povestvovanie] autobiographique, des lettres au prince Oleg Sviatoslavovitch), s'inscrivent dans le corps de la *Chronique Laurentine* comme des compositions indépendantes. L'« Instruction » est l'œuvre clef de Vladimir Monomaque. Ce document fut constitué en plusieurs étapes. Le canevas fut rédigé selon toute vraisemblance en vue d'une rencontre des princes à Vititchev, comme programme destiné à resserrer les liens des princes séparés par des dissensions. Dans les dernières années de la vie de l'auteur, cette composition fut complétée par des ajouts et un testament achevé entre 1117 et 1125. L'« Instruction » pose le principe de la nécessité de l'unité pour garantir la puissance du pays. On y voit dessiné en détail le portrait idéal du chef, guidé par le principe de l'équité. Il présuppose la responsabilité tant des particuliers que des hommes de gouvernement ; on peut y lire le dessein d'établir un ordre social solide et de concilier les oppositions, non seulement entre princes ennemis, mais entre groupes sociaux. La « Narration » est une exhortation pleine de sagesse, basée sur les principes chrétiens, érigeant en absolu non seulement l'équité, mais aussi la compassion, le refus du mal. Le repentir, la prière, le zèle bienfaisant, le souci des faibles, la miséricorde et la confiance sont présentés comme des œuvres modestes, à la portée de tous, mais aussi comme une condition suffisante pour être sauvé, et en ce sens, ils s'opposent au cheminement laborieux de l'ascèse* monastique. L'exigence de garder la piété et une attitude déférente envers les serviteurs du culte, comme aussi un hymne au Créateur, d'un lyrisme élevé, voisinent avec des recommandations d'un caractère très pratique, touchant au temporel et au quoti-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

dien. Le fatalisme philosophique propre à Vladimir Monomaque ressort avec une particulière netteté de sa lettre au prince Oleg, son adversaire, et meurtrier de son fils Iziaslav. Il le délie de la responsabilité du meurtre et attribue totalement à la volonté divine ce qui est arrivé. Dans cette lettre, l'apologie de la bravoure à l'heure du danger est également fondée sur le providentialisme. Parlant de l'autorité, il ne reprend pas le principe byzantin de l'origine divine du pouvoir. Pour lui, le pouvoir ne vient pas de Dieu, il n'est pas de droit, il tient aux mérites, et ceux-ci à leur tour sont dans les mains du destin. Vladimir Monomaque a œuvré pour l'instauration d'un ordre social équitable, pour la consolidation des principes humanistes et moraux dans les affaires domestiques et civiles, pour l'apaisement des discordes et pour la réconciliation de tous en vue de constituer un seul État. Mais celui qui a joué un rôle majeur comme idéologue d'un conception bien spécifique du P., l'autocratie officielle, c'est Ivan le Terrible, en particulier dans sa célèbre correspondance avec le prince Kourbski (l'un de ses meilleurs généraux, vainqueur de la bataille de Kazan, réfugié en Lituanie pour se mettre en sécurité quand les aspects inquiétants de la personnalité d'Ivan commencèrent à se donner libre cours – N. du. T.). Dans ces lettres, Ivan s'emploie à démontrer le caractère légitime du pouvoir des tsars et à justifier son caractère absolu. De par sa nature, ce pouvoir comporte à ses yeux un caractère sacral, et par essence il s'apparente au pouvoir de Dieu même. Son argumentation philosophico-religieuse était renforcée par la généalogie : le rituel du couronnement comportait la lecture de son arbre généalogique, qui remontait à Auguste, par l'intermédiaire de Riourik**, proclamé descendant direct de Prus, un parent de l'empereur romain. Que Vladimir Monomaque ait reçu en son temps la couronne princière des mains d'un empereur byzantin le confortait dans cette idée. Pour Ivan, l'absolutisme autocratique signifiait que le tsar était libre « d'accorder sa grâce » à ses sujets ou de les « châtier » suivant son bon plaisir, le pouvoir du tsar et la loi étant des notions incompatibles. Contrairement à ses contemporains qui tendaient à poser des limites morales à l'arbitraire du souverain, Ivan, lui, ne se reconnaissait aucune limite, et, au fond, ne se jugeait pas responsable de ses actes devant Dieu, rejetant cette responsabilité sur ses sujets. La notion de « courroux » princier, fruit d'une histoire séculaire (le tsar étant « sévère, mais juste ») se réduisait pour lui à la pure cruauté (exercée de manière directe) à l'encontre de ses sujets. De plus, il convenait de punir non seulement les actes, mais les pensées, les intentions étant encore plus dangereuses que les actions. Selon les termes de Kourbski, il avait « enfermé le pays russe, autrement dit la nature humaine libre, comme en une place forte infernale ». Partant de l'idée que le pouvoir du tsar est sans limites, Ivan rejetait l'idée traditionnelle selon laquelle l'Église aurait la charge du salut des âmes tandis que l'État défendrait leurs intérêts terrestres ; il estimait que le tsar, dans son gouvernement, devait « se soucier et des corps et des âmes de la multitude ». L'Église était ainsi réduite au rang de simple dépendance du pouvoir. Envers les prêtres qu'il pouvait considérer comme ses adversaires, Ivan se montrait aussi impitoyable qu'avec les boïars. L'histoire de l'orthodoxie russe ne connaît qu'un seul cas où le chef de l'Église ait été mis à mort sur ordre du tsar : c'est celui du métropolite Philippe, étouffé sur ordre d'Ivan (parce qu'il refusait de donner son approbation à la création de l'*opritchnina*). Les idées politiques de ce dernier rejoignaient celles des joséphiens** (*stiajateli***), pour qui, le tsar servant les intérêts de l'Église, celle-ci devait en retour servir ceux du tsar sans prétendre à une quelconque indépendance. Ayant renoncé à l'idée d'une suprématie du pouvoir spirituel sur le pouvoir

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

temporel, défendant la conception d'une autocratie sacrée, Joseph de Volok* voyait une seule limite aux prérogatives du tsar : il ne devait pas se mêler des affaires intérieures de l'Église. Cette dernière restriction avait été abolie par Philothée**, qui attribuait au tsar la compétence de nommer les évêques, de lutter contre les hérésies, etc., jetant ainsi par avance les bases théoriques de la réforme accomplie deux siècles plus tard par Pierre le Grand. L'idée de Philothée selon laquelle les sujets doivent au tsar une obéissance sans restriction, sans avoir même le droit d'une contestation en pensée, avait tout pour plaire à Ivan IV. Conforté par ces deux idéologues de l'État centralisé, il a, dans un esprit bien particulier, contribué à fonder la tradition de l'absolutisme en Russie. Autre exemple, quatre siècles plus tard, d'une idéologie destinée à fonder un pouvoir sans limites : le stalinisme. Staline (Iossif Djougachvili, 1879-1953), exclu du séminaire où il faisait ses études, avait choisi l'existence clandestine du révolutionnaire professionnel. Nommé commissaire du peuple aux nationalités après la révolution, il était devenu en avril 1922 secrétaire général du Comité central du PCUS, poste qu'il devait conserver jusqu'à sa mort. Sa doctrine, éloignée du marxisme orthodoxe, avait commencé à se dessiner dès avant Octobre. Dès ses premiers travaux (1906-1907), il présentait d'une manière extensive les tâches et les fonctions de la philosophie : non seulement comme la théorie du socialisme, non seulement comme une doctrine cohérente avec diverses composantes (philosophie, économie politique et socialisme scientifique), mais précisément comme un système philosophique portant le nom de matérialisme dialectique, d'où le socialisme « découlerait » naturellement, en vertu d'une déduction logique, le socialisme étant d'ailleurs lui-même considéré comme une doctrine philosophique. Sous le terme de méthode dialectique il entendait la théorie dialectique du développement de l'être ; mais en faisant l'impasse sur la théorie de la connaissance*, ce qui la rendait boiteuse du point de vue ontologique. Le « système » philosophique du jeune Staline, c'est une formation syncrétique, la conjonction étonnante d'une vision objectiviste du monde (lorsqu'il s'agit de sa compréhension purement théorétique, philosophique), avec une méthodologie activiste, tombant parfois dans le subjectivisme, voire le volontarisme. Staline se présentait comme un objectiviste en philosophie et un subjectiviste, un volontariste, dans la pratique et la politique. Il avait une façon utilitariste et pragmatique de comprendre la relation de la philosophie avec la politique et la pratique. La théorie de la dialectique matérialiste, Staline ne concevait pas son élaboration autrement que fondée sur et en relation avec la construction du socialisme, accompagnée d'une critique impitoyable de tous ses adversaires. Il n'avait que dédain pour les arrière-plans hégéliens du léninisme. L'*Abrégé d'histoire du PCUS(b)* [Kratkij kurs istorii VKP(b)], publié en 1938, comportait un chapitre écrit par Staline, « Le matérialisme dialectique et historique ». Toute la richesse de la dialectique y était réduite à trois « traits » : 1) le lien universel des objets et des phénomènes, tous conditionnés les uns par les autres ; 2) la nature et la société en tant que sujettes au mouvement et au développement ; 3) le développement vu comme le passage des changements quantitatifs en qualitatifs ; 4) le développement vu comme la lutte des opposés. Ainsi, Staline excluait des lois de la dialectique celle de la négation de la négation. Érigeant en absolu la lutte des opposés, il ne se posait pas la question de leur unité. Il avait parlé d'une méthode cognitive, même d'un procédé dialectique de la pensée, mais en fait sous la notion de méthode cognitive il entendait les aspects ontologiques de la pensée et de la connaissance, ce qui détermina dans la philosophie soviétique l'apparition d'un point de vue selon lequel le

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

marxisme aurait complètement ignoré la gnoséologie en tant que discipline philosophique relativement autonome. Vers 1947, les « discussions » autour du livre d'Alexandrov, *Histoire de la philosophie occidentale* [Istoriâ zapadnoevropejskoj filosofii], auxquelles participa Jdanov, déterminèrent une politisation et une idéologisation complètes des études en histoire de la philosophie, qui ne perdirent du terrain qu'avec la fin du culte de la personnalité.

ÉTUDES : Orlov A. S., *Vladimir Monomah*, M.-L., 1946 ; Protopopov S. « Poučenie Vladimira Monomaha kak pamâtnik religiozno-nravstvennyh vozzrenij i žizni na Rusi v dotatarskuû èpohu », in : *Žurnal ministerstva narodnogo prosveĉeniâ*, 1874, Févr., p. 231-292 ; Voskresenskij V. A., *Poučenie detâm Vladimira Monomaha*, SPb., 1893 ; Ivakin I. M., *Knâz' Vladimir Monomah i ego poučenie*, I, Poučenie detâm ; *Pis'mo k Olegu i otryvki*, M., 1901 ; Komarovič V. L., « Poučenie Vladimira Monomaha », in : *Istoriâ russkoj literatury*, M.-L., 1941, I, p. 289-297 ; Gromov M. N., Kozlov N. S., *Russkaâ filosofskaâ mysl' X-XVII vekov*, M., 1990, p. 80-82 ; *Zlatostruj. Drevnââ Rus' X-XIII vv*., M., 1990, p. 163-170 ; Kuz'min A. G., « Vladimir Monomah », in : *Velikie gosudarstvennye deâteli Rossii*, M., 1996 ; Gromov M. N., Mil'kov V. V., *Idejnye tečeniâ drevnerusskoj mysli*, SPb., 2001, p. 153-154 ; *Poslaniâ Ivana Groznogo*, M.-L., 1951 ; *Perepiska Ivana Groznogo s Kurbskim*, L., 1979 ; Ivan Groznyj, *Soč*., SPb., 2000 ; Vipper R. Û, *Ivan Groznyj*, M.-L., 1944 ; Skrynnikov R. G., *Ivan Groznyj*, M., 1975, M., 2003 ; Florâ B. N., *Ivan Groznyj*, M., 2003 ; El'ânov E. M., *Ivan Groznyj – sozdatel' ili razrušitel'. Issledovanie problemy sb"ektivnosti interpretacij v istorii*, M., 2004 ; Stalin I. V., *Ob osnovah leninizma*, L.-M., 1925 ; du même auteur : *K voprosam leninizma*, M.-L., 1926 ; du même auteur : *O dialektičeskom i istoričeskom materializme* (sentâbr' 1938), M., 1939 ; du même auteur : *Soč*., M., 1946-1955, I-XIII ; du même auteur : *Voprosy leninizma* (11e éd.), M., 1953 ; du même auteur : *Èkonomičeskie problemy socializma v SSSR*, M., 1952 ; Milûkov P. N., « Stalin », in : *Sovremennye zapiski*, 1935, N° 59 ; Fedotov G., « Stalinokratiâ », *Ibid*., 1936, N° 60 ; Gak G. M., *Proizvedenie tovariĉa Stalina « O dialektičeskom i istoričeskom materializme »*, M., 1945 ; *Voprosy dialektičeskogo i istoričeskogo materializma v trude I. V. Stalina « Marksizm i voprosy âzykoznaniâ »*, M., 1952, I-II ; Medvedev R. A., *O Staline i stalinizme*, M., 1990 ; Kvasov G. G., « Dokumental'nyj istočnik ob ocenke I. V. Stalinym gruppy akademika A. M. Deborina (tekst i kommentarij) », in : *Otečestvennaâ filosofiâ : opyt, problemy, orientiry issledovaniâ*, M., 1992, X, p. 188-197 ; Souvarine B., *Staline. Aperçu historique du bolchévisme*, P., 1935 ; Deutscher J., *Stalin. A Political Biography*, Londres, 1977 ; Fischer L., *The Life and Death of Stalin*, Londres, 1953 ; Marie J. J., *Staline*, P., 1967 ; Ulam A. B., *Stalin*, N.Y., 1973.

Vl. Monomaque : V. V. Milkov /Trad. R. Marichal
Ivan le Terrible : V. I. Kovalenko / Trad. F. Lesourd
Staline : V. F. Poustarnakov / Trad. F. Lesourd
Synthèse : F. Lesourd

PRÉOBRAJENSKI Vassili (1864-1900) – philosophe, critique littéraire, membre du comité de rédaction de la revue *Voprosy filosofii i psikhologii**. De 1881 à 1885, études à la faculté de philosophie de l'Univ. de M. Il soutient, en 1885, une thèse intiulée « Sur le réalisme de Herbert Spencer ». Il enseigne un certain temps la philosophie à l'Univ. de M. avant de se démettre de toute activité enseignante pour se consacrer à la traduction, à l'édition et à la diffusion d'œuvres philosophiques. Un des premiers membres de la Société de psychologie de Moscou*, traducteur, rédacteur, éditeur des œuvres complètes de Leibniz, rédacteur-éditeur de l'*Éthique* de Spinoza. On lui doit un essai sur la théorie de la connaissance chez Schopenhauer, sur la philosophie de Nietzsche et un nombre important d'articles à caractère bibliographique. Il participe à la rédaction du *Iouriditcheski vestnik* et dirige la section bibliographique de la revue *Rousskaïa mysl*. Bien que n'ayant pas produit un système original, les vues

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

qu'il émet sur différentes questions qui traitent de la vie et de l'esprit, exprimées le plus souvent sous forme d'aphorismes brillants, présentent un grand intérêt. La première période de son activité savante est consacrée aux œuvres des représentants de la pensée positiviste (cf. Positivisme*) et de ses prédécesseurs. Par la suite ses préférences philosophiques le portent vers les penseurs d'orientation existentialiste. P. retient surtout dans les doctrines philosophiques ce qui, en elles, éclaire l'originalité de la personne de leurs auteurs. De là son attrait pour les penseurs dont la vision du monde s'exprime dans le lyrisme du journal intime, de l'aphorisme, de la confession : Nietzsche, Schopenhauer, Pascal, Kierkegaard. Philologue extrêmement compétent, P. a un talent sans égal pour appréhender la structure interne des œuvres dont il fait l'analyse. Il compte dans la philosophie russe comme l'homme qui a été le premier à s'intéresser de près à la doctrine de Nietzsche et à la diffuser auprès d'un large public. La rigueur scientifique de son essai « F. Nietzsche. Critique de la morale altruiste » [F. Nicše. Kritika morali al'truizma] a joué un rôle très important dans la pénétration des idées de Nietzsche en Russie (cf. Nietzsche en Russie*). La doctrine de Nietzsche est pour lui avant tout un hymne à la vie et son auteur un penseur qui fait de la philosophie une affaire profondément personnelle. Le titre de gloire du « penseur-artiste » réside pour lui dans le fait que Nietzsche a le premier mis en question la morale elle-même, en analysant le phénomène de la moralité non à partir des évaluations et des jugements moraux déposés au cours de l'histoire mais en le situant par-delà le bien et le mal. Il met à un très haut prix la puissance ravageuse qui est à l'œuvre dans la critique à laquelle Nietzsche soumet la réalité. P. s'est posé en adversaire résolu du mode de vie et de pensée bourgeois qui bride la volonté créatrice des hommes enchaînés à une routine immuable tout autant que des options socialistes dominées par l'idéal d'un bonheur universel et réglementé. Le nom de P. qui a révélé la philosophie de Nietzsche à un large public de lecteurs en Russie est étroitement lié à la réception qui a été réservée à la doctrine du philosophe allemand. Ainsi a-t-il servi de modèle pour le personnage de Konstritsine, héros du premier roman nietzschéen paru en Russie et dû à Boborykine : *Le Col* [Pereval], (1893).

Œuvres : « F. Nicše. Kritika morali al'truizma », *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1692, N° 15.

Études : Solov'ev V. S., « V. P. Preobraženskij. Nekrolog », in : Solov'ev V. S., *Sobr. Soč.*, SPb., 1913. IX, p. 428-430 ; Trubeckoj S. N., « Pamâti V.P. Preobraženskogo », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1900, N° 54, p. 481-501 ; Kotlârevskij N., « Vospominaniâ o V.P. Preobraženskom », *Ibid.,* p. 501-538 ; Ger'e V. I., « Pamâti V.P. Preobraženskogo », *Ibid.,* p. 731-741 ; Boborykin P. D., « O nicšeanstve », *Ibid.,* N° 55, p. 539-548.

Iou. V. Sinéokaïa / Trad. P. Caussat

PROBLÈMES DE L'IDÉALISME [*Problemy idealizma*] – recueil d'articles de 12 auteurs sous la direction générale de Novgorodtsev*, publié à la fin de l'année 1902, sous le patronage de la Société de Psychologie de M.*. Sa publication coïncide avec le moment où le libéralisme* russe commençait à s'organiser politiquement (fondation en 1901 de l'« Union pour la libération » [Soûz osvobožděniâ] qui fraye la voie au parti des démocrates constitutionnels – cadet), auquel les *P. i.* sont appelés à fournir une base théorique. Ce qui a conféré un éclat particulier à ce recueil, c'est le fait qu'y ont pris part les sociaux-démocrates de fraîche date auxquels on a donné le nom de « marxistes légaux »* : Berdiaev*, Boulgakov*, P. Struve* et Frank*. Dans les articles qui le composent, le concept d'idéalisme est pris au sens usuel du terme (signifiant l'aspiration à l'idéal) autant qu'au sens philosophique (contrepoint au matérialisme et

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

au positivisme*). L'originalité marquante des *P. i.* réside dans l'affirmation d'un lien à la fois logique et vivant entre l'idéalisme et le mouvement de libération. L'idéalisme, écrit Boulgakov ; « vise à jouer par rapport à l'idéal social le rôle tenu dans le marxisme par le matérialisme économique ; il représente en quelque sorte le fondement sur lequel s'appuie la vieille maison » (*Du marxisme à l'idéalisme* [Ot marksizma k idealizmu], SPb., 1903, p. 6). De là l'accent mis sur la valeur absolue de la personne reconnue comme la fin dernière du processus social et du principe qui ordonne ce processus. Le recueil, écrit Novgorodtsev*, « ne cesse de mettre en valeur et de promouvoir le principe de la personne, sa dignité absolue, ses droits naturels et inaliénables… C'est là le point sur lequel les auteurs présentent un front uni sans la moindre divergence » (« Sur le mouvement philosophique de notre époque » [O filosofskom dviženii naših dnej], p. 66, cf. bibl.). Une telle position permet de dire du recueil qu'il parle d'une seule voix et qu'il est préoccupé pour l'essentiel par la question éthique, bien que cette position soit mise en œuvre de manière différente selon les orientations philosophiques des auteurs. Une deuxième idée-force préside au recueil : elle concerne la possibilité de parvenir à la connaissance scientifique des processus sociaux et de mettre au point les règles qui les structurent, tout en étant soucieuse, face à ces deux questions, de leur limitation réciproque et en défendant « la nécessaire divergence des attentes et des tâches qui incombent à l'esprit humain, pour lequel la science ne représente que l'une des sphères où il se manifeste » (*P. i.*, p. 7). Pour entrer de plain-pied dans ce qui constitue le contenu essentiel du recueil, on lira avec profit les articles de S. Troubetskoï* : « Que nous apprend l'histoire de la philosophie ? » [Čemu učit istoriâ filosofii] et d'Askoldov* : « La philosophie et la vie » [Filosofiâ i žizn']. La philosophie, écrit Troubetskoï, « est la grande et puissante force spirituelle » qui, non contente de présenter une conception complète du monde, conception qui s'oppose au « caractère parcellaire et spécialisé des disciplines scientifiques », se propose de fonder « un idéal d'humanité, de fraternité et d'unité s'étendant à tous les hommes ». Poursuivant dans cette voie, Askoldov soulève la question posée par la corrélation de la raison théorique et de la raison pratique et c'est dans le christianisme qu'il pense trouver la base d'une coordination pleinement justifiée et harmonieuse de ces principes. Parmi les principaux articles du recueil un clivage paraît se dessiner entre les articles critiques visant à réviser quelques-unes des positions fondamentales du naturalisme et du positivisme et ceux qui se proposent d'élaborer la doctrine positive qu'appellent les grands problèmes abordés dans le recueil. En acceptant sous certaines réserves ce clivage, on rangera dans le premier groupe les articles de E. Troubetskoï* : « Contribution destinée à définir la théorie de Marx et d'Engels sur la signification des idées dans l'histoire » [K harakteristike učeniâ Marksa i Engel'sa o značenii idej v istorii], de Kistiakovski** : « L'école sociologique russe et la catégorie de possibilité dans la recherche d'une solution aux problèmes d'éthique sociale » [Russkaâ sociologičeskaâ škola i kategoriâ vozmožnosti pri rešenii social'no-etičeskih problem], de Lappo-Danilevski* : « Les grands principes de la doctrine sociologique d'A. Comte » [Osnovnye principy sociologičeskoj doktriny O. Konta] ; et dans le second on placera les articles de Boulgakov* : « Les problèmes fondamentaux de la théorie du progrès » [Osnovnye problemy teorii progressa], de Berdiaev* : « Le problème éthique à la lumière de l'idéalisme philosophique » [Ètičeskaâ problema v svete filosofskogo idealizma], de Frank : « Fr. Nietzsche et l'éthique de "l'amour du lointain" » [Fr. Nicše i ètika « lûbvi k dal'nemu »], l'article de Struve faisant en quelque sorte le lien entre ces deux

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

groupes. Dans leur approche d'une solution au problème moral, les auteurs commencent par se rallier à l'élément formel des prescriptions éthiques (l'impératif catégorique de Kant) avant de prendre leurs distances à l'égard de l'éthique kantienne en soutenant le caractère absolu de la personne posée comme contenu de l'impératif catégorique et en voyant dans le développement de la société le moyen qui lui permet de s'affirmer. Montrant que la conduite humaine se définit par la corrélation dans la conscience de l'homme entre le « moi » empirique et le « moi » normatif, Berdiaev conçoit la possibilité de les harmoniser en les adossant à une base matérielle et sociale bien définie, susceptible d'être obtenue en fonction du progrès du droit et des institutions politiques. Se situant sur un plan résolument métaphysique, il développe l'idée d'un bien suprême dans laquelle confluerait toutes les valeurs et qui rendrait possible le progrès moral de la personne. C'est dans un esprit très voisin que s'inscrivent les considérations de Novgorodtsev sur le primat de la personne par rapport à la société, destiné à fonder une théorie du droit naturel capable de faire contrepoids aux interprétations qui font du droit un produit de la nature et de l'histoire. Opérant une distinction radicale entre les deux principes moraux de l'« amour du prochain », fondé sur l'instinct de compassion, et de l'« amour du lointain », i.e. finalement de l'Absolu, Frank opte résolument pour ce dernier en lançant un vibrant appel à le mettre en œuvre au nom du « surhomme » (qui, comme on peut le voir en suivant l'évolution de ses idées, signifie pour lui le Fils de Dieu). Dans l'examen auquel ils soumettent d'autres grands problèmes (le progrès social et la nature de la théorie sociale), les auteurs manifestent une forte allégeance au néokantisme (Rickert) qui, défendant le caractère unique et non répétable des événements historiques, interdit qu'on les réduise à leur traitement scientifique. Si l'histoire ne donne au mieux que la possibilité de formuler des conjectures à l'égard de l'avenir, une sociologie qui prend appui sur l'histoire sera *a fortiori* incapable de proposer le moindre pronostic. On n'échappera au risque de subjectivisme qu'en invoquant l'Absolu reconnu comme la fin présente de manière immanente à l'histoire et comme l'auteur de son « plan rationnel et fécond » (Boulgakov). La publication du recueil a suscité une avalanche de jugements critiques. Il subit les foudres d'Axelrod*, se situant sur les positions du marxisme orthodoxe : « À propos de *Problèmes de l'idéalisme* » [O *Problemah idealizma*] (cf. bibl.) ; au nom du positivisme d'inspiration marxiste, il fut critiqué par Bogdanov* : « À propos de *Problèmes de l'idéalisme* » [O *Problemah idealizma*] (cf. bibl.) ; par Lounacharski* : « *Problèmes de l'idéalisme* du point de vue du réalisme critique » (cf. bibl.). C'est au nom de la « nouvelle conscience religieuse »* que D. Filosofov** s'en est pris aux auteurs du recueil, invités à « prendre la décision de franchir l'abîme… à cesser de mettre Dieu à l'épreuve et à se tourner vers l'expérience mystique intérieure » (« La chronique littéraire » [Literaturnaâ hronika], p. 235, cf. bibl.). Le recueil fut accueilli favorablement dans les milieux de l'orthodoxie pour lesquels il témoignait à juste titre du retour des intellectuels russes à la religion. En quoi ils ne se trompaient pas, comme l'a confirmé l'évolution ultérieure de la plupart des auteurs du recueil. C'est ainsi que Berdiaev et Boulgakov furent invités à se joindre au comité de rédaction de la revue *Novy pout*, devenue l'organe des tenants de la « nouvelle conscience religieuse ». Le recueil *P. i.* a représenté une étape marquante dans le mouvement qui a entraîné une partie de l'intelligentsia* russe « du marxisme à l'idéalisme », bien que sa signification véritable ne se soit manifestée que plus tard avec la publication des recueils *Jalons** [Vehi] (1909) et *De profundis** [Iz glubiny] (1918). La

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tentative menée dans les *P. i.* de donner, sur la base d'une philosophie idéaliste, un fondement au libéralisme*, a joué un rôle pionnier dans la prise en compte d'une *Weltanschauung* originale qui s'est donné pour tâche d'associer un conservatisme* libéral sur le plan de la pratique politique à différentes variantes d'une métaphysique religieuse sur le plan philosophique.

ÉTUDES : Aleev K. M., *Vozroždaûĉijsâ idealizm v mirosozercanii russkogo obrazovannogo obĉestva*, SPb., 1906 ; Aksel'rod L. I., « O Problemah idealizma », in : *Protiv idealizma*, M.-L., 1935 ; Bogdanov A. A., « O Problemah idealizma », in : *Obrazovanie*, 1903, N° 3 ; Lunačarskij A. V., « Problemy idealizma s točki zreniâ kritičeskogo realizma », *Ibid.*, 1903, N° 2 ; Rožkov N. A., « Značenie i sud'by novejšego idealizma v Rossii. Po povodu knigi Problemy idealizma », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1903, N° 67 ; Filosofov D., « Literaturnaâ hronika », in : *Novyj put'*, 1904. N° 7 ; Bogdanovič A. I. « Kritičestkie zametki : Problemy idealizma », in : *Mir Božij*, 1903, N° 2 ; Bulgakov S. N., *Ot marksizma k idealizmu. Sb. statej 1896-1903*, SPb., 1903 ; Dživelegov A., « Ètičeskij idealizm i obĉestvennye zadači », in : *Russkie vedomosti*, 1902, 24 déc., N° 355 ; Ivanov-Razumnik R. V., *Istoriâ russkoj obĉestvennoj mysli*, SPb., 1914. 4° éd. II, ch. 8 ; Novgorodcev P. I., « O filosofskom dviženii naših dnej », in : *Novyj put'*, 1904, N° 10 ; Ratner M. B., « Problemy idealizma v russkoj literature : K voprosu o smene obĉestvennogo mirovozzreniâ », in : *Russkoe bogatstvo*, 1903, N° 8-10 ; Filosofov D. « Propoved' idealizma », in : *Novyj put'*, 1903, N° 10 ; « Filosofskie vozzreniâ V. Solovi'eva : Otčet o lekcii S. N. Bulgakova i stenografičeskaâ zapis' prenij », *Ibid.*, 1903, N° 10.

A. A. Ermitchev / Trad. P. Caussat

PSYCHOCRATIE – terme proposé par Fiodorov* pour désigner le pouvoir de l'esprit et la parenté spirituelle de tous les vivants sur la terre, devenue agissante grâce à l'union avec Dieu. Dans la représentation de Fiodorov, l'humanité toute entière est une union d'hommes, de parents, puisque tous sont issus d'un même géniteur. Il en découle que la restauration de la parenté, autrement dit la résurrection* de tous les morts, devient la tâche principale. Selon lui, la P. surgit au moment où, dans ce processus, tous les facteurs externes d'union de l'humanité perdent leur signification pour laisser place aux facteurs internes. La P. définie par Fiodorov est « une société maintenue par une force intérieure et non par une loi extérieure comme un État ou une société juridique, d'où on aurait chassé le sentiment, extirpé l'âme. La P. existe grâce à une force qui oriente l'individu vers l'œuvre de résurrection ; c'est une société où la connaissance détermine aussi bien les besoins de chacun que ses capacités particulières à œuvrer à la cause commune* des pères ; et sur cette base sont définis tant ce qui est réclamé à chacun (son service à la société) que sa parcelle d'âme. Ainsi, la P. n'est pas le règne d'esprits désincarnés, mais le fait que toutes les manifestations (ou fonctions) matérielles soient pleines d'âme » (Fiodorov, *Œuvres* [Soč.], p. 385, cf. bibl.). L'homme, en parvenant à la P., acquérra la capacité de se découvrir pleinement lui-même et d'avoir accès à l'intériorité d'autrui. Pour en arriver là, il ne suffit pas de naître, il faut recevoir la vie dans un processus de résurrection, l'homme doit se fabriquer à partir des particules les plus simples qui ont un jour été constitutives d'autres individualités et qui en portent les traits caractéristiques. De la sorte, cette communauté d'origine, la communauté de particules constitutives rendront les hommes comme transparents les uns aux autres, sans secrets et ouverts les uns aux autres, ils formeront une sorte d'unique organisme lié par la parenté, où tout sera harmonieusement accordé et soumis à une seule loi. C'est un mode particulier de vie dans l'esprit, quand l'esprit domine entièrement la matière en la spiritualisant. En mettant son espérance dans « le miracle de la raison et de la conscience » (« la psychocratie »)

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Fiodorov reste, selon la remarque de Florovski*, « jusqu'au bout prisonnier du cercle sans issue d'un naturalisme magique et technique » (Florovski G., *Les Voies de la théologie russe* [Puti russkogo bogosloviâ], P., 1937, p. 329).

ÉTUDES : Fedorov N. F., *Soč.*, M., 1982.

A. T. Pavlov / Trad. C. Brémeau

RADICHTCHEV Alexandre (1749, M.-1802, SPb.) – écrivain, philosophe. Issu de la moyenne noblesse terrienne. Au cours de ses études à l'Univ. de Leipzig il découvrit les libres-penseurs européens. Il lut les théoriciens du droit naturel* (Hobbes, Pufendorf, Leibniz, Wolff, Rousseau) ainsi que Helvétius, Diderot, Herder et Kant. Après la fin de ses études il traduisit les *Réflexions sur l'histoire grecque* de Mably (1773), écrivit un « Discours sur Lomonossov » [Slovo o Lomonosove] (1780), et une « Lettre à un ami obligé de vivre à Tobolsk, pour les nécessités de sa charge » [Pis'mo k drugu, žitel'stvuûĉego v Tobolske, po dolgu zvaniâ svoego] (1782), une ode intitulée « La Liberté » [Vol'nost'] (1781-1783), etc. Dans son *Voyage de Pétersbourg à Moscou* [Putešestvie iz Peterburga v Moskvu], essai philosophique et polémique publié en 1790, R. se penche sur le sort du paysan russe à l'époque du servage, il montre à quelle « oppression inhumaine » il est soumis, quelle humiliation est la sienne, « condamné » qu'il est à « porter ses lourdes chaînes », tel « un boeuf sous le joug ». À la différence de Rousseau et de ses disciples R. voyait ce qui fonde la communauté des hommes non dans leur « nature profondément humaine », mais dans leur capacité, en certaines circonstances, à faire preuve d'une détermination extrême pour rendre à la personne sa liberté, pour « humaniser l'homme ». Tous les chapitres du *Voyage de Pétersbourg à Moscou* ne sont pas un appel à la révolte. Le chap. « Khotilov » propose par exemple un ensemble de réformes qui pourraient venir d'en haut, et qui sont définies comme un « moyen » de prévenir « les funestes horreurs » qui s'annoncent. Catherine II* déclara que R. était « un séditieux pire que Pougatchov ». Il fut condamné et envoyé à Ilimsk, forteresse de Sibérie orientale. Il y rédigea entre autres son ouvrage philosophique *De l'homme, de sa mortalité et de son immortalité* [O čeloveke, ego smertnosti i bessmertii] (1790-1792). Amnistié après la mort de Catherine II il prit une part active aux travaux de la Commission impériale chargée de rédiger un nouveau code de lois. Il élabora et examina des projets de démocratisation de la société, de fondation d'un état de droit, de réforme de la justice et des institutions gardiennes du droit en Russie. Cependant ses espoirs de voir dans un avenir proche s'améliorer la situation des serfs ne devaient pas se réaliser. En butte à la malveillance des envieux et de ses adversaires idéologiques, il mit fin à ses jours. Le combat pour la levée de l'interdiction des œuvres de R. durera tout le XIXe siècle. L'enjeu était clair : il s'agissait de transmettre l'héritage de toute l'époque des Lumières* à de nouvelles générations de citoyens, à de nouveaux porteurs des traditions de la culture nationale russe. Pour R. l'objet de la philosophie c'est le monde dans son ensemble (le cosmos, l'univers), tel qu'il « apparaît sous les cieux » (la nature, les formes matérielles et spirituelles qui entourent l'homme, le « milieu »). Le but assigné aux recherches de la philosophie, c'est d'élaborer une représentation de la « matérialité » et de la « conscience », de donner une interprétation de la nature des phénomènes psychiques, de la mortalité et de l'immortalité de l'homme, de la connaissance par lui du monde extérieur (quels sont les « moyens » et les « forces » de cette connaissance), etc. Les raisonnements de R. montrent chez lui une forte tendance au monisme matérialiste, laquelle se combine plus d'une fois avec des formula-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tions déistes et dualistes, ou des constructions d'esprit panthéiste. Selon R., dans la nuit des temps, « dans les abîmes de l'espace », il existait « quelque chose d'insuffisamment organisé », « un chaos ». Mais cet être à la fois « un » et infini avait été un matériau dont s'était servi la « force créatrice » (de Dieu), lui communiquant une sorte d'« impulsion initiale » qui avait donné lieu à son « mouvement premier », après quoi n'avaient plus cessé ces oscillations et mouvements qui avaient empli tout l'espace, « unissant entre elles » les particules qui constituaient à l'origine le monde sensible dans toute sa variété. Si Dieu est quelque chose de tout-puissant, d'absolu, alors Dieu n'est autre que la Nature, elle-même toute-puissante. L'une des lois fondamentales de la nature, selon R., c'est la loi de conservation et de perfectionnement de ses formes, depuis les « êtres inanimés » jusqu'aux « êtres vivants » et à l'homme. R. admet la possibilité que du non-vivant donne naissance à du vivant par suite d'une « tension de la matérialité », de l'action d'« éléments naturels » organisant entre elles les formes les plus infimes revêtues par la nature, à savoir les atomes et les corpuscules. Les idées transformistes de R. allaient de pair avec ses vues évolutionnistes. L'homme, sa nature, sa place et son rôle, telle est la question qui est au centre de la conception du monde de R., tel est le thème essentiel de son principal ouvrage philosophique, *De l'homme…* Le traité a été publié en 1809, 7 ans après la mort de l'auteur. Il est écrit dans une langue originale, archaïque pour la fin du XVIIIe s. Son érudition conduit R. à faire de nombreuses citations parfois manifestes, parfois cachées, qui résument des opinions parfois opposées, ce qui gêne pour déterminer la position de R. lui-même. Il invite plutôt le lecteur à la réflexion qu'il ne lui propose des vérités définitives. Le traité se présente comme une sorte de dialogue entre les courants et les écoles de pensée philosophique à la fin du XVIIIe s. Le caractère encyclopédique de l'énoncé se concentre sur un problème : l'âme humaine est-elle immortelle, et si oui, quelles sont les formes de son existence après la mort ? Le traité peut être divisé en deux parties. Dans la première (livre 1 et 2), la parole est donnée aux penseurs d'orientation essentiellement matérialiste et déiste ; est démontrée l'origine naturelle de la conscience, la dépendance de l'âme par rapport aux « organes du corps », sont reprises les idées des sensualistes et affirmée la thèse de la mort inéluctable de l'âme en même temps que se termine la vie du corps. Dans la seconde (livres 3 et 4), l'exposé de thèses rationalistes et idéalistes permet de conclure à l'immortalité de l'âme. Désireux d'éviter les excès d'une identification vulgaire entre « ce qui est de l'ordre de la pensée » et « ce qui est de l'ordre des choses », tout comme leur opposition absolue comme deux substances différentes, R. choisit une « troisième » voie, plus difficile, celle d'une synthèse théorétique entre les idées qui lui paraissent fécondes, qu'elles appartiennent à la philosophie matérialiste aussi bien qu'idéaliste, sensualiste aussi bien que rationaliste. Pour R., entre le monde des minéraux et des éléments (la terre, l'eau, l'air, le feu), celui des plantes et des animaux, de même qu'entre eux et l'homme il existe non seulement un lien d'universalité et une interaction, mais même une unité génétique parfois évidente, parfois cachée. La possibilité en est fondée sur un mécanisme « d'autogénération » dans le cadre de « l'organisation » (l'unité d'ensemble) de nouveaux caractères et qualités qui n'appartiennent pas aux éléments de départ – ni à chacun d'eux en particulier, ni à leur somme mathématique. « L'un des principaux moyens utilisés par la nature pour former des éléments et les transformer est l'organisation » (II, p. 91, cf. bibl.). L'unité ontologique dans la « marche ascendante de la nature » qui va de la pierre jusqu'à l'homme et peut-être, comme l'imaginait R., jusqu'à d'autres mondes inconnus et plus parfaits est com-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

plétée par l'idée que l'homme forme un tout sur le plan fonctionnel et génétique. Car il n'est pas seulement « le couronnement du monde matériel », « le roi de la terre », qui comme un microcosme présente « l'image en réduction » de tout l'Univers, son « parent, fruit des mêmes entrailles », par lui-même il est une totalité. Analysant les liens réciproques des éléments qui le composent, R. en déduit qu'en l'homme « les qualités attribuées à l'esprit et à la matière… s'additionnent » (*Ibid.*, p. 73). Cependant, cette constatation ne le libérait pas de la nécessité de faire un choix fatidique entre les principes « physique » et « moral » en l'homme, surtout sur un point essentiel : l'âme est-elle immortelle ? L'impossibilité de donner une réponse univoque incite R. à de grandes précautions et à une exhaustivité maximale dans son programme d'étude de l'homme. On y distingue trois aspects : l'aspect dit concret – l'homme comme un donné, déjà constitué, abstrait des fluctuations de son existence réelle ; l'aspect fonctionnel qui comprend l'analyse de son activité au sein de la nature et de la société ; l'histoire génétique, celle des différentes étapes de sa vie – « sa condition prénatale », son développement intra-utérin, sa naissance, sa croissance jusqu'à « l'état adulte », son vieillissement –, tout cela dans le but de prédire son futur (qu'en sera-t-il après la mort ?). La réalisation étape par étape de ce programme représente la logique unique à laquelle obéissent les quatre livres du traité. L'étude de la connaissance humaine occupe une place spéciale. En dépit de certaines déclarations qui pencheraient vers l'agnosticisme, et que l'on rencontre dans la 2e partie, R. est sans aucun doute proche de l'idée que le monde est connaissable, qu'il est transparent pour les sens et la raison. Il est d'accord avec Helvétius pour dire que les notions, déductions, jugements, abstraits « procèdent de la racine », c'est-à-dire qu'en fin de compte ils proviennent des sensations premières qui sont suscitées par l'action des objets extérieurs sur les organes des sens. Pourtant, réduire complètement la pensée à la sensation est impossible. Pour preuves : les mouvements spontanés de l'âme, l'activité créatrice qui peut être plus intense durant des « maladies du corps », un phénomène comme celui de l'attention, le processus de formalisation conceptuelle du reflet du monde, activité suprasensible de « l'intelligence », etc. S'agissant du développement individuel, R. penche pour la théorie de l'épigenèse, notant que dans les cellules sexuelles l'homme connaît un « préambule à la vie », c'est-à-dire qu'il se trouve à un stade intermédiaire de « semi-inexistence ». Son développement embryonnaire est contradictoire. Dans toute la variété de ses attributs, dans l'unité de sa conscience et de son organisation corporelle, l'homme ne peut être entièrement préformé dans l'indistinction des cellules sexuelles. Tout comme l'instrument obligé de la pensée est le cerveau, et que celui-ci, de même que le système nerveux, prend forme peu à peu dans l'embryon, de la même façon la conscience elle aussi n'apparaît pas d'un seul coup, et se développe progressivement. L'homme pour R. présente une unité complexe de principes opposés. Comme tout ce qui vit, il naît et grandit, se nourrit et se multiplie. Même dans certains de ses signes distinctifs, par ex. en ce qu'il est un être « co-participant », il ressemble à certains animaux et même aux plantes. La spécificité de l'homme, R. la voit non seulement dans la possession d'une « force intellective », mais dans la faculté d'échanger verbalement, dans sa position verticale, dans ses instruments de travail. Au niveau de l'homme, ces mêmes forces naturelles qui entretiennent la vie dans les végétaux, qui dans les animaux provoquent des réactions différenciées et subtiles aux excitations extérieures, acquièrent puissance et plein épanouissement. Peuvent-elles disparaître avec la mort de chaque homme en particulier ? Se fondant sur le « principe de continuité » de Leibniz, qui rapproche des états quali-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tativement différents dans le processus de transformation du monde et de l'homme, R. incline à penser qu'il ne faut pas trop surestimer la différence de la vie et de la mort. L'achèvement de son parcours terrestre est tragique, mais non désespéré pour l'homme. Car il existe une « loi de conservation de l'énergie spirituelle » qui donne l'espoir de l'immortalité, qui assure que « l'éternité n'est pas un rêve ». La conclusion générale des 3e et 4e livres, comme du traité dans son entier, sur l'immortalité individuelle de la conscience humaine, ne donne pas de raisons de compter R. parmi les spiritualistes ou les penseurs d'orientation religieuse. Dans sa conception, c'est plutôt une possibilité rationnellement admissible, une hypothèse scientifique et métaphysique « consolante », qui soutient l'homme dans sa vie réelle à laquelle elle donne un sens et une valeur morale. Fidèle en cela au « siècle des Lumières ». R. montre la validité des grands principes de démocratie, d'antimonarchisme, de liberté de parole et de liberté de conscience. Il fut l'un des pères de la tradition émancipatrice russe. Ses idées ont joué un rôle important dans la vie spirituelle de la Russie, elles ont eu une influence sur Pnine**, Karjavine**. Ses idéaux démocratiques, révolutionnaires et humanistes ont reçu l'hommage des décembristes*, des membres du groupe de Pétrachevski*, des démocrates révolutionnaires des années soixante du XIXe siècle, des révolutionnaires de la « Volonté du peuple » [Narodnaâ Volia], des sociaux-démocrates. Ses convictions le placent dans la famille spirituelle de Herzen*, Tchernychevski*, Plékhanov*, Lénine*.

Œuvres : *Poln. sobr. soč.* v 2 t., M.-L., 1941 ; *Izbr. filos. i obĉestvenno-političeskie proizv.*, M., 1952 ; *Antologiâ mirovoj filosofii*, M., 1970, I-IV ; en franç. : *Voyage de Pétersbourg à Moscou*, trad. M. et Wl. Berelowitch, préface de F. Venturi, P., 1988 ; trad. et prés. B. Kreise, P., 2007.

Études : Makogonenko G. P., *Radiĉev i ego vremâ*, M., 1956 ; Rogov I. M., « Traktat O čeloveke… i filosofskaâ poziciâ A. N. Radiĉeva », in : *Vestnik Leningradskogo un-ta*, 1957, N° 17, Ser. èkonomiki, filisofii i prava ; Filippov L. A., Šinkaruk V. I., Spektor M. M., « Filosofskaâ poziciâ Radiĉeva v traktate O čeloveke », in : *Voprosy filosofii*, 1958, N° 5 ; Pantin I. K., « O materializme i idealizme v filosofskom traktate Radiĉeva », *Ibid.* ; Lang D., *The first Russian Radical : Alexander Radishchev (1749-1802)*, Londres, 1959 ; Clary J., *The Philosophical ideas of Alexander Radishchev*, N.Y., 1964 ; Mc Connell A., *Russian Philosopher Alexander Radishchev. 1749-1802*, The Hague, 1964 ; Karâkin Û. F., Plimak E.G., *Zapretnaâ mysl' obretaet svobodu. 175 let vokrug idejnogo nasledià Radiĉeva*, M., 1966 ; Luzânina L. N., « Literaturno-filosofskaâ problematika traktata O čeloveke… », in : *A. N. Radiĉev i literatura ego vremeni*, L., 1977 ; Boldyrev A. I., *Problema čeloveka v russkoj filosofii XVIII veka*, M., 1986 ; Škurinov P. S., *A. N. Radiĉev. Filosofiâ čeloveka*, M., 1988 ; Špet G.G., *Očerki razvitiâ russkoj filosofii*, in : *Soč.*, M., 1989, p. 78-82 ; Zenkovsky B., *Histoire…*, I, Chap. III, 8-11.

Radichtchev : P. S. Chkourinov / Trad. J. Prébet
Sur l'homme, sa mortalité et son immortalité
[O čeloveke, ego smertnosti i besmertii] : A. I. Boldyrev / Trad. F. Lesourd

RÉALITÉ ET L'HOMME (La). Métaphysique de l'existence humaine [*Real'nost' i čelovek. Metafizika čelovečeskogo bytiâ*] – ouvrage de Frank* paru en 1956, après la mort de son auteur, exposant sous une forme exhaustive et fortement articulée son système philosophique. Il est consacré pour l'essentiel aux problèmes de l'anthropologie philosophique que Frank explore à partir de la métaphysique de l'unitotalité* et de la divino-humanité*. Les 3 premiers ch. du livre contiennent une introduction philosophique générale au problème de l'homme. On y examine l'idée de réalité entendue comme l'être fondamental, distinct du réel effectif (objectal), ainsi que celle de Dieu reconnu comme source et origine de la réalité et comme valeur suprême, abso-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

lue. La réalité se découvre spontanément comme vie spirituelle intérieure de l'homme, tout en débordant nécessairement les limites de son monde intérieur pour, de l'intérieur, l'unir en fin de compte à ce qui se manifeste comme unité omni-englobante et omni-présente, comme le fondement de tout être en général (cf. *L'objet du savoir* [Predmet znaniâ]*). Ayant part à la nature de par son corps et de par sa vie psychique soumise aux processus corporels, l'homme est un être qui fait partie du réel effectif (du monde matériel). Mais par son être le plus propre, l'homme plonge ses racines dans les profondeurs de la réalité qui existe pour soi et qui est à soi-même sa propre révélation. C'est justement cette participation indivisible à ces mondes divers, hétérogènes, qui distingue l'homme de l'animal appartenant au seul monde naturel. Assumant en lui le principe de l'ordre naturel, l'homme est en même temps l'être qui s'élève au-dessus de cet ordre au nom de l'instance supranaturelle qui l'habite. En chacun des actes qui mettent en jeu la conscience (connaissance, conscience morale, acte créateur), l'homme oppose au donné empirique quelque chose d'autre qui les déborde. Tout acte cognitif présuppose une division d'ordre supranaturel entre sujet et objet. De même, les concepts de bien et de mal, d'obligatoire et d'interdit témoignent de notre appartenance à une sphère qui déborde les cadres du réel objectif et lui est inassimilable. La dualité propre à l'homme se manifeste également dans le statut qui lui revient au sein de la réalité. Sous la forme dans laquelle elle est la propriété immédiate de l'homme, la réalité se donne à la conscience dans sa discordance à l'égard de son être authentique, dans la mesure où elle est non exhaustive, partielle, mais surtout semblable à une force élémentaire, chaotique, dépourvue de fondement (c'est en quoi consiste la subjectivité de la vie intérieure). L'homme éprouve le besoin d'un fondement absolument stable, doué d'un principe d'affirmation autonome : c'est ce fondement qu'on appelle Dieu. Ce besoin, ou, si on veut, la conscience de sa propre insuffisance, fait corps avec l'être même de l'homme. Dieu est ce dont l'homme a le plus immédiatement besoin, le principe qui lui fait défaut, i. e. qui le transcende. Mais, par ailleurs, Dieu a une parenté si intime avec nous que c'est en Lui seul que nous trouvons ce qui constitue notre être le plus propre. Source originaire et centre de la réalité, Dieu pénètre la réalité de part en part et donc l'homme, il irradie en lui, il est continûment (tout au moins potentiellement) présent en lui. Ce qui fait que l'homme est l'homme, c'est sa divino-humanité. La transcendance de Dieu par rapport à l'homme se cumule avec son immanence et forme avec elle une unité suprarationnelle sans distinction de ses composantes. Ce qui entraîne pour l'idée de divino-humanité qu'elle porte inscrite en elle la marque d'un antinomisme interne qui implique non seulement l'affirmation d'une parenté de principe, foncière, entre l'homme et Dieu, mais encore la reconnaissance de différences essentielles entre eux. C'est en quoi consiste un des traits distinctifs de *La réalité et l'homme,* surtout si on compare ce livre aux ouvrages antérieurs de Frank qui portent sur le problème de l'homme (*L'Âme de l'homme* [Duša čeloveka], 1917 ; *Le Sens de la vie* [Smysl žizni], 1926) et dans lesquels l'accent était mis sur la parenté profonde entre Dieu et l'homme, ce qui a conduit Berdiaev*, Zenkovski* et d'autres encore à dire que Frank refusait de voir à quel point les principes du péché étaient profondément enracinés dans la nature humaine. Aux yeux de F., la compréhension correcte du fondement divino-humain de l'être humain n'exclut pas la nature duelle de l'homme, ce qui en définitive découle d'une absence d'identité entre Dieu et la réalité prise dans toute son extension. La réalité est un condensé d'énergie spirituelle, un conglomérat brut de forces libres,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

mais aussi aveugles, chaotiques et destructrices. L'homme est en contact étroit avec elle, non seulement en ce point central de son être où il s'affirme comme personne et se trouve relié à Dieu, mais aussi avec l'ensemble de la réalité en tant que telle. Sitôt que se relâche le lien qui le relie à Dieu, les forces élémentaires de la réalité font irruption dans l'âme humaine et s'emparent d'elle. D'où sa nature pécheresse. Outre l'être spirituel de l'homme dans sa vérité de personne, se forme en lui un « moi » illusoire et présomptueux. En ces deux qualités, il est un homme libre, mais le premier manifeste une liberté authentique alors que, dans le second, elle est illusoire, en ce qu'elle induit l'homme au péché qui exprime sa dépendance à l'égard des forces démoniaques aveugles de la réalité. Frank montre que cette dualité fatidique, inhérente à l'homme dans son être individuel, pénètre toutes les sphères de l'existence sociale où elle ne manque pas de se compliquer et de s'embourber, depuis les plus élémentaires (la communication avec les autres) jusqu'aux plus complexes (la famille, les réseaux de l'activité économique, l'État, le droit, etc.). S'agissant de la relation entre « je » et « tu », Frank souligne leur intégration organique dans un « nous » qui représente l'unité primordiale d'une pluralité de sujets. Cette unité est intérieurement présente en chaque « je », elle est le fondement interne de sa vie. Vue sous cet angle, la société est toujours une instance plus ample qu'un simple conglomérat de forces humaines réduites à leurs données de fait, elle est mise en mouvement par une sorte d'organisme spirituel originaire sur lequel elle se fonde. Cet organisme exprime la prégnance en lui d'un ordre divino-humain, la fusion des âmes humaines en Dieu. On notera également un élément clef dans la réflexion qui porte sur l'aspect social de l'être de l'homme : le caractère antinomique interne des relations réciproques qui s'établissent entre l'homme et Dieu, la réalité et la nature. La vie de l'homme dans la sphère sociale (la vie dans le siècle) est la combinaison indestructible d'une libre tension vers le bien et d'une chute involontaire (par présomption) dans le péché. À la vie dans le siècle s'oppose la vie spirituelle reconnue comme la sphère intérieure, cachée, en communication avec Dieu. À cela correspond, dans la vie collective et sociale, la différence entre la sphère régie par les structures d'ordre externe, la technologie et tout ce qui concerne l'organisation de la vie (État, droit, économie), et la sphère de la vie spirituelle et morale en tant que manifestation de la nature spirituelle de l'homme. La première a sa manière à elle d'endiguer, de limiter le mal, mais elle est incapable de surmonter le péché, qui est le propre de la nature humaine. C'est l'action réciproque de ces deux sphères où s'écoule l'existence sociale de l'homme, la sphère spirituelle étant dominante, qui détermine le processus de l'histoire. Les époques de l'histoire se distinguent entre elles en fin de compte selon la manière dont l'homme reconnaît sa relation à Dieu. Au Moyen Âge l'idée de divino-humanité a été défigurée, parce qu'on y a oublié la valeur intrinsèque de la personne et affirmé l'insignifiance de l'homme face à un Dieu qui lui était absolument transcendant. L'idée fondamentale de l'histoire moderne est celle de la liberté, de la vérité conquise en édifiant la vie sur les ressources intérieures de la personne humaine. C'était une tentative pour faire participer l'esprit libre à la création divine, mais la liberté a été identifiée à la révolte et à l'abandon de l'assise divine dans laquelle elle s'enracinait, d'où une décomposition croissante des fondements moraux et spirituels de la vie. Le XXe s. a pu mesurer dans toute son ampleur les conséquences de ce ravage spirituel. On n'y échappera, selon Frank, que par un retour de l'humanité européenne aux sources chrétiennes de sa culture.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Œuvre : *Real'nost' i čelovek. Metafizika čelovečestkogo bytiâ*, P., 1956 ; n. éd., M., 1997.

Études : Zenkovskij V. V., « Učenie S. L. Franka o čeloveke », in : *S. L. Frank. 1877-1950*, München, 1954 ; Rezvyh T. N. « Realnost' i čelovek v metafizike S. Franka », in : *Vestnik Moskovskogo un.*, Sér. 7, Filosofiâ, 1992. N° 5.

V. I. Kouraïev / Trad. P. Caussat

RELIGION (philosophie de la) – composante significative de la philosophie russe sur toute la durée de son histoire. Son contenu concret n'a cessé de s'enrichir, le problème étant abordé sous des angles de vue très divers. Cette problématique ne concerne pas seulement la philosophie religieuse, mais également d'autres orientations de la pensée, parmi lesquelles différents systèmes et doctrines idéalistes : le néokantisme, la phénoménologie, le pragmatisme, les théories positivistes et enfin les doctrines matérialistes de tout poil, avant tout le marxisme – le matérialisme dialectique. Par suite des conditions historiques concrètes, entre toutes les tentatives déclarées pour construire et fonder une philosophie de l'histoire, ce sont la philosophie religieuse et le matérialisme dialectique qui ont occupé les positions dominantes. La première a atteint la maturité théorique et le statut de système beaucoup plus tôt que le second. Cela s'est fait dans le cadre de la métaphysique de l'unitotalité*, liée avant tout au nom de Vl. Soloviov* bien que, avant lui, ces problèmes aient été abordés d'une manière ou d'une autre dans l'œuvre de nombreux philosophes religieux, telles les constructions originales de Khomiakov*, Kiréievski* sur le caractère intégral (cf. Intégralité*) de la nature et de la connaissance humaines et sur la conciliarité (cf. *Sobornost'**) considérée comme la voie d'accès obligatoire aux vérités les plus profondes sur l'homme et le monde. Khomiakov et Kiréievski opposaient un type spécifiquement russe de pensée à la rationalité occidentale, fruit de la séparation entre philosophie et religion, foi et connaissance. Soloviov au contraire aspirait à faire de sa philosophie la confession d'une foi, en y faisant contribuer la raison. Pour lui, il fallait donner à la vérité religieuse la forme d'une pensée rationnelle, mettre la théologie en lien interne avec la philosophie et la science et ainsi constituer tout le savoir authentique en un système d'une théosophie* scientifique libre. Cette visée fut reprise et poursuivie par Boulgakov* et Florenski*, attachés à créer une *Weltanschauung* universelle qui, en un seul grand tout, réunirait Dieu, le monde et l'homme grâce aux efforts conjugués de la religion, de la philosophie, de la science. La foi, d'après Boulgakov, construit un genre particulier de savoir, distinct des savoirs scientifique et philosophique. Le critère de vérité, pour ces derniers, c'est le lien de causalité ; et c'est l'expérience qui leur permet de se développer, à mesure qu'elle s'enrichit. La voie religieuse est toute autre : au monde du transcendant, ce n'est pas une méthode qui donne accès ; la foi est un savoir qui fait fi des preuves, de la logique, de la loi de causalité. Et pourtant, elle n'est pas non plus affaire de goût, de subjectivité ou de caprice. Dans son contenu, elle dépend aussi peu de dispositions subjectives que le savoir, et semblable à lui, ne peut être que déformée par le subjectivisme. Elle ne lui est pas antagoniste et bien souvent se confond avec lui, se mue en lui. En ce sens, elle est « une anticipation du savoir, bien que, actuellement, elle ne repose pas sur des fondations suffisantes… Pourtant, cela ne veut pas du tout dire que ce manque d'assise lui soit indifférent : ce qui l'anime, c'est l'espoir de devenir un savoir, d'acquérir ces assises suffisantes » (Boulgakov S. N., *La lumière sans déclin* [Svet nevečernij]*, M., 1994, p. 29). Florenski quant à lui estime que tout acte de connaissance, en théologie aussi bien qu'en philosophie ou dans le

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

domaine des sciences, est ontologique par nature, et qu'il est le résultat d'un acte d'amour et de foi. L'amour est toujours la mise en relation de deux essences douées d'âme, et pour finir celle de l'essence divine suprême avec les âmes de tous les autres objets. C'est pourquoi la vérité, au sens le plus profond de ce terme, est « une unité infinie, pensée comme la somme de tout, comme un sujet unique, achevé » (Florenski, P. A., *La Colonne et le fondement de la vérité* [Stolp i utveržden ie istiny]*, M., 1995, p. 43). La vérité n'est pas une abstraction, mais un sujet vivant et aimant, qui participe activement au choix que fait l'homme des moyens pour se libérer du scepticisme rongeur. Ayant reconnu l'amour comme vie intérieure de la vérité, nous en arriverons à reconnaître la nécessité de la foi. C'est pourquoi, pour percevoir et concevoir la vérité il est indispensable de parvenir à l'unité de la raison et de la foi. Mais pour cela, la raison doit renoncer à se limiter aux bornes du rationnel et faire son entrée dans une nouvelle sphère : celle de l'infini, inaccessible à la seule raison raisonnante. Les mathématiques ont accompli cet exploit, grâce aux nombres irrationnels ; la philosophie doit faire de même. Toujours au sein de la métaphysique de l'unitotalité, c'est Frank* qui a soumis la ph. de la R. à une analyse complète. Le moyen essentiel que l'homme a d'approcher l'unitotalité et son fondement profond – la Divinité –, c'est l'immédiateté de son être-au-monde en tant qu'il fait organiquement partie de l'unitotalité ; le fait que sa propre existence soit pour l'homme un donné immédiat se présente sous deux formes. D'abord, c'est l'unité de l'existence immédiate comme, en quelque sorte, l'élément de la vie intérieure, substrat indistinct, préconscient, des désirs et des affects humains. Ensuite, c'est l'unitotalité concrète, unique – l'ipséité qui se distingue de toutes les autres. Elle s'oppose à l'élément indistinct de la vie intérieure car elle est un principe générateur de forme ; elle individualise la vie intérieure concrète de l'homme, et de l'être naturel qu'il était, elle fait une personne. « *La personne est l'ipséité telle qu'elle se trouve confrontée à des forces supérieures, spirituelles, dotées d'une validité objective et qui est en même temps pénétrée par elles et les représente…* » (Frank S. L., *Inconcevable (l'). Introduction ontologique à la philosophie de la religion** [Nepostižimoe. Ontologičeskoe vvedenie v filosofiû religii], in : *Œuvres* [Soč.], M., 1990, p. 409 ; cité ici d'après l'éd. franç. : *L'inconcevable*, P., 2007, p. 309-310). C'est précisément dans la sphère du spirituel qu'intervient la rencontre avec le fondement dernier du réel – l'existence qui est à elle-même son propre fondement. Mais même la sphère du spirituel, qui se suffit à elle-même, n'est pas exempte d'un conflit intérieur : ce qui en témoigne de la manière la plus complète, c'est la présence inexpugnable du mal dans le monde. La présence de ce conflit oblige à établir une distinction entre le réel et Dieu. Dieu est le fondement premier de l'univers, dans lequel l'être, la vérité, le bien et la beauté coïncident. Mais même ce fondement ne peut être appelé Dieu. Il est plus juste de dire : la Divinité, ou le sacré. La Divinité ne devient Dieu que lorsqu'elle se change en quelque chose d'intimement proche à l'homme concret. Le fait que Dieu se découvre au plus intime de l'âme humaine, ce que Frank appelle révélation générale, est l'élément premier et fondamental de toutes les religions. Le contenu concret de toutes les doctrines religieuses – « la révélation positive, concrète » – semble être une construction qui se superpose à ce fondement général. Interpréter la révélation positive, telle est la mission des théologiens qui ont à leur disposition l'Écriture Sainte et les témoignages des traditions. La philosophie religieuse, elle, qui reste une recherche libre, doit se concentrer sur celle de la révélation générale. Avec un tel partage du travail, le conflit entre philosophie et religion ne peut être qu'un malentendu. Chez I.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Ilyine*, le principal concept de la ph. de la R. est celui d'« expérience religieuse ». Dans son effort pour découvrir sa nature et ses possibilités cognitives, il met en évidence certaines de ses positions fondamentales, qui se caractérisent par l'universalité et l'évidence : ces positions fondamentales, il les appelle des axiomes. Parmi eux il fait figurer la densité concrète, la responsabilité, la tempérance, l'autonomie, l'activité autonome, l'intégralité de la foi, la contemplation du cœur, etc. ; il en distingue en tout 26. Les plus importants sont à ses yeux les deux derniers. Lorsqu'on sait quelque chose d'une manière vraie, sûre et objective, le savoir et la foi, le savoir et la raison, ne sont pas en contradiction. Ce que l'on sait est certain de cette unique certitude et évident de cette unique évidence qui par la force de son objectivité crée un savoir qui croit et une foi qui sait. C'est pourquoi « la raison qui détruit la foi n'est pas une raison, mais une platitude ratiocinante ; la foi qui s'élève contre la raison n'est pas une foi, mais une superstition craintive et pervertie… La philosophie de la religion est justement le produit d'une raison croyante, et à partir d'une foi sensée » (Ilyine I. A., *Les axiomes de l'expérience religieuse* [Aksiomy religioznogo opyta], SPb., 1993, p. 120). Les vérités les plus profondes sur ce que l'être de l'homme a de spécifique se découvrent, d'après Berdiaev*, non par le savoir et la connaissance, mais seulement par la foi. Les vérités de la foi, par opposition à celles de la connaissance, se conçoivent d'après cette qualité inamissible qui leur appartient en propre : n'être ni universelles, ni nécessaires. Elles sont données et reçues en toute liberté, sans avoir de comptes à rendre à personne, elles ne font peur à personne et elles-mêmes n'ont peur de rien. Le savoir, c'est de s'en remettre à un horizon terrestre limité. Dans le savoir scientifique, l'homme ne bouge pas d'une place d'où il ne voit pas tout, juste une petite partie. La foi est aussi un savoir, il y a un savoir qui s'acquiert par l'intermédiaire de la foi, mais c'est un savoir supérieur et total, la vision du tout, de l'illimité. Le savoir scientifique permet de connaître la réalité effective, mais il ne comprend pas le caractère limité et déficient de cette réalité. À la profondeur dans laquelle la science plonge ses racines, ni les moyens ni les procédés de la science ne peuvent donner accès (cf. Berdiaev N. A., *La philosophie de la liberté* [Filosofiâ svobody], M., 1989, p. 120-124). Chestov* affirme encore plus nettement la primauté de la religion sur la philosophie. La foi, selon Chestov, est une dimension de la pensée qui est inconnue, étrangère, à la philosophie traditionnelle, elle ouvre l'accès à des possibilités radicalement nouvelles. Elle est contraire à la raison ; elle invalide le savoir et ne se conquiert que par des efforts et une tension qui n'ont plus rien d'humain. Elle est une action dans laquelle l'homme se trouve comme un absolu en relation avec un autre absolu. Le monde qui s'ouvre à nous dans la foi est un monde tout autre ; ici, tout est possible ; ici, plus de vérité strictes, intangibles, dominant l'homme. La raison apprend à l'homme à se soumettre, alors que la foi lui donne le pouvoir de commander. Une philosophie rationaliste jusqu'au bout nous condamne à l'esclavage, alors que la foi tente une percée, à travers les évidences édifiées par la raison, vers la liberté, dans laquelle l'impossible (cf. Lutte pour l'impossible*) devient réalité effective (cf. Chestov L., *Kierkegaard et la philosophie existentielle* [Kirgegard i èkzistencial'naâ filosofiâ], M., 1992, p. 212-218). À côté de ces considérations propres à la philosophie religieuse sur la nature de la religion et ses rapports avec la philosophie et les autres formes de l'activité cognitive, il y a eu constamment dans la philosophie russe une approche non religieuse, et d'abord matérialiste, de cette problématique. Les théories matérialistes se sont toujours concentrées sur le statut de la religion au regard de la connaissance, et sur ses fonctions sociales, le premier monopolisant

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

longtemps l'attention. Il était affirmé que si la foi apparaît et perdure, c'est à cause d'un savoir encore trop peu développé ou simplement inexistant. Elle compense ainsi un manque, mais à mesure que le savoir se développera et grandira, elle devrait se trouver peu à peu évincée. Pour Herzen* le savoir procède de l'analyse et de la réflexion, toutes deux systématiques et approfondies, qui décortiquent une situation d'ensemble ; la foi, elle, l'avale toute entière d'un seul coup, sans analyse ni réflexion préalable. La foi juge sans aucune certitude de sujets sur lesquels il est impossible d'acquérir un savoir absolument assuré. En cela réside la différence de principe séparant la foi du savoir, qui, lui, permet de saisir directement l'objet connu. Cette opinion était partagée par Biélinski* et Tchernychevski*. Ils estimaient eux aussi que la foi est une certaine disposition intérieure, qui incite à reconnaître, affirmer vrai quelque chose qui n'a pas valeur d'évidence, qui ne peut être ni prouvé ni confirmé. Cette idée prend appui, d'abord, sur le caractère répétitif, la régularité, des événements naturels, deuxièmement sur les besoins bien définis de l'homme dans sa vie quotidienne ; ses échanges avec ses semblables, la stabilité des règles de conduite, des coutumes et des traditions forgées au cours de l'histoire, des habitudes d'éducation et d'enseignement, etc. Sous une forme beaucoup plus radicale et systématique, c'est à Lénine* qu'il revint d'examiner l'origine, l'essence et la fonction de la religion et de la foi religieuse en sortant du cadre étroit d'une interprétation essentiellement gnoséologique. Il mit l'accent sur les racines et les fondements non plus gnoséologiques, mais sociaux, de la religion. Parmi ses sources sociales les plus importantes il indiqua d'abord l'hétérogénéité de la société sur le plan des classes, la scission entre grands groupes humains dont les besoins et les intérêts socio-économiques, politiques, idéologiques, divergent radicalement ; puis la division du travail, avant tout en travail physique et travail intellectuel. Enfin, l'aliénation de l'homme par rapport aux produits de sa propre activité, entraînée par les deux premiers facteurs. Ce sont ces facteurs sociaux, en profondeur, qui déterminent également le rôle social de la religion et de la foi religieuse dans la vie sociale : ils ont d'abord une fonction de compensation illusoire, empêchant l'homme de trouver les bonnes voies pour résoudre les problèmes qui se posent à lui. C'est pourquoi il faut réduire autant que possible leur force et leur influence, et pour cette raison entrer en campagne, résolument, contre la religion. Sur les rapports entre philosophie et religion, Lénine rejetait toute convergence possible entre la philosophie matérialiste et la religion, et n'en admettait qu'entre les théories idéalistes et religieuses, les assimilant souvent les unes aux autres et voyant l'idéalisme en philosophie comme une forme raffinée de religiosité. Lénine n'a pas d'œuvre qui soit consacrée spécialement à la ph. de la R., mais cette problématique est présente non seulement dans ses travaux majeurs – *Matérialisme et empiriocriticisme* [Materializm i èmpiriokriticizm]*, *Les Cahiers philosophiques* [Filosofskie tetradi] – mais également dans une série d'articles et dans sa correspondance. Dans l'ensemble, la conception marxienne de la nature et de l'origine de la religion n'a pas été abordée par Lénine dans toute sa profondeur philosophique, loin de là, ce qui a eu un impact négatif sur la façon d'envisager cette problématique en Russie durant plusieurs décennies. Pendant quelque temps, un certain espace de liberté, quoique insignifiant, fut laissé aux recherches philosophiques d'orientation non marxiste, menées par des philosophes qui avaient commencé leur carrière avant 1917. De ce point de vue, les penseurs les plus importants sont A. Lossev* et M. Bakhtine*. C'est durant cette période que parurent certains des travaux les plus célèbres de Lossev, tels que *La Philosophie du*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

nom [Filosofiâ imeni] (1927) et *La Dialectique du mythe* [Dialektika mifa]* (1930). Il y tentait une synthèse de la métaphysique de l'unitotalité et d'une image symboliste du réel. En conséquence, la réalité effective était représentée comme une somme de symboles, dont les variétés les plus signifiantes étaient le nom et le mythe. Lossev interprète le mythe comme la forme la plus ancienne par laquelle les hommes accèdent à la conscience des fondements spirituels profonds de leur existence. Mais le mythe, en tant que réalité de la vie, n'est pas l'apanage des époques historiques les plus reculées. Certains éléments de la conscience mythologique peuvent rester actifs dans le monde actuel. Mais le rôle effectif et la valeur de ces strates mythologiques dans la conscience se transforment de manière substantielle. Si à des époques très anciennes la mythologie jouait le plus souvent un rôle de création et d'intégration, dans les conditions actuelles en revanche la mythologisation de la conscience se présente le plus souvent sous un jour négatif : ce qui intervient, par exemple, c'est une mythologisation des concepts de matière, d'esprit, qui amène à déformer le rôle de l'homme dans l'histoire. Non moins dangereuse est l'autre face que présente une interprétation élargie de la composante mythologique de la culture, quand par exemple la religiosité sous n'importe laquelle de ses formes se ramène à une aperception mythologique. Lossev démontre l'inconsistance de l'opération qui consiste à réduire la religiosité à la mythologie, et il prend le christianisme comme la forme de religion parvenue à la plus grande maturité. Ce qui fait vraiment la différence entre elles, d'après lui, c'est leur rapport au savoir. La perception mythologique en général ne connaît à côté de soi aucune forme d'aperception et de conception du monde qui ressemble au savoir, le christianisme lui, non seulement reconnaît toute l'importance et la nécessité du savoir dans l'activité vitale de l'homme, mais dans la foi même il distingue des traits qui la rapprochent du savoir. Et cela est possible parce que la foi connaît son objet. L'objet de la foi, au sens religieux, non au sens quotidien du terme, n'est pas quelque chose de vaguement général, un je ne sais quoi d'amorphe. La foi distingue nettement son objet de tout autre, et en cela elle ressemble au savoir. Prendre en compte les caractères clairs et essentiels de l'objet – cela signifie le connaître. Et la foi est donc, par essence, un savoir (Lossev A. F., *La Dialectique du mythe,* p. 104, cf. bibl.). L'idée génératrice de système, chez Bakhtine, celle qui traverse de part en part toute son œuvre, c'est l'unité de la personne et de l'être, qui se réalise dans l'intégralité* de l'acte [postupok] par lequel se manifeste le choix, la responsabilité. C'est dans une œuvre du début, *Pour une philosophie de l'acte* [K filosofii postupka] (1921, publ. pour la 1re fois en 1986) qu'il a exposé de façon extrêmement laconique et précise le contenu et la valeur méthodologique de cette idée. Tout en l'homme, toutes ses manifestations vitales et spirituelles sont ici présentées comme un seul et même acte s'accomplissant de manière ininterrompue, acte par lequel se réalise le but principal de la vie humaine – « affirmer sa participation singulière, irremplaçable, à l'être » (Bakhtine M. M., *Pour une philosophie de l'acte*, p. 114 de l'éd. russe, cf. bibl.). La personne et ses actes, d'une part, ne sont pas réductibles au contexte extérieur dans lequel elle se trouve plongée, et de l'autre, ils y sont absolument irremplaçables. Dans mon agir en tant que personne, nul ne peut me remplacer, car, sinon, ce ne serait pas mon acte. L'acte moral vient de ce que je suis sans alibi dans l'être. Je n'ai derrière moi rien qui, par la force du fait ou les lois du déterminisme puisse m'obliger à faire ce que je ne dois pas faire. Ni ce qui a existé auparavant, ni ce qui coexiste avec moi ne peut me provoquer à commettre un acte indu. Cela signifie que fondamentalement, rien ne peut me remplacer, que je ne

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

suis assimilable à rien comme sujet du choix moral. C'est précisément pour cette raison que Bakhtine définit la foi comme « un mouvement consciemment responsable de la conscience ». La foi suppose un rapport personnel à l'objet ; d'après Bakhtine, elle suppose l'acte. Cette visée, dans sa vision du monde et sa méthode, montre clairement à quel point Bakhtine est hostile aux tendances totalitaires, quelles qu'elles soient. Au cours des années 60-70, l'examen de la problématique liée à la ph. de la R. prit son essor dans le cadre marxiste proprement dit. Il a commencé par une analyse plus profonde et complexe de l'œuvre de Marx. L'horizon des études a peu à peu commencé lui aussi à s'élargir. Les spécialistes se sont intéressés à l'ensemble des problèmes de la religion, à toute l'expérience mondiale accumulée sur ce sujet. Ainsi a été enfin surmontée dans une certaine mesure l'opposition absolue qui existait entre la compréhension marxiste de l'origine et de la nature de la religion, de son statut cognitif et culturel, et toutes les autres méthodes d'approche. Mais cela s'est fait difficilement, tirant en longueur jusqu'à la fin des années 80. Si on considère les travaux qui ont entrepris une analyse plus complète de l'œuvre théorique de Marx, il faut mentionner les études de Iou. Levada, *La Nature sociale de la religion* [Social'naâ priroda religii] (1965), V. Kolossnitsyne, *L'Aliénation religieuse* [Religioznoe otčuždenie] (1987), L. Mitrokhine**, *La Philosophie de la religion. Essai d'interprétation de l'héritage de Marx* [Filosofiâ religii. Opyt istolkovaniâ Marksova naslediâ] (1993). Ils analysent l'évolution et le contenu théorique des conceptions de Marx. Ils relèvent que ces œuvres mettent l'accent presque exclusivement sur les assises et les fonctions sociales de la religion et qu'elles négligent les problèmes existentiels de la *Weltanschauung* et du comportement religieux, tout en soulignant la profondeur et la richesse de sens de l'approche marxienne, particulièrement sa conception de l'aliénation. Toute une série de travaux récents, individuels ou collectifs, apprécient de façon plus nuancée la place de la problématique religieuse dans l'évolution générale de la philosophie, de la science, de la culture. Un matériau factuel et historique important, la profondeur théorique des vues générales, voilà ce qui caractérise des publications comme l'*Encyclopédie philosophique* [Filosofskaâ ènciklopediâ] (5 t., 1960-1970) ; *Occident – Orient – Russie. Histoire mondiale de la philosophie* [Zapad – Vostok – Rossiâ. Istoriâ mirovoj filosofii] (I-IV, 1994-1998) ; l'*Histoire de la philosophie russe* [Istoriâ russkoj filosofii] (2001) ; la *Nouvelle encyclopédie philosophique* [Novaâ filosofskaâ ènciklopediâ] (I-IV, 2000-2001) ; de P. Gaïdenko*, *Percée vers le transcendant* [Proryv k transcendentnomu] (1997) ; de S. Averintsev*, *Religion et culture* [Religiâ i kul'tura] (1991) et *Sophia-Logos* [Sofiâ-Logos] (1999). Le statut de la ph. de la R. considérée comme une discipline théorique à part, son contenu et ses principaux problèmes, sont discutés dans les travaux de Iou. Kimelev, *La philosophie de la religion* [Filosofiâ religii] (1998), I. Iablokov, *La philosophie de la religion. Introduction à l'étude générale des religions* [Filosofiâ religii. Vvedenie v obĉee religiovedenie] (2001), L. Mitrokhine, *La Philosophie de la religion* [Filosofiâ religii] (1993), V. Kouraïev, *Philosophie et religion* [Filosofiâ i religiâ] (in : *Philosophie* [Filosofiâ], M., 2005). Une attention particulière est accordée à la définition et la délimitation des particularités typologiques de la religion, de la théologie, de la philosophie religieuse, de l'histoire des religions, et à la compréhension des possibilités cognitives de chacun de ces domaines du savoir, qui sont en interaction. On entend dire de plus en plus que pour analyser la nature de la religion, il convient d'abandonner le cadre strict de la ph. de la R. pour entrer dans une sphère d'étude plus spécialement consacrée à tout ce qui caractérise la vie et la manière d'agir

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

du croyant. Ce genre d'étude n'est pas l'apanage de la philosophie, elle concerne aussi de nombreux domaines spécialisés du savoir scientifique, la psychologie de la religion, la sociologie de la religion, l'ethnographie, la paléographie, etc. Le phénomène religieux est envisagé en lui-même, dans sa logique propre, dans la mesure où les croyants ne sont pas les chercheurs mais l'objet de la recherche. Les interrelations de la religion avec les sciences, particulièrement les sciences naturelles, sont l'objet d'une étude intensive – presque toutes les découvertes importantes qui sont des jalons dans l'évolution historique de tout le complexe des sciences de la nature et de l'homme – la mécanique classique, la théorie de l'évolution, la théorie générale et spéciale de la relativité, la mécanique quantique, l'astrophysique, la génétique, la théorie de l'information, la cybernétique, et beaucoup d'autres. On peut citer les travaux de L. Kossyreva, *La Genèse du tableau scientifique du monde* [Genezis naučnoj kartiny mira] (1985), F. Skribitski, *Vision du monde, sciences naturelles, théologie* [Mirovozzrenie, estestvoznanie, teologiâ] (1986), S. Deviatova, *Christianisme contemporain et science* [Sovremennoe hristianstvo i nauka] (1994), *Science et religion : du conflit au dialogue* [Nauka i religiâ : ot konflikta k dialogu] (2000), L. Markova, *Science et religion. Les problèmes de la frontière* [Nauka i religiâ. Problemy granicy] (2000). Le statut cognitif et les possibilités cognitives de la foi religieuse sont également objet d'analyse, comme genre particulier du savoir, comparé à tous les autres types et formes de savoir, d'abord les savoirs philosophique et scientifique. Contre l'opinion jadis courante que la science et la religion, le savoir et la foi sont incompatibles, beaucoup de publications récentes tendent à accréditer l'idée que foi et savoir entretiennent des relations plus complexes, et que l'expérience religieuse et la foi constituent une forme particulière de relation cognitive de l'homme au monde et à lui-même. Parmi ces travaux on peut citer A. Kouraïev, *Sur la foi et le savoir sans antinomies* [O vere i znanii bez antinomij] (*Voprosy filosofii*, 1992, N° 7) et « Foi religieuse et rationalité » [Religioznaâ vera i racional'nost'] (in : *Racional'nost' na pereput'e* [La rationalité à la croisée des chemins], 2 t., M., 2000, I), E. Stepanova, *La Justification de la foi* [Opravdanie very] (1998), I. Kasavine, *Migration, créativité, texte : les problèmes de l'épistémologie non classique* [Migraciâ, kreativnost', tekst : problemy neklassičeskoj èpistemologii] (1999), V. Lektorski, *L'Épistémologie classique et non classique* [Èpistemologiâ klassičeskaâ i neklassičeskaâ] (2001). Ils étudient les différents types d'activité cognitive, et parmi eux l'expérience religieuse. Certains auteurs distinguent, comme branche à part de l'épistémologie contemporaine, à côté de la théorie générale de la connaissance, et de la théorie de la connaissance scientifique, la gnoséologie religieuse avec les approches et les méthodes d'étude de la connaissance qui lui sont propres. La particularité de cette dernière, c'est qu'elle aborde l'étude du savoir non par son contenu concret, c'est-à-dire ce qu'il reflète, mais par celle de son contenu social. Une place de plus en plus importante en ph. de la R. est en train d'être prise par les questions qui touchent à l'anthropologie philosophique et à la théorie de la culture. Questions qui sont abordées dans les travaux de K. Nikonov, *L'anthropologie chrétienne moderne* [Sovremennaâ hristianskaâ antropologiâ] (1983), et *L'homme est-il religieux par nature* ? [Religiozen li čelovek po prirode ?] (1990), S. Khorouji*, *Diptyque du silence : l'enseignement ascétique sur l'homme à la lumière de la philosophie et de la théologie* [Diptih bezmolviâ : asketičeskoe učenie o čeloveke v bogoslovskom i filosofskom osveĉenii] (1991). Ce qui est en jeu, c'est une définition de ce qu'est l'essence de l'homme, sa place dans l'univers, le sens qu'il pose dans la culture. Dans ce contexte, la religion apparaît comme

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

une composante obligée de la connaissance de l'homme et de son univers. La place et le rôle de la religion dans l'histoire de la culture, telles sont les questions sur lesquelles portent les recherches de A. Gourevitch, *Les Catégories de la culture médiévale* [Kategorii srednevekovoj kul'tury] (M., 1972, 1984, trad. franç. P., 1983), E. Iakovlev, *L'Art et les religions mondiales* [Iskusstvo i mirovye religii] (1985), B. Erassov, *La Culture, la religon, la civilisation en Orient* [Kul'tura, religiâ, civilizaciâ na Vostoke] (1990), une publication collective : *L'Art et la religion* [Iskusstvo i religiâ] (2000). Des recherches sont spécialement consacrées à la manière dont les principaux courants philosophiques contemporains, en Occident, envisagent la religion : Iou. Kimelev, *La Philosophie contemporaine de la religion en Occident* [Sovremennaâ zapadnaâ filosofiâ religii] (1986), A. Skipsine, *L'Existentialisme allemand et la religion* [Nemeckij èkzistencializm i religiâ] (1990), N. Ioulina, *La Théologie et la philosophie dans la pensée religieuse des USA au* XXe *s.* [Teologiâ i filosofiâ v religioznoj mysli SŠA XX veka] (1996). La spécificité remarquable de l'époque actuelle, c'est l'impact toujours croissant de diverses doctrines néopaïennes, théosophiques, occultistes : la montée en puissance de l'occultisme et de la magie est particulièrement nette en Russie. Ce déchaînement de passions est l'objet d'une attention soutenue de la part des spécialistes en ph. de la R. et en histoire des religions. Parmi les publications dans ce domaine on peut retenir : A. Kouraïev, *Un Satanisme pour l'intelligentsia : les Rœrich et l'orthodoxie* [Satanizm dlâ intelligencii. O Rerihah i pravoslavii] (I-II, 1997), *L'Occultisme dans l'orthodoxie* [Okkul'tizm v pravoslavii] (1998), *Le Christianisme primitif et la métempsychose* [Rannee hristianstvo i pereselenie duš] (1998). Un matériau varié et instructif est rassemblé dans les travaux de L. Mitrokhine, *Le Baptisme hier et aujourd'hui* [Baptizm : istoriâ i sovremennost'] (1999), L. Dvorkine, *Sectologie* [Sektovedenie] (2002), È. Krouglikov, *Des Savants trouvés sur les grands chemins* [Učenye s bol'šoj dorogi] (2003). Des recherches spéciales sont également consacrées à la situation religieuse en Russie pendant la *perestroïka* et depuis la fin de l'Union Soviétique. Ces travaux traitent de la liberté de conscience et de la tolérance en matière religieuse. Parmi eux, on peut mentionner une publication collective : *Religion et politique en Russie post-communiste* [Religiâ i politika v postkommunističeskoj Rossii] (1994) ; en font partie également les travaux de Iablokov en théorie des religions et en ph. de la R., de même que les travaux de V. Lektorski et I. Kasavine, etc. concernant l'épistémologie non classique. Les auteurs cités défendent les principes d'un humanisme séculier, au-delà de l'antinomie habituelle « théisme-athéisme ». On continue de rencontrer une critique de la religion sur des bases de liberté de pensée et d'une conception scientifique du monde, dans laquelle s'impliquent certains scientifiques russes de renom. En ce qui concerne la ph. de la R., on constate, plus que dans d'autres domaines de la philosophie actuelle, que son statut et son contenu essentiel, pour l'heure, ne sont pas encore clairement déterminés et font l'objet de vives polémiques.

Œuvres : Losev A. F., *Dialektika mifa*, in : *Filosofiâ, mifologiâ, kul'tura*, M., 1991 ; Bahtin M. M., K *filosofii postupka*, in : *Filosofiâ i sociologiâ nauki i tehniki* (revue annuelle), 1984-1985, M., 1986 ; en franç. : *Pour une philosophie de l'acte*, L'Age d'Homme, 2003.

V. I. Kouraïev / Trad. F. Lesourd

RÉPONSES DU POMORIÉ ** ***(les)*** [*Pomorskie otvety*] – l'une des œuvres théologiques majeures des vieux-croyants*, apologie de la branche des « sans prêtres »**, avec l'exposé dogmatique et canonique de sa doctrine. Elle a été rédigée en 1723 par les frères André (1674-1730) et Siméon (1682-1741) Dénissov (cf. infra) et al. C'est le meilleur

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

exposé de la Vieille Foi** et de ce qui la sépare de l'Église néoritualiste nikonienne**. Les « R. d. P. » ont été directement suscitées par les 106 questions posées par un missionnaire de l'Église orthodoxe officielle, le hiéromoine Néophyte, aux vieux-croyants des *skites*** de Vygoretsk**. Néophyte attachait une importance particulière aux questions matérielles, s'efforçant de justifier par l'ancienneté et l'authenticité supposées les nouvelles dispositions introduites par Nikon, et de discréditer la tradition russe antérieure. À plusieurs reprises, il essaya d'inciter les vieux-croyants à commettre des crimes de lèse majesté, en demandant par ex. si le tsar, qui observait le nouveau rite, était orthodoxe, etc. Ayant posé ses questions, Néophyte exigea des réponses écrites, dans un délai très rigoureux. Malgré cela, les « gens du Pomorié » firent des réponses qui valent souvent des traités entiers, divisés en chapitres ou sections. Leur réfutation visait avant tout la thèse principale des réformateurs nikoniens, prétendant rétablir l'Église dans sa pureté originelle, en écartant les altérations nées de l'ignorance des Russes et des intentions perverses des hérétiques. Une première série d'arguments relève de l'archéologie ecclésiastique : c'est une longue liste de témoignages matériels prouvant que les « innovations » prétendument hérétiques dataient du baptême de la *Rous***. Une autre série chronologique contient les témoignages des annalistes et des chroniqueurs sur toutes les hérésies professées depuis cette époque. Nulle part il n'est fait mention des hérésies auxquelles se réfèrent les réformateurs et qu'ils ont visiblement inventées. Enfin, nouveauté méthodologique fondamentale en matière de théologie et d'histoire séculière, la critique paléographique des textes falsifiés par les réformateurs : Le « Décret contre le moine hérétique Martin » et le « Rituel de Théognoste ». Le premier était présenté comme un texte authentique du XIIe s., le décret d'un synode qui aurait été tenu en 1157 ou 1160 et aurait condamné le moine hérétique Martin, et le second comme un document du XIVe s. écrit de sa propre main par le métropolite Théognoste et contenant lui aussi la confirmation d'assertions des réformateurs. Les documents avaient été fabriqués d'une façon assez malhabile, ne tenant pas compte des changements survenus dans la manière des copistes et dans la langue en l'espace de plusieurs siècles. En fin de compte, les vieux-croyants démasquent des incohérences chronologiques, toute une série d'anachronismes grammaticaux, signes sans équivoque d'une falsification. L'auteur est André Dénissov, considéré à juste titre comme le premier paléographe russe. André avait fondé en 1694 la Solitude** de Vygoretsk, communauté de vieux-croyants menant la vie monastique et établis sur la rivière Vyg. C'est lui qui avait mis au point l'organisation du régime intérieur, élaboré le règlement de la vie monastique et des offices liturgiques, et fondé dans la communauté plusieurs écoles dans lesquelles on s'initiait aux lettres, au chant d'église, à l'iconographie et même aux rudiments de la théologie et de l'art oratoire. Il assurait aussi la vie matérielle en développant l'économie et les métiers monastiques (travaux des champs, élevage, commerce). En 1703, il avait été promu supérieur. Il ne cessait de développer ses connaissances, étudiait la Bible, les écrits patristiques, voyageait à travers la Russie, recueillant diverses antiquités. Il avait passé une année à l'Acad. de théologie* de Kiev, étudiant l'art oratoire, la philosophie et la théologie. La Solitude de Vygoretsk possédait une riche bibliothèque de livres anciens et une collection d'objets d'art sacré du passé. Déjà, la majorité des chercheurs attribuent à André D. les « Réponses du diacre », réponses aux questions de l'abbé Pitirim, (futur évêque de Nijni Novgorod) aux vieux-croyants de cette région, qui, eux, avaient conservé le sacerdoce et avaient à leur tête un certain Alexandre, diacre. N'ayant pas de théologien assez avisé pour répondre à Pitirim, ils avaient appelé André à l'aide. Les

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

« Réponses du diacre » comparent les rituels et des règlements russes traditionnels et de ceux des néoritualistes, produisent des dizaines d'exemples tirés des livres anciens et nouveaux, de l'iconographie, de l'archéologie religieuse et de l'histoire de la Russie ancienne. Sans être un traité théologique académique, les « Réponses du diacre » montrent des talents polémiques. Finalement, Pitirim eut recours à des actions répressives, il contraignit par des menaces et des tortures le diacre Alexandre et les autres vieux-croyants de Nijni Novgorod à rétracter publiquement les « Réponses du diacre ». C'est peu de temps après qu'André Dénissov fut amené à mettre en œuvre ses talents d'historien et de théologien, mais cette fois pour défendre sa propre Solitude de Vygoretsk, en répondant aux questions du hiéromoine Néophyte. Les « R. d. P. » ne s'attachent pas tant à dénoncer les innovations qu'à défendre l'Antiquité et l'authenticité de la tradition ecclésiale russe. Elles exposent que la foi authentiquement orthodoxe est le critère principal de l'Église et qu'elle est plus importante que les aspects formels ; que la foi « supplée » aux aspects matériellement défectueux des sacrements dans un contexte de contrainte politique ; que l'on peut admettre une pluralité dans les formes d'expression de la vérité ecclésiale et de l'ordonnance liturgique. Les « R. d. P. » distinguent les vérités et les règles reçues, vérifiées et approuvées, qui ne relèvent pas de la critique scientifique, et les nouveautés pour lesquelles un tel examen s'impose. À la sagesse mondaine s'oppose l'action de la grâce de Dieu, capable de retenir des gens peu instruits, mais droits, de tomber dans l'hérésie. Au contraire, l'impuissance de la sagesse étrangère à l'Église apparaît en ceci que nombre de sages et de philosophes de ce siècle se contredisent dans leurs doctrines et sont incapables d'aboutir à des vues concordantes, à une vérité acceptable par tous. En composant avec le concours de son frère Siméon (son plus proche collaborateur, qui, après sa mort lui succéda comme supérieur du monastère) les fameuses « R. d. P. », André ne se proposait pas de créer une nouvelle doctrine religieuse. Il disait à ses compagnons d'armes qu'il n'espérait plus convaincre les évêques russes de revenir à la « piété ancestrale », mais seulement essayer de défendre le droit des vieux-croyants à rester dans leur foi, sans être soumis aux persécutions. L'objectif était modeste, le but d'André D. n'était pas d'exposer ses opinions sur un mode abstrait ; il les manifestait tout au long d'une polémique portant sur des points bien concrets, ce qui ne leur fait rien perdre de leur élévation. Les « R. d. P. » furent remises au hiéromoine Néophyte revêtues des signatures des représentants des *skites* de Vygoretsk. Néophyte ne put opposer aux « R. d. P. » des objections fondées, et sa mission se solda par un échec. Une brève histoire de cette polémique est relatée en postface au livre. Les vieux-croyants diffusèrent les « R. d. P. » sous forme de livres manuscrits, et au début du XXe s. ils furent l'objet de plusieurs éditions imprimées.

ÉTUDES : *Pomorskie otvety*, M., 1911 ; Johannes Chrysostomos, Die Pomorskie Otvety als Denkmal der Anschauung der russischen Altglaübigen der I Viertel des XVIII Jahrhunderts, (*Orientalia Christiana*, 148) Rome, 1959 ; Barsov E. V., « S. Denisov Vtorušin, predvoditel' russkogo raskola XVIII veka », in : *Trudy Kievskoj duhovnoj akademii*, 1866, N° 2, 6,7, 12 ; du même auteur : « A. Denisov Vtorušin kak vygoskij propovednik », *Ibid*, 1867, N° 2, 4 ; Barsov N. I., *Brat'â Andrej i Simeon Denisovy*, M., 1866 ; Filippov I., *Istoriâ Vygovskoj staroobrâdčeskoj pustyni*, Spb., 1862 ; Smirnov P. S., « Vygovskaâ bespopovskaâ občina v pervoe vremâ ee sučestvovaniâ », in : *Hristianskoe čtenie*, 1910.

***Réponses du Pomorié* (*les*)** [Pomorskie otvety] :
M. O. Chakov / Trad. R. Marichal
Les frères Dénissov [Dénissovy] : M. O. Chakov / Trad. R. Marichal
Synthèse : F. Lesourd

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

RÉSURRECTION – terme qui dans la philosophie de Fiodorov*, à la différence de la résurrection des morts telle que l'annonce l'apôtre Paul, désigne le processus par lequel les descendants ressusciteraient leurs ancêtres morts. Ce processus ne peut être mené à bien s'il ne devient une « cause commune »* pour l'humanité toute entière, qui devra avoir surmonté la béance entre savants et non savants et en avoir fini avec les « rapports non fraternels ». Fiodorov n'imaginait pas que la résurrection de toutes les générations d'ancêtres puisse être accomplie en une seule fois, par une seule génération. Il écrivait qu'une telle tâche ne peut être l'affaire d'un jour, mais d'un long espace de temps, que tout au long de ce processus les connaissances humaines ne cesseraient de s'approfondir, et chaque génération de pères ressusciterait à son tour ses ancêtres, enrichie par l'expérience et le savoir de ses fils : « Même si le premier à être ressuscité le sera vraisemblablement presque immédiatement après sa mort, ayant à peine eu le temps de mourir, et qu'après lui ce soit le tour de ceux qui auront été les moins atteints par la décomposition, pourtant, chaque nouvelle expérience, dans cette œuvre, facilitera les suivantes. À chaque résurrection nouvelle, les connaissances ne feront que grandir… » (*Œuvres* [Soč.], M., 1982, p. 421). Il voyait ce processus comme un processus réel, nullement mystique, un processus gouverné par la raison. Fiodorov rejetait l'idée que la R. soit le résultat de forces mystérieuses, mystiques, qu'elle « s'effectuerait non grâce au savoir naturel et à la maîtrise acquise sur la force aveugle, non par le moyen de l'expérience et du savoir qu'elle confère, mais par des voies mystérieuses, obscures, que l'on peut se représenter comme de la sorcellerie, par ex. comme la matérialisation chez les spirites » (*Philosophie de la cause commune…* [Filosofiâ obĉego dela…], p. 439, cf. bibl.). D'après Fiodorov, il existe une réelle possibilité de ressusciter même les ancêtres morts depuis longtemps, dont la poussière s'est déjà disséminée à travers l'espace. Chaque particule de la matière porte en elle la trace de son état ancien, alors qu'elle entrait dans la composition d'un organisme humain. La mission des enfants, c'est de retrouver ces particules, de mettre en évidence ces traces qu'elles conservent et grâce à elles de reconstituer le corps des pères morts. « Pour ce travail de résurrection il ne suffit pas d'étudier la structure moléculaire des particules. Comme elles sont en dispersion à travers tout l'espace du système solaire et peut-être même d'autres mondes, il faut les rassembler ; et donc cette question de la résurrection est une question telluro-solaire ou même telluro-cosmique » (p. 421). « Rassembler toutes ces particules dispersées, c'est ce qui appartient à la science et à l'art cosmo-tellurique, et donc c'est une affaire d'homme ; mais réassembler les particules retrouvées, c'est une affaire physiologique, histologique, il s'agit en quelque sorte de recoudre ensemble les tissus du corps humain, les corps de ses pères et mères, et là c'est une affaire de femme ; sans aucun doute, il serait étrange que la physiologie et l'histologie ne soient capables que de disséquer, et ne soient pas capables de passer à la reconstitution » (p. 419). Envisageant ce processus comme bien réel, comme un moyen réel, non pas d'éliminer, mais de rendre meilleur le monde matériel, et de lui insuffler l'âme et la vie d'une manière réelle, non mystique, Fiodorov estimait néanmoins que dans ce processus l'homme devient un être d'une genre particulier ; sans perdre son caractère spirituel et matériel, il acquiert des propriétés nouvelles, une capacité à se transporter librement dans l'espace à la manière de la lumière ou de l'éther. Il devient ainsi capable de se déplacer librement dans l'espace cosmique et de l'explorer. Le processus de la R. est pour Fiodorov un processus d'enrichissement constant, grâce aux connaissances humai-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

nes ; la pensée, la conscience, deviendra la qualité essentielle de l'homme. Et l'homme ressuscité sera un organisme d'un genre particulier : en lui se concentreront toute la pensée humaine, tous les savoirs, il sera une partie inamissible de la nature entière, de tout l'univers. « Ses organes, ce seront ces moyens aéro- et spatio – nautiques, grâce auxquels il se déplacera et se procurera dans l'atmosphère les matériaux nécessaires à la construction de son organisme. L'homme portera alors en lui-même toute l'histoire des découvertes, toute la marche de ce progrès ; il intégrera et la physique et la chimie, en un mot toute la cosmologie, non sous la forme d'une image appartenant à l'ordre de la pensée, mais sous la forme d'un appareil cosmique lui donnant la possibilité d'être un véritable *cosmopolite*, c'est-à-dire d'être, de façon cohérente et logique, partout… » (*Id.*, p. 405). L'enseignement de Fiodorov sur la R. conjugue de manière originale des attitudes rationalistes, rigoureusement scientifiques, envers la victoire sur la mort, avec la conviction religieuse que le sacrifice de Jésus Christ fait de la R. la mission réelle de toute l'humanité.

Études : Fedorov N. F., *Filosofiâ obĉego dela. Stat'i, mysli i pis'ma N. F. Fedorova*, I, Verny, 1906 ; II, M., 1913 ; du même auteur : *Soč.*, M., 1982 ; du même auteur : *Sobr. soč.* v 4 t., M., 1995 ; supplément au t. IV [*Dop., Kommentarii*], M., 2000.

A. T. Pavlov / Trad. F. Lesourd

RŒRICH Elena (1879, SPb.-1955, Kalimpong, Inde) – philosophe, savant, essayiste. Vit et travaille en Inde à partir de 1924. Entourée depuis sa naissance de musiciens, écrivains et artistes célèbres, dotée d'une riche personnalité, elle atteint une grande maîtrise dans l'interprétation pianistique, fait de la peinture en professionnelle, étudie la philosophie, la mythologie et les religions. Partageant la vie de N. Rœrich* depuis 1901, elle a été son plus proche collaborateur et l'inspiratrice de toutes ses entreprises. Leurs fils Iouri et Sviatoslav ont largement participé à leur œuvre culturelle, toute la famille étant passionnément dévouée à cette cause, qui peut se résumer dans les mots « pax cultura ». E. R. a pris une part des plus actives à la réalisation de tous les projets familiaux, parmi lesquels la culture de l'Orient, dans sa synthèse avec la culture occidentale, occupe une place importante. C'est là qu'un rôle particulier est dévolu à la Russie en raison de l'ouverture et de la sensibilité propres à l'âme russe. Forts de cette idée, les Rœrich ont été favorables à la révolution d'Octobre, considérant ses pages les plus tragiques comme une mise à l'épreuve de l'esprit national russe, vue sous l'angle de la Providence, afin de préparer la Russie à sa mission future de régénérescence spirituelle de l'humanité. « La Terre Russe a traversé de nombreuses et douloureuses épreuves, écrit R., mais celles-ci n'ont servi qu'à la purifier et la faire grandir, ainsi en a-t-il été, ainsi en sera-t-il ». E. R. n'avait pas de doutes quant à cet avenir car elle possédait un don de clairvoyance. Durant la Seconde Guerre mondiale les Rœrich ont fait tout leur possible pour soutenir le peuple russe. Après la guerre, ils avaient convenu de réaliser leur ancien rêve de retour au pays quand la mort de N. Rœrich en 1947 les en a empêchés. Cela a également déterminé E. R. à s'installer avec son fils Iouri à Kalimpong, où elle a passé les dernières années de sa vie. Toute la famille Rœrich partageait la même conception énergétique du monde, que l'Institut « Urusvati » (« Lumière de l'étoile du matin ») a largement contribué à mettre en œuvre. E. R a été président d'honneur de cet institut qui a pris son nom. La mission fondamentale du centre scientifique, soutenu par une coopération internationale, a été d'étudier l'homme dans sa complexité. Y ont collaboré N. Vavilov*, L. de Broglie, A. Einstein et al. Les idées d'E. R. ont été influencées par la philosophie et la religion orientales,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

notamment par Râmakrishna, la Bhagavad-Gîtâ, le Lamrim Chen-po et les œuvres de Vivekananda. E.R. a ainsi pu accomplir l'œuvre fondamentale de sa vie, à savoir la synthèse de l'enseignement essentiel de l'Orient et des découvertes scientifiques de la civilisation occidentale. En témoignent les 14 volumes de *L'Éthique vivante* [Živaâ ètika]** ou *Agni Yoga* [Agni Joga], fruit de la collaboration d'E. R. avec les *mahatmas*, ces derniers l'ayant surnommée « la Mère de l'Agni Yoga ». Comme le souligne R., le ressort de *L'Éthique vivante* est l'enseignement, dans son orientation pratique, du perfectionnement moral et spirituel de l'individu. L'énergie psychique, à l'œuvre dans tout ce qui existe, se trouve selon elle à l'origine de toutes les manifestations de l'être. L'homme est capable d'utiliser cette énergie pour créer ou détruire en fonction de ses motivations morales. Le degré de moralité et les centres énergétiques d'un individu, passant par ses pensées et sa conscience, sont ainsi interdépendants. « Les pensées dirigent le monde », a écrit E. R. C'est pour cette raison, pense-t-elle, que l'homme doit en permanence purifier, discipliner son processus de réflexion, et ne donner le jour qu'à des pensées pures et lumineuses. Le cœur* est là pour l'y aider, lui qui est « le trône de la conscience », « la concentration de la vie ». Ce n'est qu'au travers de cœurs remplis d'amour et de lumière** que l'humanité, aux dires d'E. R., est capable de mettre en harmonie ses énergies propres et celles du cosmos, et de franchir ainsi une nouvelle étape de l'évolution cosmique.

Œuvres : *Agni Joga* v 6 t. M., 1992 ; *Osnovy buddizma*, SPb., 1992 ; *Kriptogrammy Vostoka*, Riga, 1992 ; Prepodobnyj Sergij Radonežskij, in : *Znamâ Prepodobnogo Sergiâ Radonežskogo*, Novosibirsk, 1991 ; *Pis'ma Eleny Rerih, 1929-1938* v 2 t., Minsk, 1992 ; *Pis'ma Eleny Rerih, 1932-1955*, Novosibirsk, 1993.

Études : Klûčnikov S. Û., *Provozvestnica èpoxi ognâ*, Novosibirsk, 1991 ; Šapošnikova L. V., « Sotrudnica Kosmičeskih Sil », in : *Pis'ma Eleny Rerih, 1929-1938*, v 2 t., Minsk, 1992.

V. V. Frolov / Trad. C. Brémeau

RŒRICH Nikolaï (1874, à SPb.-1947, Kulu, Inde) – philosophe, peintre, archéologue, géographe, écrivain. Diplômé de l'Acad. des Beaux Arts en 1897, en devient membre actif en 1909, est nommé président du groupe « Le Monde de l'art » [Mir iskusstva] en 1910. L'amour pour la culture russe se développe chez R. au long des fouilles faites sur des sites d'anciens peuplements slaves, durant la création de son cycle de tableaux « Le début de la Russie. Les Slaves », et sa participation à des expositions d'art russe. Dans le même temps, il envisage la culture russe dans une perspective mondiale et élabore l'idée d'une unité des cultures de la Russie, de l'Orient et de l'Occident. Cette idée s'incarne dans ses nombreuses œuvres tant picturales que philosophiques, scientifiques ou littéraires, suite à ses voyages à travers l'Europe, les USA et l'Asie. De 1923 à 1928 la famille R. se lance dans une expédition exceptionnelle à travers l'Asie Centrale, avec pour itinéraire l'Inde, l'Himalaya, le Tibet, l'Altaï, la Mongolie, la Chine, le Tibet, l'Inde. En 1928, pour élargir les résultats de cette expédition, ils créent un centre international, l'Institut de recherches sur l'Himalaya « Urusvati », à Kulu en Inde (en octobre 2008 a eu lieu une « Conférence scientifique et publique », au « Centre-musée Nicolas Rœrich » de M., pour célébrer le 80e anniversaire de cette expédition). La culture des peuples de l'Asie y fait l'objet d'études, et des recherches scientifiques y sont pratiquées. Le « Pacte pour la préservation des monuments culturels durant les opérations militaires » (Pacte Rœrich de 1929) en est un des résultats concrets. C'est sur la base de ce Pacte qu'a été adoptée la Convention de La Haye de 1954 « sur la défense des valeurs culturelles en cas de conflit armé ».

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

La conception du monde de R., influencée par les travaux des philosophes hindous Râmakrishna, Vivekananda, Tagore et autres, repose sur l'idée que l'énergie du feu cosmique est à l'origine de tout ce qui est. Les différents niveaux d'existence sont saisis dans des processus réciproques d'informations et d'énergies, régulés par des lois cosmiques. Si l'individu agit en conformité avec lesdites lois, il dirige son énergie vers la création, l'édification. Dans le cas contraire, son énergie est emportée dans un courant de destruction et s'éteint. En tout être humain réside l'énergie du feu, et la prédestination cosmique de chacun est de l'enflammer, ce qui le conduit au perfectionnement spirituel, à la création, à la collaboration avec les autres hommes. Pour parvenir à ce but, l'aspiration permanente à la culture joue un rôle important. Par le perfectionnement spirituel et l'élargissement de sa conscience, l'homme harmonise ses relations avec le cosmos, spiritualise la matière brute, éclaire l'obscurité au feu de son cœur, tout en s'inscrivant dans l'évolution cosmique sans limites. L'activité de l'homme est morale pour autant qu'elle cherche à réaliser l'idéal du bien universel, basé sur la loi cosmique du don. Plus large est le don de l'homme au monde, plus sa vie en devient joyeuse, élevée et lumineuse. Le travail désintéressé et l'amour qui est tout pardon et sublimation, sont les moyens de mettre en œuvre cette loi. Le cosmos est imprégné de beauté, sa part d'inconnu reste incommensurable et son mystère illimité. Percevoir la beauté et découvrir les lois cosmiques, voilà la base de la culture. Le contenu de l'enseignement donné aux hommes par les *mahatmas* (les grands philosophes hindous) pour une vie harmonieuse réside dans la connaissance des lois cosmiques. Cependant la raison humaine, dont les possibilités ont été épuisées, est incapable de percer les mystères du cosmos. Le cœur de l'homme, lui, à l'époque qui s'annonce, en est capable. C'est pourquoi tout ce qui émerge à la raison doit être passé par le cœur*. La culture se transmet de cœur à cœur par le ressenti. Mais tous les hommes n'en sont pas capables, loin de là. Pour que le ressenti se transmette, il faut assimiler la langue du cœur, ouvrir celui-ci à l'amour et à la lumière**. La culture est à la source de la noblesse de l'esprit, de la dignité humaine, de la confiance réciproque et de la collaboration. L'homme qui a assimilé la culture se libère de la peur et des préjugés, comprend l'importance de la collaboration, l'efficacité d'une création commune. Elle lui apprend à ne pas perdre de temps dans l'oisiveté et à devenir le véritable collaborateur des énergies cosmiques infinies, à ne pas nuire aux autres et à savoir ce que l'homme reçoit dans le don éternel. Un rôle particulier est dévolu dans la culture à l'art, en tant qu'unificateur de l'humanité, éclaireur de la conscience humaine et porte-drapeau de l'harmonie future.

Œuvres : *Altaj – Gimalai*, M., 1974 ; *Izbrannoe*, M., 1979 ; *Zažigajte serdca*, M., 1990 ; *Nerušimoe*, Riga, 1991 ; *Deržava Sveta, Svâĉennyj dozor*, Riga, 1992 ; *Cvety Morii. Puti blagosloveniâ. Serdce Azii*, Riga, 1992 ; *Agni-Joga*, H-kov, 2008 ; *Listy sada Morii. Šambala*, H-kov, 2004 ; *Sem' velikih tajn kosmosa*, Èksmo, 2007 ; *Cvety Azii. Skazki. Dnevniki*, éd. Èksmo, 2009.

Études : *Rerih* (Teksty Û. Baltrušajtisa, A. Benua, A. Gidoni, A. Remizova i S. Âremiča), Pg., 1916 ; Ernst S., *N. K. Rerih*, Pg., 1918 ; Rostislavlev A., *N. K. Rerih*, Pg., 1919 ; Andreev L., « Deržava Reriha », in : *Žar Ptica*, 1921, N° 4-5 ; Kuzmin M. Rerih, M., 1923 ; Dmitrieva N., *N. K. Rerih*, M., 1958 ; Belikov P. F., Knâzeva V. P., *Rerih*, M., 1972.

Tous les renseignements sur le musée Rœrich de New York sont à trouver sur http://www.rœrich.org. Un grand nombre d'œuvres picturales sont visibles sur ce site.

V. V. Frolov / Trad. C. Brémeau

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

RÉSISTANCE AU MAL PAR LA FORCE (Sur la) [*O soprotivlenii zlu siloû*] – une des œuvres les plus marquantes d'I. Ilyine*. Le livre paraît à Berlin en 1925. Il a pour thème central la question du mal et des moyens d'en venir à bout, ainsi que le problème du jugement moral qu'appellent les moyens utilisés pour résister au mal. L'examen de ces questions est précédé par une critique sévère des conceptions de Tolstoï* sur la non-résistance au mal (la non violence), sur l'interdiction catégorique faite à l'homme de recourir à la force et à la contrainte. Une solution recevable, selon Ilyine, se trouve dans la théologie et dans la philosophie de l'orthodoxie qui prend sa source dans l'esprit comme dans la lettre de l'Évangile, dans les œuvres des Pères de l'Église et chez les saints de l'ancienne Russie. Tout en se refusant à justifier le recours à la contrainte et à la force, à les sanctifier, à les ériger au rang de vertus, Ilyine considère qu'il est acceptable sous certaines conditions et dans des circonstances strictement et clairement précisées, une fois les autres moyens épuisés ou dans l'impossibilité de faire appel à ces derniers. De son point de vue, le rapport au mal soulève avant tout le problème du choix qui se pose à la personne, du devoir moral qui lui incombe. Mais, pour que le devoir soit accompli, il doit être compris, autrement dit, la situation décisive dans laquelle l'homme se trouve engagé doit être reconnue comme une situation qui en appelle à son autodétermination morale. Face à une même situation décisive, tel homme la percevra de manière impersonnelle et indifférente, comme un prétexte tout juste bon à dévider des arguments rationnels, tel autre l'éprouvera comme un défi qui s'adresse à lui personnellement, requiert sa participation immédiate. Cela ne se produira que si on dépasse le plan superficiel des phénomènes pour scruter les articulations dont la situation donnée est tissée. On ne saurait plaquer des préceptes éternels sur une situation vitale concrète. Je dois prendre personnellement conscience de la correspondance qui existe entre eux. Je dois éprouver comme une révélation le surgissement de ce lien. Les préceptes sont sans doute éternels, mais on ne peut en comprendre le sens qu'en le « ressaisissant » chaque fois à nouveaux frais. Impossible, une fois le sens saisi, de le fourrer dans sa poche pour l'en tirer en cas de besoin. La compréhension de l'expérience et du devoir, s'ils ont un sens existentiel, ne relève pas d'un mécanisme uniforme et constant. Un même précepte moral prescrivant l'amour éternel – « donne ta vie pour tes amis » – peut être compris – avec une égale justification – comme consacrant la non-résistance poussée à ses dernières limites aussi bien que comme invitant à un engagement actif, voire armé. Aussi ne saurait-il y avoir de réponse univoque et catégorique à la question posée par Ilyine dans son livre. Il ne prescrit pas l'obligation d'une résistance au mal par la force, il n'impose pas un type donné de comportement face au mal. Il se contente d'exposer les raisons pour lesquelles le tolstoïsme n'est au fond rien de plus qu'une hérésie, i. e. une doctrine qui fait d'un cas particulier, d'une situation concrète particulière, un principe général et universel en lui conférant un caractère absolu. Sans doute vaut-il mieux, pour l'homme moralement sain, n'opposer au mal que l'amour et le bien, et s'il le faut, recevoir les coups sans se défendre. Il existe cependant, soutient Ilyine, des situations qui exigent, dans l'intérêt de l'homme et de la société, le recours à la contrainte et à la force. Mais, pour ne pas se leurrer et pour réagir avec pertinence à ce qu'enjoint telle ou telle situation à tel moment donné, on doit savoir que la réponse peut être fondamentalement différente. C'est la possibilité de réponses différentes qu'Ilyine cherche à justifier. Quant à savoir quelle réponse sera retenue dans telle ou telle situation, cela dépend de notre vigilance, de notre intuition morale. Ilyine veut seulement déboucher

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

nos oreilles obstruées par le tolstoïsme. Il nous faut savoir écouter : « … seul un œil pur est à même d'apercevoir avec justesse où sont la défaillance ou le mal. Savoir évaluer leur "vrai sens" et leur "juste mesure" : "arrache d'abord la poutre de ton oeil" et alors tu verras… Et tu verras alors "s'il est nécessaire de brandir le glaive et où il faut frapper" ». La solution positive au problème de la victoire sur le mal est fondée, selon Ilyine, sur la différence entre violence et contrainte, péché et injustice. En appeler à la force, demander qu'on s'en serve ne saurait passer pour vertu. Il faut combattre le mal par l'amour, i. e. par des moyens non violents : la persuasion, le bon exemple, le souci de sa propre perfection religieuse et morale, l'éducation intellectuelle et morale d'autrui, et c'est seulement alors, après avoir tout tenté sur le plan des méthodes non violentes, fondées sur des principes spirituels et moraux, après avoir constaté leur échec, qu'il devient légitime de recourir à la contrainte. Du point de vue d'Ilyine, l'emploi de la force, et tout spécialement de la peine de mort, demeure dans tous les cas de figure une affaire injuste. L'usage de la violence, en particulier sous ses formes extrêmes, était pour lui la tragédie de l'existence humaine. Le recours à la force, qui entraîne une certaine compromission morale, présuppose, tout d'abord, un niveau élevé de développement spirituel chez l'homme qui fait appel, contraint et forcé, aux moyens violents et, en second lieu, la conscience de l'injustice qu'il y a à recourir à de tels moyens et, conjointement, le souci constant de s'en purifier et de faire pénitence. L'opposition au mal par la force ne concerne pas seulement, selon Ilyine, le domaine des choix qui engagent la moralité individuelle et personnelle, elle met en cause également l'État et ses institutions : forces armées, police, justice, etc. Y a-t-il une justification morale dans l'emploi de la puissance illimitée de la machine étatique pour réprimer le mal social et le mal moral et quel parti l'homme sain moralement (c'est, pour Ilyine, celui dont la conscience est façonnée par le christianisme) doit-il adopter par rapport à l'État ? Dans l'examen de ce problème, il suit une logique analogue à celle qui lui permet de résoudre la question du choix moral de la personne face au mal. L'État, soutient-il, peut et même doit favoriser le bien et réprimer le mal. Bien que l'État (et le pouvoir politique) ait une marge de manœuvre réduite dans l'éducation morale de l'homme, il n'en résulte pas qu'il faille se refuser totalement à prendre appui sur l'État quand il s'agit de surmonter le mal. Si Ilyine critique si durement le tolstoïsme* et l'idéologie libérale russe (cf. Libéralisme*), c'est en raison, assurément, de ce qu'ils ont, l'un et l'autre, contribué, à ses yeux, à détruire le principe même de l'État et, du même coup, celui d'un engagement librement consenti dans la vie historique de la Russie. Mais Ilyine se livre en même temps à une critique en règle du totalitarisme, de son idéologie et de sa pratique, qui absolutisent la violence et le rôle des institutions étatiques ; il se désolidarise de toutes ses tentatives pour ériger la force en vertu éthique. Ce livre fit l'objet d'une polémique aiguë qui s'est prolongée pendant quelques années et à laquelle a pris part pratiquement toute la fine fleur de la pensée philosophique russe en exil au cour de ces années : Berdiaev*, Mérejkovski*, N. Losski*, P. Struve*, Frank*, la hiérarchie de l'Église orthodoxe hors frontières en la personne du métropolite Antoni (A. Khrapovitski) et les écrivains I. Chmeliov, A. Rémizov, Z. Hippius et autres (M. Gorki et M. Kozlov* s'en faisant l'écho en Russie même). Cependant, au cours des décennies suivantes, il a pratiquement disparu du champ de vision des philosophes, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de la Russie. De nos jours, avec un regain d'intérêt pour les questions posées par une éthique chrétienne dans l'esprit de l'éthique de la non-violence et en même temps avec la relance des

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

préjugés sur l'incompatibilité entre État et pouvoir forts, d'un côté, et le devenir de la personne libre, de l'autre, on peut parler d'une seconde naissance de ce livre, car les questions qu'il soulève et les solutions proposées par son auteur reprennent une nouvelle vigueur et sont redevenues d'actualité.

Œuvres : *Soč.* v 2 t., M., 1993, t. 1, p. 301-479 ; *Put' k očevidnosti*, M., 1993, p. 5-132.

Études : Poltorackij N. M., « I. A. Il'in O soprotivlenii zlu siloû i polemika vokrug neë », in : Il'in I. A., *O soprotivlenii zlu siloû*, 2e éd., London (Canada), 1975 ; Gavrûšin N. K., « Antitezy "pravoslavnogo meča" », in : *Voprosy filosofii*, 1992, N° 4 ; Kuraev V. I. « Filosof volevoj idei », in : Il'in I. A., *Put' k očevidnosti*, M., 1993 ; *N. A. Berdiaev. Pro et contra. Antologiâ*, SPb. 1994, t. 1, p. 344-357 ; « Polemika vokrug idej I. A. Il'ina », in : *Sobr. soč.*, M., t. 5 (1994), p. 221-556.

V. I. Kouraïev / Trad. P. Caussat

REVUES de philosophie (ici, exceptionnellement, les titres des revues sont d'abord en traduction puis en translittération, pour donner une idée de leur contenu et de leur orientation – N. du. T.) – on peut considérer que les premières R. de ph. à paraître en Russie ont été les publications de Kozlov*, le *Trimestriel philosophique* [Filosofskij trëhmesâčnik] (Kiev, 1885-1887, N° 1-4), et *Ce que j'ai à dire* [Svoë slovo] (SPb., 1888-1898, N° 1-5). La première « grande » R. de ph. furent les *Questions de philosophie et de psychologie* [Voprosy filosofii i psikhologii]* (M., 1889-1918, N° 1-141/142). En règle générale, elles eurent cinq livraisons par an. Elles étaient l'organe de la Société de psychologie de M.* (SPM), et à partir de 1898 la couverture portait la mention « Avec le soutien de la Société de philosophie de Saint-Pétersbourg », bien que ce fût presque purement formel. Cette revue avait été créée à l'initiative de Grot*, et l'éditeur était A. Abrikossov qui en 1893 la transmit en toute propriété à la SPM. Dans son article-programme « Sur les objectifs de la revue » [O zadačah žurnala] (1889, N° 1), Grot partait de la constatation que les Russes ont une *Weltanschauung* qui diffère de celle des autres peuples et assignait à la philosophie russe des tâches spécifiques : « La philosophie du salut du monde contre le mal, de sa régénération morale, ne sera-t-elle pas justement cette philosophie qui nous est propre ? De la beauté même nous attendons qu'elle nous « sauve », et de la vérité aussi ». La direction de la revue était assurée par un groupe de gens qui se réunissaient « chez les Lopatine » : L. Lopatine*, Vl. Soloviov*, les frères S. et E. Troubetskoï*, Grot. Ce dernier fut rédacteur de 1889 à 1893 ; en 1894-95, ce furent Grot et Lopatine ; en 1896-97, Lopatine et Préobrajenski* ; en 1898-99, Préobrajenski ; de 1900 à 1905, S. Troubetskoï et Lopatine ; de 1905 à 1918, Lopatine. Les rapports entre philosophes et psychologues praticiens au sein de la revue étaient tendus, comme le montre une lettre de S. Troubetskoï à Grot (1897), dans lequel il considérait que les comptes rendus des expériences menées par les psychologues étaient « un poids mort qui alourdissait la revue à l'excès » et changeait complètement son caractère, la remplaçant par un à-côté qui n'avait rien à voir avec la philosophie ni même avec la psychologie. Dans la suite, la coloration philosophique de la revue devait devenir de plus en plus nette. Une autre revue, *Les recherches philosophiques, panoramas, et autres* [Filosofskie issledovaniâ, obozreniâ i proč.], dont le rédacteur était Tchelpanov*, fit paraître cinq numéros à Kiev en 1904-1905. La revue portait en sous-titre « Actes du Séminaire de psychologie de l'Univ. St. Vladimir » [Trudy Psikhologičeskoj seminarii pri Un-te Sv. Vladimira]. Parmi les participants : Blonski*, Zenkovski*, Chpet*. Une revue de bibliographie critique, *Panorama critique* [Kritičeskoe obozrenie] parut à M. entre 1905 et 1909, sous la direction de E. Orlov et

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Kistiakovski**. La revue se donnait pour objectif de passer en revue toutes les nouvelles parutions en philosophie, histoire, jurisprudence, économie, sciences de la nature. L'initiative en revient à Gerschenson*. La revue publia les travaux de : S. Alexeïev (Askoldov)*, Berdiaev*, Blonski, Boulgakov*, Vycheslavtsev*, I. Ilyine*, Novgorodtsev*, Rozanov*, Frank*, Chpet. Leurs articles, cessant d'être de simples comptes rendus, devinrent des productions originales. La succession fut assurée par la revue *Logos. Revue internationale annuelle de philosophie de la culture* [*Logos.* Meždunarodnyj ežegodnyj žurnal po filosofii kul'tury]* (M., 1910-1914 ; Pr., 1925). Son édition était organisée par « l'amicale étudiante des philosophes de Heidelberg », un groupe de jeunes philosophes allemands et russes : Hessen*, Stépoune*, Boubnov (pour la partie russe), G. Mehlis et R. Kroner (pour la partie allemande). À M., la revue était publiée par les éditions « Mousaguète » [Musaget], de même que la compagnie d'édition N. Wolf. À Tübingen, l'éditeur était Siebeck. Le N° 1 annonce la collaboration de Vl. Vernadski*, I. Grevs**, Th. Ziélinski**, Kistiakovski, Lappo-Danilevski*, N. Losski*, E. Radlov**, P. Struve*, Frank*. Plus tard se joignirent à eux A. Tchouprov et A. Vvedenski*, tandis que N. Losski et Frank quittaient la revue. Des philosophes étrangers collaborèrent également à *Logos* : Simmel, Rickert, Kroner, Wölfflin, Windelband, Hartmann, Natorp, Croce, Boutroux. La revue suivait essentiellement la tradition du néokantisme sous tous ses aspects. Son idée de base était celle de l'autonomie du savoir philosophique, la place dominante étant attribuée à l'examen des problèmes gnoséologiques. *Logos* prenait ses distances par rapport à tous les courants de la philosophie fondés sur des principes extra-philosophiques (naturalisme, psychologisme, historisme, philosophie religieuse de caractère mystique et ontologique ; la philosophie russe orthodoxe était considérée comme en faisant partie). C'est de là que part la polémique de ses adeptes avec les « néoslavophiles » des éditions « Pout ». La revue se faisait surtout le propagandiste de la philosophie allemande, c'est ce qui entraîna sa fin en 1914. Ces derniers temps, on a assisté à plusieurs tentatives pour éditer une revue appelée *Logos*. La plus solide et la plus proche de l'ancien *Logos* est la revue philosophico-littéraire du même nom publiée à M. à partir de 1991. En partie, on peut compter au nom des R. de ph. la revue *Les travaux et les jours* [Trudy i dni] (M., 1912-1914, 1916, 8 livraisons), publiée par les éditions « Mousaguète », et dont le rédacteur était E. Metner. Des recueils thématiques sans périodicité définie, intitulés *Idées nouvelles en philosophie* [Novye idei v filosofii] parurent sous la direction de N. Losski et Radlov (à SPb., aux éditions « Obrazovanie » [L'éducation], 1912-1914, N° 1-17). Leurs sujets étaient : « La philosophie et ses problèmes », « La lutte pour une vision physique du monde », « La théorie de la connaissance », « Qu'est-ce que la psychologie ? », « Les méthodes de la psychologie », « Le monde extérieur existe-t-il ? », « L'âme et le corps », « Les métaphysiciens modernes », « L'éthique », « L'inconscient », « La psychologie de la pensée ». Dans l' « Avant propos » au N° 1, les rédacteurs écrivaient : « Nous avons formé le projet d'une série de numéros, dans lesquels seront abordées peu à peu les principales questions de la philosophie et indiquées les diverses réponses que leur apportent les philosophes contemporains ». Les mêmes éditions « Obrazovanie » publièrent sous la direction de Kovalevski* et De Roberty* des recueils intitulés *Idées nouvelles en sociologie* [Novye idei v sociologii] (1913-1914, N° 1-4). La revue *L'Étoile polaire. Hebdomadaire politique, philosophique et culturel* [Polârnaâ zvezda. Eženedel'noe občestvenno-političeskoe i kul'turno-filosofskoe izdanie], publiée sous la direction de P. Struve, fut suscitée par le besoin de donner

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

une explication philosophique à la révolution de 1905. Elle fut continuée par *Liberté et culture* [Svoboda i kul'tura] (SPb., 1906, N° 1-8), sous la direction de Frank. S. Troubetskoï tenta de publier un hebdomadaire de contenu social et politique, *La semaine de Moscou* [Moskovskaâ nedelâ] (M., 1905, N° 1-3), mais elle fut interdite. L'entreprise fut continuée par ses frères Evguéni et Grigori, éditeurs de l'*Hebdomadaire de Moscou* [Moskovskij eženedel'nik] (M., 1906-1910), qui se consacrait à une réflexion sur les événements survenus en Russie après 1905. La problématique philosophique tenait une place non négligeable dans les revues de théologie, surtout dans le *Messager théologique* [Bogoslovskij vestnik] (publ. par l'Acad. de théologie de M., Serguiev Posad, 1892-1918) et dans *Foi et raison* [Vera i razum] (publ. par le grand séminaire de Kharkov, 1884-1917). Il était abondamment débattu de problèmes philosophiques dans certaines revues du « modernisme russe ». Volynski**, dans le *Messager du nord* [Severnyj vestnik], au début des années 1890, engagea la « lutte pour l'idéalisme ». *Le Monde de l'art* [Mir iskusstva] (SPb., 1899-1904) ouvrit ses pages à Z. Gippius, Mérejkovski*, Minski*, Rozanov, Chestov*. *La voie nouvelle* [Novyj put'] (SPb., 1903-1904) publiait Z. Gippius, V. Ivanov*, Kartachov*, Minski, Rozanov, Florenski*. On y imprimait les comptes rendus des « Assemblées de philosophie religieuse de Saint-Pétersbourg » (cf. Sociétés de philosophie religieuse*). La revue *Questions de vie* [Voprosy žizni] (SPb., 1905) prit la suite de *La voie nouvelle*. La revue *La balance* [Vesy] (M., éd. « Scorpion », 1904-1909) accordait également une grande place à la problématique philosophique, ainsi que *La pensée russe* [Russkaâ mysl'] (M., 1880-1918) : la partie philosophique de cette dernière, dirigée par Frank, devint particulièrement intéressante après 1910, quand le rédacteur en chef devint P. Struve, qui s'associa des auteurs tels que Berdiaev, Boulgakov, E. Troubetskoï, et al. Les comptes rendus des réunions de la Société de philosophie religieuse de SPb., *Actes de la Société de philosophie religieuse de Saint-Pétersbourg* [Zapiski S.-Peterburgskogo religioznofilosofskogo obĉestva] (1908-1916, N° 1-2-4-6), étaient publiés à part. Après la révolution, toutes les revues de théologie et de philosophie disparurent. Il y eut pourtant des tentatives pour éditer des revues non marxistes : *La Pensée et le mot. Revue annuelle de philosophie* [Mysl' i slovo. Filosofskij ežegodnik], sous la direction de Chpet (M., I : 1917, II : 1918-1921) ; *La Pensée* [Mysl'] (Pg., 1922, N° 1-3) ; *Les nouvelles scientifiques. Recueil deuxième. Philosophie. Littérature. Art* [Filosofskie izvestiâ. Sb. vtoroj. Filosofiâ. Literatura. Iskusstvo] (M., 1922). Mais bientôt il devint impossible d'éditer autre chose que des revues marxistes : le *Messager de l'Acad. communiste* [Vestnik kommunističeskoj akademii] (M., 1922-1935), *Sous l'étendard du marxisme* [Pod znameniem marksizma] (M., 1922-1944), *Les chroniques du marxisme* [Letopisi marksizma] (M., L., 1926-1930), *Problèmes du marxisme* [Problemy marksizma] (L., 1928-1934) etc. La principale revue de l'émigration fut *La voie. Organe de la pensée religieuse russe* [Put'. Organ russkoj religioznoj mysli] (P., 1925-1940, N° 1-61) (cf. Pout*). Il regroupa toutes les forces de l'émigration, en théologie et philosophie. Le rédacteur en était Berdiaev, assisté de Vycheslavtsev et Koulman. On peut également mettre au nombre des R. de ph. *La cité nouvelle* [Novyj Grad] (cf. Cité nouvelle*), dont les rédacteurs étaient Bounakov-Fondaminski**, Stépoune et Fédotov* (P., 1931-1939, N° 1-14). I. Ilyine était le rédacteur et l'éditeur de la revue *La Cloche russe* [Russkij kolokol] (Berlin, 1927-1930) dont le but était d'approfondir une prise de conscience de ce que signifie être russe, question particulièrement actuelle dans l'émigration. On peut ranger conventionnellement dans la philosophie les publications des eurasiens* *Profession*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

de foi des eurasiens [Utveržденie evrazijcev] (Sofia, Berlin, P., Pr., 1921-1931, 7 vol.) ; *Chroniques eurasiennes* [Evrazijskaâ hronika] (Pr., P., Berlin, 1925-1937, 12 numéros) ; *Cahiers eurasiens* [Evrazijskie tetradi] (P., 1934-1936, 6 numéros) ; *L'Eurasien* [Evraziec] (Bruxelles, 1929-1934, 25 numéros). Des revues comme *Les Annales contemporaines* [Sovremennye zapiski], *Le messager de l'ACER* [Vestnik R. S. KH. D.], *La Pensée orthodoxe* [Pravoslavnaâ mysl'], *La Nouvelle revue* [Novuj žurnal], *Facettes* [Grani], *Ponts* [Mosty], *Symbole* [Simvol]. Une revue en allemand fut publiée à Bonn de 1929 à 1931, *Der russische Gedanke*, avec comme sous-titre « Revue internationale de philosophie, d'études littéraires et de culture russes » [Meždunarodnyj žurnal russkoj filosofii, literaturovedeniâ i kul'tury]. Après la guerre, la Russie vit apparaître de nouvelles R. de ph. : *Questions de philosophie* [Voprosy filosofii] (M., depuis 1947), *Sciences philosophiques* [Filosofskie nauki] (M., depuis 1958), *Le Messager de l'Université de Moscou. Série philosophie* [Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriâ Filosofiâ] (M., depuis 1966). De nouvelles revues ne cessent de faire leur apparition.

Études : Askol'dov S. A., *A. A. Kozlov*, M., 1912 ; Čërnyh A. I., « A. Kozlov i ego Filosofskij trëhmesâčnik » in : *Filosofskaâ i sociologičeskaâ mysl'*, 1989, N° 3 ; Vinogradov N. L., « Kratkij istoričeskij očerk deâtel'nosti Moskovskogo psikhologičeskogo občestva za 25 let », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1910, N° 103 ; Grot N. Â., « O zadačah žurnala », *Ibid.*, 1889, N° 1 ; « Voprosy filosofii i psikhologii », in : *Voprosy filosofii*, 1993, N° 9, 11 ; Balašova N. A., *Rossijskij liberalizm načala XX veka (Bankrotstvo idej Moskovskogo eženedel'nika)*, M., 1981 ; Ermičev A. A., « Trancendentalizm Logosa i ego mesto v istorii russkogo idealizma načala XX veka », in : *Vestnik LGU*, Seriâ 6, 1986, N° 3 ; Bezrodnyj M. V., « Iz istorii russkogo neokantianstva (žurnal *Logos* i ego redaktory », in : *Lica*, 1991, N° 1 ; Lavrov A. V., « Trudy i dni », in : *Russkaâ literatura i žurnalistika načala XX veka*, 1905-1917, M., 1984 ; Evgen'ev-Maksimov V., Maksimov D., « Severnyj vestnik i simvolisty », in : Evgen'ev-Maksimov V., Maksimov D., *Iz prošlogo russkoj žurnalistiki*, L., 1930 ; des mêmes auteurs : « Novyj Put' », *Ibid.* ; Ivanova E. V., « Severnyj vestnik », in : *Literaturnyj process i russkaâ žurnalistika konca XIX-načala XX veka*, 1890-1904, M., 1982 ; Koreckaâ I. V., « Mir iskusstva », « Novyj put' », « Voprosy žizni », *Ibid.* ; Kolerov M. A., « Voprosy žizni : istoriâ i soderžanie (1905) », in : *Logos*, 1991, N° 2 ; du même auteur : « Filosofiâ v Kritičeskom obozrenii » (1907-1909), *Ibid.*, 1993, N° 4 ; du même auteur : « Filosofskij žurnal Mysl' » (1922), in : *Voprosy filosofii*, 1993, N° 5 ; Troânov A. A., Vil'danova R. I., « Bibliografiâ evrazijstva », in : *Načala*, 1992, N° 4 ; Žukov V. N., « Publikacii po istorii russkoj filosofii v Vestnike R. Kh. D. », in : *Voprosy filosofii*, 1993, N° 7 ; *Russkaâ èmigraciâ. Žurnaly i sborniki na russkom âzyke, 1920-1980. Svodnij ukazatel' statej*, P., s.d. ; « Bogoslovskij vestnik : Materialy k Bogoslovsko-cerkovnomu slovarû », in : *Bogoslovskie trudy*, 1987, N° 28 ; Ten'tûkov V. I., « Vera i razum », in : *Otečestvennaâ istoriâ. Ènciklopediâ*, M., 1994 ; Aržakovskij A., *Žurnal Put' (1925-1940)*, Kiev, 2000 ; Emel'ânov B. V., Kulikov V. V., *Russkaâ filosofiâ na stranicah russkih žurnalov*, I, Ekaterinburg, 2001 ; Emel'ânov B. V., Ermičev A. A., *Žurnal Logos (Moskva-Peterburg, 1910-1914 – Pr., 1925) i ego redaktory*, Ekaterinburg, 2002 ; Gaponenkov A. A., Klejmenova S. V., Popkova N. A., *Russkaâ mysl' (ukazatel' soderžaniâ 1907-1918)* M., 2003 ; *Filosofskoe soderžanie russkih žurnalov nač. XX v. Stat'i, zametki i recenzii v literaturno-občestvennyh i filosofskih izdaniâh 1901-1922 gg. Bibliografičeskij ukazatel'*, A. A. Ermičev éd., SPb., 2001 ; *Filosofskoe soderžania russkih žurnalov nač. XX v.*, II. *Stat'i, zametki i recenzii v izdaniâh duhovnyh i svetskih učebnyh zavedenij, občenaučnyh, kritiko-bibliografičeskih, občestvenno-političeskih i inyh žurnalah.* Bibliografičeskij ukazatel', Ermičev A. A., éd., SPb., 2006.

S. M. Polovinkine / Trad. F. Lesourd

ROZANOV Vassili (1856, Vetlouga, gouv. de Kostroma-1919, Serguiev Posad) – philosophe, homme de lettres, polémiste. En 1878, il achève ses études au lycée classique de Nijni-Novgorod et entre à l'Univ. de M. où il suit entre autres les cours de

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Bouslaïev**, Tikhonravov**, Klioutchevski*, Troïtski*, Guérié**. Après ses études universitaires, il enseigne l'histoire et la géographie en province. En 1893 il vient à SPb. et entre au service des contributions indirectes. En 1899, il quitte cette fonction et désormais consacre tout son temps à l'écriture. Il est correspondant permanent du journal *Novoe vrémia*. Il publie également dans les revues *Voprosy filosofii i psikhologii*, Rousski vestnik, Rousskoe obozrénie, Rousski troud, Novy pout, Mir iskousstva, Vesy, Zolotoe rouno*; dans les journaux *Birjevye védomosti, Grajdanine, Rousskoe slovo*, etc. Il est l'un des fondateurs des Assemblées de philosophie religieuse (1901-1903), devenues en 1907 la Société de philosophie religieuse* de SPb. Dans son premier ouvrage philosophique, *De la compréhension* [O ponimanii], dirigé contre le positivisme, il tente d'analyser la science comme connaissance intégrale (cf. Intégralité*), d'en déterminer les limites, de donner un enseignement sur sa structure et sur sa relation avec la nature de l'homme et de sa vie. De l'avis de maints contemporains, R. « redécouvre » dans ce travail toute une série d'idées de Hegel. Mais, dans son mode d'exposition, son travail manifeste une parenté de style avec la manière de philosopher des penseurs antiques. Dans l'ensemble de l'œuvre de R. ce travail est à bien des égards déterminant. Le thème de la « compréhension », mais cette fois dans le cadre d'une problématique donnée (questions de religion, de sexe, de famille, de vie humaine) se retrouvera à la base de la majorité de ses articles et de ses livres. Ayant montré que la science est bonne dans ses limites, que la compréhension, dans son essence, se situe souvent plus profond que la science et à l'extérieur, R. s'est frayé un passage, d'une sphère étroitement philosophique vers des travaux alliant l'art, la philosophie et l'écriture politique. Le livre passa presque inaperçu et cela motiva le passage de R. à l'écriture politico-littéraire. Par la suite, R. ne chercha pas à rédiger des travaux fondamentaux, mais constitua des livres à partir d'articles ou d'aphorismes isolés, y mêlant souvent des matériaux polémiques, remplissant ses écrits d'une multitude de voix étrangères (lettres et articles écrits par ses adversaires ou ses partisans), ce qui conférait à son « sujet » une intensité dramatique. « La vérité est ardue, et ne s'extrait que par l'effort », disait R. pour dévoiler sa méthode d'« extraction » de la vérité. « C'est pour cela que je réunis ici avec un très grand amour les opinions *pro et contra* » (*Dans le monde de l'obscur et de l'indécis* [V mire neâsnogo i nerešennogo], p. 193, cf. bibl.). R. recourait largement aussi au genre du commentaire, lorsque le document qu'il apportait était pris, selon les mots de G. Adamovitch, « dans tout un réseau de suppositions, d'explications, d'exclamations, d'allusions des plus subtiles » (*Zvéno*, P., 1926, N° 160, p. 1). Ainsi, abordant des questions complexes, R. s'efforçait d'introduire dans ses livres un élément de dialogue. Les sujets majeurs qui l'intéressaient ressortent assez pleinement dans les titres de ses livres : *Crépuscule de la culture* [Sumerki prosveĉeniâ] (1899), *Religion et culture* [Religiâ i kul'tura] (1899), *Nature et histoire* [Priroda i istoriâ] (1900), *La question familiale en Russie* [Semejnyj vopros v Rossii] (1903), *Sous les murs de l'église* [Okolo cerkovnyh sten] (1906), *Dans les sombres rayons de la religion. Métaphysique du christianisme* [V tëmnyh religioznyh lučah. Metafizika hristianstva] (1911) (ce dernier ouvrage divisé, pour tenir compte de la censure, en deux livres *Les Hommes de la clarté lunaire* [Lûdi lunnogo sveta] et *La Face obscure* [Tëmnyj lik] ; publié dans son état originel en 1994). Le point central de sa métaphysique est la mystique du sexe, c'est-à-dire le sexe comme grandeur cosmique dans laquelle viennent prendre leur origine l'histoire humaine, les différents types de religions (R. a accordé beaucoup d'attention à percer le mystère du judaïsme et

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

critiquer le christianisme considéré comme religion de la souffrance, de la tristesse et de la mort), l'état de la famille et de la société. « Ses œuvres ne revêtaient pas un caractère systématique ni même cohérent, écrit N. Losski, mais il s'y révèle souvent des étincelles de génie » (*Histoire de la philosophie russe* [Istoriâ russkoj filosofii], M. 1993, p. 435). Effectivement, R. n'a pas tenté de donner une réponse définitive aux questions qui se posaient à lui (ce qui est exprimé précisément dans le titre du livre *Dans le monde de l'obscur et de l'indéterminé*) ; il voulait plutôt attirer l'attention de ses contemporains sur les problèmes essentiels de la vie de la Russie, qui devinrent encore plus aigus avec la crise de la culture européenne au début du XXe siècle. Avec la « tonalité » conservatrice de l'ensemble de ses écrits, il fut un penseur qui ne chercha pas à se rallier à un parti, en philosophie comme en politique et se permit non seulement d'écrire des articles qui pouvaient paraître contradictoires, mais de collaborer à des publications concurrentes, ce qui soulevait l'animosité des chroniqueurs des différents bords. Les principaux ouvrages philosophiques de R., anticipant l'expérience existentialiste, sont rédigés sous la forme de fragments et d'aphorismes (*Esseulement* [Uedinënnoe], 1912 ; *Feuilles tombées* [Opavšie list'â] 1913, 1915 ; *Délicieuse [Saharna], Fugacité* [Mimolëtnoe], *Dernières feuilles* [Poslednie list'â], *L'Égypte renaissante* [Vozroždaûĉijsâ Egipet], *L'Apocalypse de notre temps* [Apokalipsis našego vremeni] – publications posthumes). Ils furent en même temps découverte d'un nouveau genre littéraire et d'un nouvel art de philosopher. Voulant éviter de gâter la moindre de ses pensées (pour autant qu'une fois exprimée en paroles et plus encore éditée, la pensée se détériore, elle « perd de son âme dans l'imprimé », R. s'efforce de la sceller dès l'enfantement et même au temps de la conception, – comme une semi-parole, un semi-sentiment, et de publier tout le livre « presque *ad instar manuscripti* » (sous-titre de *Esseulement*). Du point de vue de la forme ces travaux font souvent penser à des brouillons, écrits uniquement pour soi, et on en trouve le reflet dans la langue (incessantes abréviations, ellipses, silences). Et en même temps chaque extrait est un moment de pensée déjà scellé et, de cette manière, la conclusion, le résultat de la pensée coïncide avec son déroulement. Ce faisant, l'auteur entrouvre la vie intime de sa pensée, devient jusqu'à un certain point un personnage, le héros de son livre, parce que l'œuvre philosophique devient en même temps œuvre artistique. Contraignant sa pensée à travailler en même temps au plan de la philosophie et au plan de l'art, souvent R. recourt non point à des concepts, mais à des images-concepts : une image isolée se répétant dans des contextes différents en acquiert une valeur de terme philosophique. Les remarques entre parenthèses, elles aussi, qui souvent incluent des fragments séparés et qui connotent le temps, le lieu ou la forme de l'action à l'occasion desquels est née telle pensée ou telle notation, acquièrent dans nombre de cas un sens terminologique. Ainsi dans le *post-scriptum* d'*Esseulement,* commentant la remarque la plus fréquente « sur la numismatique », R. écrit : « … l'identification, la classification et la description des monnaies antiques exige une extraordinaire attention de l'œil, un examen (à la loupe) et aussi un travail de la mémoire, des rappels (monnaies et effigies analogues). Mais tout cela laisse libres l'imagination, la pensée et même la colère ou la tendresse. Alors, posant la monnaie et la loupe, – on a « consigné » ce qui s'était déroulé dans l'âme, « tiens, cet instant-là », ces « vingt minutes »… ». De cette manière, la remarque devient description de la méthode d'approche du problème, méthode « d'accès » à l'acte même de penser. En même temps un aphorisme isolé dans le contexte de tout un livre perd son caractère d'exclusivité et d'immuabilité. La

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

moindre bribe – ce n'est pas « comme je pense », mais « comme à l'instant la pensée m'est venue » : il ne faut pas lire l'œuvre comme un « traité », comme des « déductions », ce ne sont que des états de la pensée. En fin de compte, par des formules inachevées, par l'art de remplir de sens au maximum non seulement les mots, mais même les procédés pour les écrire (parenthèses, guillemets, italiques) R. démontre qu'une pensée systématique est impossible, mensongère. La pensée naît des broutilles du quotidien dans les chicaneries et les inepties de la vie de tous les jours (ce que montrent, par exemple, les notes marginales : « En bourrant ma pipe », « dans la cabine de bain », « en chassant les moustiques », « en triant les mégots dans le cendrier pour en faire tomber le tabac dans du tabac frais », etc.). Cette orientation sur le banal, qui n'exige pas l'exactitude d'une « élaboration de la pensée jusqu'au terme », nous vaut ses déclarations contradictoires sur les choses et les problèmes les plus divers (à un moment donné on pensait « ceci » et à un autre, « cela »). Ce n'est pas de l'inconséquence, c'est plutôt une manière d'interjeter appel au Principe suprême, à Dieu, qui peut amener à l'unité les jugements, les sensations, les agissements les plus discordants. Ce « sens de Dieu » particulier est souligné à la fin des *Feuilles tombées* : « …et de sa connaissance lointaine, le Souverain du monde me connaît et me garde ». Par suite, l'on peut définir le genre du livre non comme une œuvre destinée au lecteur (« il y a bien longtemps que j'écris "sans lecteur", de même que j'édite "sans lecteur" »), mais comme l'expérience d'une intime communication avec « le Souverain du monde » qui résout l'éternelle auto-contradiction et comprend la langue de nos pensées (y compris les perpétuels silences) plus vite que nous-mêmes. Et là, par la forme même de son livre, R. revient en quelque sorte au thème de base de son premier écrit philosophique – au problème de la compréhension. Dans l'ensemble, la valeur principale de l'héritage philosophique de R. ne réside pas dans la solution de problèmes particuliers, mais dans la formulation d'une masse énorme de problèmes et par l'élaboration de nouvelles approches de ces problèmes, dont la résolution reste aujourd'hui encore très actuelle. Caractérisant son activité de penseur, R. écrivait : « Oui, il est venu à mon esprit des choses qui n'étaient auparavant jamais venues à quiconque, même à Nietzsche ou à Léontiev. Par la complexité et la quantité des pensées (les points de vue et le dessin mental), je m'estime le premier ». Elles n'ont rien perdu de leur poids, non plus que les recherches de critique littéraire et les articles sur l'art rassemblés dans le livre : *La légende du Grand Inquisiteur de F. M. Dostoïevski* [Legenda o Velikom inkvizitore F. M. Dostoevskogo] (1894), les *Essais littéraires* [Literaturnye očerki] (1899), *Parmi les artistes* [Sredi hudožnikov] (1914) et ceux qui sont dispersés dans la presse périodique. L'été 1917, pour échapper aux malheurs qu'avait entraînés la révolution de février, R. s'était installé avec sa famille à Serguiev Posad, où il créa sa dernière œuvre d'importance, *L'apocalypse de notre temps* [Apokalipsis našego vremeni] (1917-1918) – réflexions amères sur l'écroulement de la Russie et de sa culture, qui reprennent tous les thèmes antérieurs : le christianisme, le judaïsme, le paganisme, la famille, le sexe, etc. Il mourut d'épuisement, dans le dénuement, après avoir esquissé, peu avant sa mort, le plan d'édition de ses œuvres – en 50 volumes.

Œuvres : *V mire neâsnogo i nerešennogo*, SPb., 1904 ; *Soč.* v 2 t., M., 1990 ; *Sobr. soč.*, M., 1994-1995, I-VI ; *Uedinennoe*, M., 1990, Èksmo, 2006 ; *Nesovmestimy kontrasty žitiâ. Literaturno-èstetičeskie raboty raznyh let*, M., 1990 ; *Religiâ. Filosofiâ. Kul'tura*, M., 1992 ; *Inaâ zemlâ, inoe nebo…*, M., 1994 ; *O ponimanii. Opyt issledovaniâ prirody, granic i vnutrennego stroeniâ nauki kak cel'nogo znaniâ*, SPb., 1995 ; *Religiâ i kul'tura*, M., 2001 ; *Poslednie list'â*, M., 2002 ; *Apokalipsis našego vremeni*, Èksmo, 2008 ; *Opavšie list'â*, Éd. Azbuka-Klassika, 2008 ;

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Lûdi lunnogo sveta, Éd. Azbuka-Klassika, 2008 en franç. : *Esseulement, mortellement*, L'Age d'Homme, 1990 ; *Les Feuilles tombées*, L'Age d'Homme, 1990 ; *L'Apocalypse de notre temps*, L'Age d'Homme, 1990, Éd. Ivrea, 1997 ; *Le mamelon chaud du monde*, Éd. du Rocher, 2002 ; *La Légende du Grand Inquisiteur*, L'Age d'Homme, 2004 ; *Les Hommes de la clarté lunaire*, L'Age d'Homme, 2004 ; *Impressions d'Italie*, Éd. du Rocher, 2004 ; *Le Feu noir*, Éd. du Rocher, 2006 ; *Les Motifs orientaux*, L'Age d'Homme, 2009

ÉTUDES : Glinka-Volžskij A. S., « Mističeskij panteizm Rozanova », in : *Iz mira literaturnyh iskanij*, SPb., 1906 ; Berdiaev N. A., « O novom religioznom soznanii (O Rozanove v svâzi c Merežkovskim », in : Berdâev N. A., *Sub specie aeternitatis*, SPb., 1907 ; Merežkovskij D. S., « Rozanov », in : Merežkovskij D. S., *Bylo i budet*, Pg. 1915 ; Gollerbah È., *V. V. Rozanov. Ličnost' i tvorčestvo*, Pg., 1922 ; Šklovskij V. B., *Rozanov*, Pg., 1922 ; Gippius Z. N., « Zadumčivyj strannik. O Rozanove », in : *Živye lica*, Pr., 1925, II ; Kurdûmov M. O., *O Rozanove*, P., 1929 ; Sinâvskij A. D., *« Opavšie list'â » V. V. Rozanova*, P., 1982 ; Nikolûkin A. N., *Vasilij Vasil'evic Rozanov*, M., 1990 ; Fateev V. A., *V. Rozanov. Žizn', tvorčestvo, ličnost'*, L., 1991 ; Sukač V., « Žizn' Vasiliâ Vasil'eviča Rozanova "kak ona est'" », in : *Moskva*, 1991, N° 10, 11 ; 1992. N° 1.

S. R. Fédiakine / Trad. R. Marichal

RUSSIE ANCIENNE (la pensée philosophique en) – comprend, d'une part, des éléments de paganisme* slave, que les spécialistes ont pu reconstituer à partir de sources diverses (écrites, archéologiques, ethnographiques) et, d'autre part, les conceptions philosophiques et théologiques du christianisme oriental venu de Byzance et de Bulgarie. Malgré la prédominance de l'enseignement orthodoxe, la pensée de la Russie ancienne a conservé des éléments du paganisme slave ancien : c'est ce que l'on appelle la « double foi » [dvoeverie]*. Dans la version de 1076 de l'*Izbornik* (« recueil ») dit « de Sviatoslav », l'un des plus anciens manuscrits russes datés (dont on possède deux versions, celle de 1073 et celle de 1076), la position neutre de l'auteur à l'égard des hérésies tranche avec l'apologétique chrétienne. Il propose d'attendre patiemment le repentir des pécheurs égarés et de ne pas repousser ceux qui ne reconnaissent pas les principes fondamentaux du christianisme. Ces affirmations, fondées sur l'idée d'un pardon universel et sur la nécessité de ne pas dédaigner les pécheurs, étaient destinées aux premiers chrétiens russes, c'est-à-dire à des gens dont la foi n'était pas encore affermie. Elles avaient pour but de rallier et d'unir les tenants de conceptions différentes, et, ce qui est particulièrement important pour la société chrétienne primitive, de ne pas effrayer les païens d'hier. Le *Questionnaire* [Voprošanie] de Kirik Novgorodets (de Novgorod), consacré à diverses questions de théologie, montre une tolérance aux survivances du paganisme, et présente l'Église comme une institution capable de rassembler les gens les plus divers, récents apostats ou adeptes de la « double foi ». Kirik représente parfaitement la branche rationalisante de la pensée russe ancienne, qui connut un bref épanouissement aux XIe-XIIe s. Bien caractéristique de Novgorod dans les années 30-50 du XIIe s., où persistait la « double foi », est aussi le compromis entre Antiquité et foi chrétienne. De Byzance, qui fut la gardienne de l'héritage antique, la Russie a reçu, par le biais du christianisme, de nombreux modèles et concepts propres à la civilisation hellénique. Mais, à la différence de la scolastique occidentale dont la langue était le latin, la philosophie de la Russie suivit la tradition établie par Cyrille et Méthode, les évangélisateurs des Slaves : ils avaient créé un alphabet, et une langue, le slavon, dans lequel étaient traduits les textes bibliques, ce qui conditionnait les représentations médiévales que les Slaves se faisaient de l'homme et du monde. Après la christianisation de la Russie kiévienne, l'idéologie nouvelle avait besoin d'un fonds écrit important, de commentaires consacrés aux grandes

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

questions théologiques concernant l'existence et la conscience. L'intérêt pour les questions philosophiques s'en trouva accru. L'exégèse des textes bibliques que contenaient les œuvres des Pères de l'Église traduites en vieux slave contribua au développement d'une pensée abstraite. L'*Izbornik* de 1073 contient un traité de logique dans la tradition aristotélicienne, ainsi que différents textes reprenant les idées des philosophes antiques. Les conceptions communes de Dieu, du monde et de l'homme qu'il présente sont fondées sur des extraits d'œuvres de la littérature apologétique, des Pères de l'Église et des exégètes. Une place importante est dévolue aux Cappadociens (Basile le Grand, Grégoire de Naziance, Grégoire de Nysse), qui ont introduit dans le christianisme des éléments de la tradition antique, ainsi qu'à des théologiens et philosophes chrétiens comme Athanase le Grand, Origène, le pseudo Denys l'Aréopagite, Maxime le Confesseur. Le chapitre « Justin le philosophe » est une reprise chrétienne de la théorie antique des quatre éléments (le feu, l'eau, la terre et l'air) dont la combinaison forme la chair de l'homme ; après sa mort, sa chair se décompose en ses éléments primitifs ; au jour de la résurrection, par la volonté de Dieu, les quatre éléments retrouvent leur combinaison initiale, rendant à l'homme sa physionomie première. L'âme, contrairement aux éléments matériels de la chair, se présente comme un tout simple indécomposable, ce qui détermine sa valeur plus haute du point de vue ontologique. L'*Izbornik* de 1076 présente également un choix de textes traduits du grec à côté de textes russes originaux. Il se caractérise par un remaniement assez important qu'il fait subir à des textes d'auteurs religieux célèbres (Nil du Sinaï, Anastase le Sinaïte, saint Jean Climaque, saint Jean Chrysostome, etc.). Les extraits de saint Paul, de saint Jean l'Évangéliste, de Basile le Grand sont assez éloignés des textes originaux. Le réagencement libre des textes canoniques, qui va à l'encontre de l'intangibilité des dogmes, montre l'indépendance de l'auteur à l'égard de l'orthodoxie byzantine. Dans le *Traité sur les nombres* [Učenie o čislah] de Kirik de Novgorod, le calcul des rythmes selon lesquels la nature se renouvelle renvoie aux pythagoriciens, de même que la méthode qui permet d'exprimer et de connaître toutes choses par les nombres. La spécificité de la philosophie russe médiévale tient au lien étroit qu'elle entretenait avec l'ensemble du contexte culturel, la littérature et l'art : de nombreuses idées philosophiques sont perçues par elle non sous forme de constructions logiques, conceptuelles, ou de systèmes, mais à travers des représentations esthétiques, ce qui explique son goût pour le discours en images, son intérêt particulier pour les problématiques historiques, pour les questions d'ordre moral et éthique. Si toutes ces particularités ont donné à la pensée russe, au Moyen Âge mais aussi bien au-delà, une richesse de sens incontestable, elles l'ont aussi freinée dans l'élaboration d'une philosophie professionnelle. Les termes « philosophe » [filosof], « philosophie » [filosofiâ], « philosopher » [filosofstvovat'] se rencontrent assez fréquemment dans la littérature de la Russie ancienne, mais ils ont un sens beaucoup plus large que dans la langue actuelle. Par « philosophes » on entendait les penseurs antiques, dont les idées et les noms étaient connus d'après de nombreuses sources, par exemple des recueils d'aphorismes comme l'*Abeille* [Pčela] ; les Pères de l'Église (ainsi, Maxime le Confesseur) ; des prédicateurs chrétiens passés maîtres dans l'art de la dogmatique, comme le théologien byzantin mentionné dans la première chronique russe, la *Chronique des temps passés* [Povest' Vremennyh let], qui, à la veille de la christianisation, adressait à Vladimir son fameux « Discours du philosophe » ; des exégètes, tel Clément [Kliment] Smoliatitch moine lettré devenu métropolite de Kiev en 1147 ; des hommes de grande culture,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

comme « le très sage philosophe » Maxime le Grec* ; des artistes qui savaient incarner les modèles philosophiques dans des œuvres d'art, comme par exemple, l'iconographe Théophane le Grec, que son contemporain Épiphane le Très Sage qualifiait d'« habile philosophe ». En général, on appelait « philosophe » tout homme dont la pensée sortait du commun. Tout cela témoigne du respect que l'on portait à la philosophie et permet de comprendre l'idée que l'on s'en faisait. L'hymnographe Jean Damascène, l'un des penseurs byzantins du VIIIe siècle les plus importants pour la Russie ancienne, donne six définitions de la philosophie : « La philosophie est la connaissance de ce qui est en tant que tel … la connaissance des choses divines et humaines … la réflexion sur la mort provoquée et naturelle… la faculté que peut avoir l'homme d'être à la ressemblance de Dieu… l'art des arts et la science des sciences … l'amour de la sagesse ». La première définition de la philosophie en langue slave est due à saint Cyrille, dit Constantin le Philosophe. Dans le récit hagiographique qui lui est consacré, on peut lire que par philosophie il entendait « la connaissance des choses humaines et divines, autant qu'il est possible à l'homme de s'approcher de Dieu, connaissance qui apprend à l'homme à être, par ses actes, à l'image de son Créateur ». La philosophie est conçue comme un élan qui élève l'homme vers la *Sophia*, la Sagesse divine. La *Sophia*, synthèse chrétienne de Pallas Athéna et de la Sagesse biblique, apparaît comme l'une des images-clés de la philosophie russe. Elle est présente non seulement dans les textes écrits, mais aussi dans les églises qui lui sont consacrées, sur les fresques et les icônes, dans les arts plastiques, ainsi que dans les cantiques en son honneur. Cette image a largement contribué à instaurer la relation, traditionnelle en Russie, entre la *Sophia* et une conception esthétique et symbolique de l'existence. Elle est à la base de la sophiologie*. Le christianisme avait remplacé l'équilibre naturaliste du panthéisme païen par une opposition très forte entre l'esprit et la matière, deux principes inconciliables que l'on assimile à Dieu et au diable, au bien et au mal. Certains, comme Cyrille, évêque de Tourov (1130-avant 1182), prônaient un ascétisme rigoureux. Cyrille s'adonne aux formes les plus sévères du monachisme, celle des reclus et celle des stylites, affirmant que le ministère accompli par les moines est le seul à correspondre à l'esprit de sacrifice que Dieu attend. Son *Récit sur l'ordre monastique* [Skazanie o černorizčestem' činu], compare la sortie du monde à la fuite hors d'Égypte du peuple d'Israël. Au contraire, l'auteur de l'*Izbornik,* au lieu de l'idéal ascétique le plus sévère, propose un chemin plus accessible vers le salut, par le biais des bonnes actions ; les exigences de la tradition chrétienne stricte, difficiles à réaliser et destinées à régler la vie des croyants jusque dans ses moindres détails, sont remplacées par quelques principes moraux généraux aisément compréhensibles. Clément Smoliatitch, qui faisait partie de ceux qui réprouvent l'usage des biens du monde (*nestiajateli*) [nestâžateli]**, soulignait que l'homme acquiert la liberté en se libérant du fardeau des possessions terrestres. Son *Instruction pour le premier samedi du Carème* [Poučenie v subbotu syropustnuû] est un éloge des moines ascètes qui ont renoncé aux biens du monde. Pourtant, l'apologie de l'ascèse en est absente, les normes qui définissent la vie d'un juste sont aisément accessibles à tous. La *Narration* [Povestvovanie] autobiographique de Vladimir Monomaque** (1053-1125), grand prince de Kiev, exalte la compassion, le repentir, la prière, le souci des faibles, la miséricorde et la confiance – œuvres modestes, à la portée de tous, mais pouvant conduire au salut tout aussi bien que le cheminement laborieux de l'ascèse monastique. Son hymne au Créateur, d'un lyrisme élevé, voisine avec des recommandations d'un caractère très pratique, touchant

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

au temporel et au quotidien. La conception médiévale de la philosophie se caractérise par une opposition radicale, qui remonte aux Pères de l'Église, entre philosophie « intérieure » et « extérieure », la première désignant la philosophie chrétienne, supérieure, dont le but est le salut des âmes, la seconde désignant la philosophie païenne, laïque, moins importante car orientée vers la connaissance des choses matérielles, parfois réprouvée, mais néanmoins utile pour « garder l'esprit dans le droit chemin » comme l'écrivait Maxime le Grec en pensant à la logique*. La philosophie était conçue comme un enseignement moral pratique reposant non sur la parole mais sur les actes, et comme un moyen de guérir l'âme. Au centre de tout se trouvait la notion suprême – Dieu –, pensé comme la synthèse supérieure du rapport moral, social, etc. à l'être. Cette sagesse sacrée avait pour vocation première l'apprentissage d'une vie vertueuse et la prise de conscience du sens suprême de l'existence. L'*Izbornik* de 1073 contient une définition de la sagesse comme connaissance des choses divines et humaines, et l'accent est mis non sur la connaissance du monde, mais sur celle de Dieu. L'important n'est pas tant les connaissances que les actions agréables à Dieu. Et bien que la raison se voie attribuer un certain rôle dans la compréhension des choses terrestres, la conscience s'oriente avant tout vers la sphère du céleste et du divin, qui s'ouvre à l'homme à travers la révélation. Sur le plan gnoséologique, l'*Izbornik* ne cherchait ni l'acquisition d'un nouveau savoir, ni l'étude des phénomènes variés de l'existence, mais la compréhension juste et l'explication de vérités théologiques déjà révélées. Dans l'*Izbornik* de 1076, une partie spéciale est consacrée à la sagesse. L'aspiration à la sagesse y est assimilée à l'élan vers Dieu, et la véritable sagesse perçue comme la vie en Dieu (c'est-à-dire une vie juste). La sagesse authentique est celle du vrai croyant, qui se trouve sur la voie de la vertu. La sagesse ouvre la voie de l'union de la chair et de l'esprit, de l'harmonie du divin et du terrestre dans l'homme. Aussi le contact avec un sage est-il assimilé au contact avec Dieu, car la sagesse est une propriété divine. L'auteur n'exclut pas la possibilité d'une déification** individuelle à mesure que l'on entre en contact avec la sagesse. L'interprétation de la sagesse comme déification débouche sur une sophiologie très originale. Si, dans la tradition chrétienne, la *Sophia* (« sagesse de Dieu ») est personnifiée par le Christ-*Logos* ou la Vierge, dans l'*Izbornik* de 1076, c'est l'humanité tout entière qui porte la sagesse : le divin n'existe pas de manière indépendante, mais agit dans les hommes, comme diffus en eux. La force divine qui agit chez les sages est immanente au monde. La coupure entre Dieu et l'existence, propre à l'orthodoxie officielle orientée vers l'idée d'un Dieu transcendant la nature, est ainsi surmontée. Dans la culture livresque qui se développe et s'épanouit en Russie aux XIe-XIIe siècles, on peut distinguer trois courants : le premier, constitué par des traductions ; le second, commun aux différents peuples slaves, et le troisième, composé d'œuvres russes originales. On traduisait en priorité les textes bibliques, les œuvres des Pères de l'Église et les textes liturgiques. Le psautier, très populaire, était en Russie une lecture obligée, après l'*Abécédaire* et le *Livre d'Heures*. Ce n'était pas un manuel aride, mais une œuvre véritablement poétique qui exerça une influence profonde sur les esprits jusqu'au XVIIIe siècle. Parmi les sources les plus précieuses ayant une dimension philosophique ou ontologique, mentionnons les *Hexamérons*, qui constituaient d'amples commentaires du récit biblique sur la création du monde, divisés en six parties correspondant aux six jours de la Création. L'*Hexaméron* [Šestodnev] de Jean l'Exarque de Bulgarie était particulièrement populaire en Russie. C'est une compilation, où sont exposés les principes d'une vision chrétienne du mon-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

de, dans une optique théologique et rationaliste à la fois, et qui contient d'amples informations sur la philosophie antique. Elle s'efforçait d'accorder la cosmogonie biblique avec les acquis des sciences de la nature. Largement puisée aux *Entretiens sur l'Hexaméron* de Basile le Grand, qui reprenaient l'enseignement d'Aristote et de Ptolémée sur la structure de l'univers et les idées des auteurs antiques qui n'étaient pas en contradiction avec la foi chrétienne, elle unissait le récit sur la création à la théorie des quatre éléments, qui suppose une substance qualitativement immuable de l'être. L'intérêt de l'*Hexaméron*, c'est son rationalisme théologique, et sa mise en contact des cultures antique et slave. Une autre œuvre ancienne qui reprend et développe à sa manière les textes de l'Ancien Testament sur la création du monde est la *Tolkovaïa Paléïa* (*Paléï* avec commentaires), dont la plus ancienne copie remonte au XIVe s., et qui semble doubler les textes formant la première partie des chroniques. Le christianisme avait remplacé la notion d'éternel retour, propre au panthéisme païen, par l'idée d'un développement linéaire, de type eschatologique, allant de la Création du monde au Jugement dernier. Chez Clément Smoliatitch, le principe du providentialisme est dominant. Son œuvre, peu originale (mais il ne s'en est conservé qu'une petite partie, entre autres l'*Épître écrite par Clément, métropolite russe, au prêtre Thomas* [Poslanie, napisano Klimentom, mitropolitom russkim, Fome presviteru]), témoigne d'une tradition imprégnée de culture antique conciliant la dogmatique chrétienne avec les idées des philosophes grecs. Le principe de la prédestination, qui donne leur raison d'être à toutes choses, suggère que la vérité est présente partout, y compris chez les auteurs antiques. Ce principe du providentialisme qui caractérise un grand nombre d'œuvres russes anciennes détermine une philosophie de l'histoire teintée d'optimisme, qui n'est cependant pas la seule : la tendance opposée, apocalyptique, s'exprime dans des œuvres comme *L'Enseignement des châtiments divins* [Kaznej Božiih učenie]**. Mais à Kiev, la première semble l'emporter. La représentation cyclique du temps, dans le *Traité des nombres* de Kirik de Novgorod, n'est pas en désaccord avec les postulats de la foi, la source de l'existence que régissent et traversent de part en part les cycles naturels est Dieu, et pourtant on remarque l'absence presque complète de réflexions théologiques. Il n'y a aucune attente eschatologique, le modèle cyclique auquel obéit le temps, prototype de l'éternité, apporte à cette vision du monde une forte dose d'optimisme. Parmi les œuvres originales de la Russie ancienne, la première place revient au *Sermon sur la loi et la grâce* [Slovo o zakone i blagodati] du métropolite Hilarion*. Ce texte est le premier monument connu de l'art oratoire en Russie, une œuvre à la fois polémique et historiosophique. Les sermons et discours de Cyrille de Tourov, surnommé le « Chrysostome russe », sont un modèle de prose rhétorique caractérisée par un ton polémique et moralisateur. Ils recourent aux procédés rhétoriques des grands orateurs grecs, recueillant la tradition littéraire de Jean Chrysostome, Grégoire de Naziance, Épiphane de Chypre, Théophylacte le Bulgare et Siméon Logothète ; ses œuvres font une large place à l'allégorie, comme méthode théologique et rationnelle pour étudier les vérités révélées. En dégageant le sens caché par le jeu des comparaisons, des allégories, il a, au fond, ouvert une route à la réconciliation de la foi et de la connaissance. On peut mettre ses écrits au rang des chefs-d'œuvre de la pensée théologique russe originale. Le clergé n'avait d'ailleurs pas le monopole de la pensée et de la culture polémique. Parmi les laïcs, Vladimir Monomaque a laissé une *Instruction* [Poučenie] à ses fils, qui pose le principe de la nécessité de l'unité pour garantir la puissance du pays. On y voit dessiné en détail le

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

portrait idéal du chef, guidé par le principe de l'équité. Il présuppose la responsabilité tant des particuliers que des hommes de gouvernement. Dans sa *Lettre* au prince Oleg, meurtrier de son fils Iziaslav, il le blanchit de la responsabilité du meurtre et attribue totalement à la volonté divine ce qui est arrivé. Touchant le problème de l'autorité, il ne suit pas dans ses écrits le principe byzantin de l'origine divine du pouvoir. Chez lui, le pouvoir ne vient pas de Dieu, il n'est pas de droit, il tient aux mérites et ceux-ci à leur tour sont dans les mains du destin. Parmi les œuvres qui ont contribué au développement de la pensée philosophique, on retiendra également l'*Épître sur le jeûne* [Poslanie o poste], adressée à Vladimir Monomaque, du métropolite Nikifor (Nicéphore). Celui-ci était né en Asie Mineure, et durant ses études à Constantinople auprès de Michel Psellos avait subi l'influence du platonisme. Ses textes traitent essentiellement de la signification religieuse du jeûne et des dangers de la latinité. Dans son *Épître*, il réfléchit sur la relation de l'âme et du corps. Étranger au dualisme, il établit l'étroite interaction des deux principes, mettant à égalité la matière et l'esprit. Le jeûne, à son avis, est un exemple de cette interaction bienfaisante, lorsqu'une nourriture légère dompte les passions du corps et donne à l'esprit un pouvoir sur le corps. Rapprochant l'esprit et la chair, N. conclut que le mal qui se manifeste dans le monde créé est intimement mêlé au bien, qui est le propre du monde spirituel. Le mal et la vertu sont à ses yeux aussi indissociables dans l'existence que les principes matériel et spirituel. Le même type d'ontologie* fonde le mécanisme de la connaissance. Si l'âme est en interaction avec le monde grâce aux « serviteurs » que sont les cinq sens, leur « prince », l'esprit, est capable de connaître le monde invisible à partir des informations fournies par les sens, et l'utiliser à bon escient ouvre à la connaissance de Dieu. La source des connaissances, y compris des connaissances sur le divin, ce sont à la fois les sens et l'esprit. Il est significatif que la révélation ne figure pas dans ce texte en tant que source de la connaissance. Dans la répartition hiérarchique des trois « forces » de l'âme (raison, passions et volonté), la place prééminente est donnée à la raison, mais elle peut, autant que de bonté, être une source de félonie, découvrant une « maladie de l'esprit ». D'autre part, tous les instincts « passionnés » ne sont pas vicieux, ainsi un juste courroux, dirigé contre la félonie, est aimable à Dieu. C'est la volonté qui sert de trait d'union entre les forces inférieures et supérieures de l'âme, et aboutit à l'harmonie de l'existence. Enfin, dans son *Épître*, Nikifor dessine l'image de l'État idéal, soumis au même principe d'harmonie entre le spirituel et le charnel. Le jeûne peut avoir une influence bienfaisante et réparatrice sur l'âme régnante (c'est-à-dire sur les actions du prince), tout comme elle contribue à purifier les âmes humaines. Dans le péché, le pouvoir du prince, avertit Nikifor, se manifeste comme une force grossière, charnelle ; les admonestations et les conseils des guides spirituels sont là pour en contrôler les passions. À la fin du XIVe siècle, la politique unificatrice de la principauté de M. est couronnée par la victoire de Koulikovo (Le « Champ des Bécasses »). La prise de conscience identitaire et l'éducation spirituelle de la personnalité sont favorisées par la littérature hagiographique, qui avait un caractère didactique et devint dans l'ancienne Russie l'un des genres littéraires les plus achevés. D'après Klioutchevski* son importance dépassait largement le cadre religieux, elle était aussi sociale, car « le biographe ancien portait sur la vie russe un regard historique plus hardi et plus large que le chroniqueur » et les hagiographies retraçant la vie d'ascètes issus des différentes couches de la société ressemblaient aux biographies des saints protecteurs de la Terre Russe, idéalisées par la rumeur popu-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

laire. Le genre hagiographique est représenté en particulier par les œuvres d'Épiphane Le Sage (*Vie de Stéphane de Perm*, *Vie de Serge de Radonège*). La *Vie* de Serge de Radonège* est tout entière traversée par le thème de la Trinité, l'un des symboles philosophiques les plus importants dans les arts et la littérature, exprimant le mystère de l'être, celui de la nature et celui de l'homme. Le nombre « Trois » est la notion centrale, constamment reprise par Épiphane : « Or partout le nombre trois est le principe du bien et la cause de toute élévation ». Le caractère trinitaire de la Création, dans ses aspects ontologiques et gnoséologiques, est illustré dans son œuvre par toute une série de symboles. Il faut souligner l'influence de l'hésychasme* sur la culture et la pensée russes des XIVe-XVe siècles. La tradition hésychaste, qui doit son apparition au dernier des Pères de l'Église d'Orient, Siméon le Nouveau Théologien, a bien montré qu'une certaine liberté était possible dans la façon d'aborder les dogmes reconnus par l'orthodoxie. Au sens large, c'est une doctrine ascétique, élaborée aux IVe-VIIe siècles par les premiers ermites (Macaire d'Égypte, Jean Climaque, etc.) qui enseigne comment arriver à la concentration spirituelle par le biais de la méditation. Dans un sens plus étroit, c'est une philosophie religieuse apparue au XIVe siècle au Mont Athos, dont le théoricien fut Grégoire Palamas, et qui avait pour objet les énergies** incréées (divines) captées par le « centre d'énergie » de l'homme. Parmi ceux qui pratiquèrent l'hésychasme, il y a Serge de Radonège et ses disciples qui avaient fait vœu de silence. L'adepte le plus célèbre de l'hésychasme fut Nil de la Sora (Sorski)*. Dans sa *Règle* [Ustav], il cite les pensées des grands théologiens sur « l'action du cœur, la veille de la pensée et la sauvegarde de l'esprit au moyen de divers entretiens », et il en conclut que dans la mesure où c'est dans l'âme humaine que naissent les passions, du cœur que viennent les pensées malignes qui « souillent l'homme », la lutte contre le mal doit commencer par la purification de la conscience. Au début du XVIe siècle commence à prendre forme l'une des doctrines les plus importantes dans le domaine de la philosophie de l'histoire* en Russie : la doctrine de « Moscou troisième Rome »*. Elle est formulée vers 1520-1530 dans les épîtres du moine Philothée**, affirmant la dignité de la Russie parmi les états européens. Au cours des siècles suivants, cette conception reçoit des interprétations variées, allant du messianisme religieux à une justification de la toute puissance du tsarisme. Les questions concernant l'organisation de la société et l'évolution de la Russie sont au centre de la « Correspondance d'Ivan le Terrible et d'André Kourbski* ». Si Ivan défend le principe de l'autocratie absolue, le second, réfugié dans la *Retch Pospolita*, soutient l'idée d'un « royaume de la Sainte Russie » fondé sur le respect des lois, la reconnaissance des droits de la noblesse héréditaire et le contrôle de l'activité du tsar par les conciles et les assemblées des « états » (*zemski sobor***). André Kourbski a contribué au développement de la pensée philosophique au XVIe siècle : il a traduit Jean Damascène et est l'auteur de plusieurs œuvres consacrées à la philosophie de la nature. Maxime le Grec apparaît lui aussi comme un penseur important, réunissant les traditions de Byzance, de la Renaissance et de la Russie ancienne. Aux XIe-XIIIe siècles, la pensée philosophique de la Russie ancienne est déjà constituée. Elle connaît son épanouissement aux XVe-XVIe siècles, et au XVIIe siècle, commence à être supplantée par la philosophie de l'Europe moderne.

Œuvres : Loparev H. M., *Poslanie mitropolita Klimenta k smolenskomu presviteru Fome. Neizdannyj pamâtnik literatury XII v.*, SPb., 1892, rééd. in : *Pamâtniki literatury drevnej Rusi, XII vek*, M., 1980 ; « Literaturnoe nasledie Kirilla Turovskogo », in : *Trudy otdela drevnerusskoj literatury* (IRLI AN), 1955, XI, 1956, XII, 1957, XIII, 1958, XV ; *Zlatostruj.*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Drevnââ Rus' X-XIII vekov, M., 1990 ; *Izbornik Svâtoslava 1073*, M., 1983, I-II ; *Izbornik 1076* (Golyšenko V. S., Dubrovina V. F., Dem'ânov V. G., Nefedov G. F. Éds), M., 1965 ; « Učenie o čislah Kirika Novgorodceva », in : Gromov M. N., Mil'kov V. V., cf. infra ; Kalajdovič K. F., *Pamâtniki rossijskoj slovesnosti XII v.*, M., 1821 ; *Poslaniâ mitropolita Nikifora*, M., 2000 ;

Études : Gromov M. N., Kozlov N. S., *Russkaâ filosofskaâ mysl' X-XVII vekov*, M., 1990 ; Gromov M. N., Mil'kov V. V., *Idejnye tečeniâ drevnerusskoj mysli*, SPb., 2001 ; Lihacev D. S., *Poètika drevnerusskoj literatury*, in : *Izbrannye raboty*, L., 1987 ; Florovskij G., *Puti russkogo bogosloviâ*, P., 1937 (Vilnius, 1991), en franç. : *Les Voies de la théologie russe*, L'Age d'Homme, 2001 ; Nikol'skij N. K., *O literaturnyh trudah mitropolita Klimenta Smolâtiča, pisatelâ XII v.*, SPb., 1892 ; Golubinskij E., *Istoriâ russkoj cerkvi*, M., 1902, I ; Zamaleev A. F., *Filosofskaâ mysl' v srednevekovoj Rusi (XI-XVI vv.)*, L., 1987 ; Bronzov A. A., *Nravstvennoe bogoslovie v Rossii v tečenie XIX stoletiâ*, SPb., 1901 ; Èrn V. F., *Soč.*, M., 1991 ; Il'in I. A., *Aksiomy religioznogo opyta*, M., 1993 ; Karsavin L. P., *Svâtye otcy i učiteli cerkvi*, M., 1994 ; Florovskij G. V., *Vostočnye otcy IV veka*, P., 1931 (rééd. M., 1992) ; du même auteur : *Vizantijskie otcy V-VIII veka*, P., 1933 (rééd. M., 1992) ; Losskij V. N., *Očerk mističeskogo bogosloviâ Vostočnoj Cerkvi. Dogmatičeskoe bogoslovie*, M., 1991, en franç. : *Essais sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, P., 1944, 1990, 2005, 2006 ; *Šestodnev Ioanna èkzarha Bolgarskogo kak pamâtnik srednevekovogo filosofstvovaniâ*, M., 1991 ; Barankova G. S., « Ob astronomičeskih i geografičeskih znaniâh », in : *Estestvenno-naučnye predstavleniâ Drevnej Rusi*, M., 1978 ; Stratij Â. M., « Estestvenno-naučnye predstavleniâ Drevnej Rusi i ih mesto v istorii otečestvennoj filosofii », in : *U istokov obĉnosti filosofskih kul'tur russkogo, ukrainskogo i bolgarskogo narodov*, Kiev, 1983 ; Lihačev D. S., *Issledovaniâ po drevnerusskoj literature*, L., 1986 ; Barankova G. S., Mil'kov V. V., *Šestodnev Ioanna èkzarha Bolgarskogo*, SPb., 2001 ; Bondar' S. V., *Filosofsko-mirovozzrenčeskoe soderžanie « Izbornikov » 1073-1076 godov*, Kiev, 1990 ; Smirnov S. I., *Materialy dlâ istorii drevnerusskoj pokaânnoj discipliny*, M., 1912 ; Mur'ânov M. F., « O kosmologii Kirika Novgorodca », in : *Voprosy istorii astronomii*, M., 1974 ; Čapov Â. N., *Vizantijskoe i ûžnoslavânskoe pravovoe nasledie na Rusi XI-XII vv.*, M., 1978 ; Simonov R. A., *Kirik Novgorodec – učënyj XII veka*, M., 1980 ; Simonov R. A., Mil'kov V. V., « Kirik Novgorodec (XII vek) kak drevnerusskij učënyj-myslitel' », in : *Vestnik RGNF* [Rossijskij Gumanitarnyj naučnyj fond], 2004, N° 4 (37) ; Makarij, *Istoriâ russkoj cerkvi*, SPb., 1868, II ; Orlov L. S., *Vladimir Monomah*, M.-L., 1946 ; Gromov M. N., « Ob odnom pamâtnike drevnerusskoj pis'mennosti XII veka », in : *Vestnik Moskovskogo un-ta*, sér. 7, Filosofiâ, 1975, N° 3 ; Polânskij S. M., « Religiozno-filosofskaâ problematika v "Poslanii o poste" mitropolita Nikifora », in : *Filosofskie i bogoslovskie idei v pamâtnikah drevnerusskoj mysli*, M., 2000 ; du même auteur : « Bogoslovsko-filosofskie vzglâdy mitropolita Nikifora », in : *Drevnââ Rus'. Voprosy medievistiki*, 2000, N° 2 ; Protopopov S., « Poučenie Vladimira Monomaha kak pamâtnik religiozno-nravstvennyh vozzrenij i žizni na Rusi v dotatarskuû èpohu », in : *Žurnal ministerstva narodnogo prosveĉeniâ*, 1874, févr. ; Voskresenskij V. A., *Poučenie detâm Vladimira Monomaha*, SPb., 1893 ; Ivakin I. M., *Knâz' Vladimir Monomah i ego Poučenie*, I, Poučenie detâm ; Pis'mo k Olegu i otryvki, M., 1901 ; Komarovič V. L., « Poučenie Vladimira Monomaha », in : *Istoriâ russkoj literatury*, M., 1941, I ; Kuz'min A. G., « Vladimir Monomah », in : *Velikie gosudarstvennye deâteli Rossii*, M., 1996 ; Rybakov B. A., *Âzyčestvo Drevnej Rusi*, M., 1987 ; Prohorov G. M., *Pamâtniki perevodnoj i russkoj literatury XIV-XV vv.*, M., 1987 ; Gorskij V. S., *Filosofskie idei v kul'ture Kievskoj Rusi XI kon. XII v.*, Kiev, 1988 ; *Mudroe slovo Drevnej Rusi*, M., 1989 ; Gromov M. V., *Struktura i tipologiâ russkoj srednevekovoj filosofii*, M., 1997 ; *Istoriâ russkoj filosofii* (réd. M. Maslin), M., 2007 : Goerdt W., *Russische Philosophie. Zugange in Durchblicke*, Freiburg-München, 1984 ; Knezevic A., *Filosofiâ i slavenski jezici*, Zagreb, 1988 ; Zapata E., *La philosophie russe et soviétique*, P., 1988 ; Vodoff Vl., *Naissance de la chrétienté russe*, P., 1988 ; *Svâtye Drevnej Rusi : X-XVII stoletie*, P., 1931, 1985 (M. 1990) ; Marichal R., *Premiers chrétiens de Russie*, P., 1988 ; Podskalsky G., Minea I. A., Spidlik T., Behr-Sigel E., Marchadier B., Rouleau F., *La Russie, histoire des mouvements spirituels* (Dictionnaire de la spiritualité), P., 1990, XIV ; Arrignon J.-P., *La Russie médiévale*, P., 2003.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Clément Smoliatitch : V. V. Milkov / Trad. F. Lesourd ;
Cyrille de Tourov : V. V. Milkov / Trad. R. Marichal ;
Enseignement des Pères (l') [Svâtootečeskoe učenie] : P. V. Kalitine / Trad. F. Lesourd ;
Hexaméron [Šestodnev] : G. S. Barankova, V. V. Milkov / Trad. F. Lesourd ;
Izbornik 1073 et 1076 : V. V. Milkov / Trad. St. Viellard ;
Kirik Novgordets : V. V. Milkov / Trad. F. Lesourd ;
Nikifor : V. V. Milkov / Trad. F. Lesourd ;
Vladimir Monomaque : V. V. Milkov / Trad. R. Marichal ;
Pensée philosophique en Russie du XIe au XVIIe s. (la) : M. N. Gromov / Trad. St. Viellard.
Synthèse : F. Lesourd

SAMARINE Iouri (1819, SPb.-1876, Berlin) – philosophe et polémiste, idéologue du slavophilisme*. L'un de ceux qui ont mis au point le Manifeste du 19 février 1861 sur l'abolition du servage. Après des études à l'Univ. de M., il soutient sa thèse de magistère** sur « Stéphane Iavorski et Féofan Prokopovitch » (1844), qui contient des idées importantes pour le développement ultérieur du slavophilisme. Les « confessions occidentales » (catholicisme et protestantisme) sont présentées comme des « déviations par rapport à l'Église orthodoxe », prémisse de toute la critique slavophile de la civilisation occidentale. La critique à laquelle se livre S. des idées « d'universel abstrait » (le catholicisme) et de « personne abstraite » sera continuée par Kiréievski* dans son traité *Sur le mode d'accession de l'Europe à la culture et son rapport à l'accession de la Russie à la culture* [O haraktere prosveĉeniâ Evropy i o ego otnošenii k prosveĉeniû Rossii] (1852). Dans une lettre à Gogol* (1846), S. remarquait qu'après une période de « négation philosophique » il en était venu à concevoir le christianisme comme le principe fondateur de toute la vie et de l'activité créatrice. La philosophie chrétienne de S. est fondée sur la conviction que la foi religieuse donne forme à la norme et à la loi de l'existence humaine. Ayant surmonté l'influence de la philosophie de Hegel, S. s'associe à Khomiakov* pour la critiquer. Il montre le lien étroit qui relie la philosophie de Hegel au matérialisme, et également au socialisme, lien qui prend racine dans les profondeurs du rationalisme philosophique, qui selon S. conduit en fin de compte à l'autonomisation de la personne et l'atomisation de la société – les plus grands maux dont souffre la civilisation contemporaine. S. avait mis au point sa propre conception de la civilisation, dont le problème Russie-Occident constituait le noyau. S. y fait une distinction entre le degré de développement d'une civilisation, son âge et son contenu, qui « lui donne sa dignité », de même qu'il distingue une civilisation importée, « empruntée », d'une civilisation qui est « le produit organique et original de la vie nationale ». Le degré de développement de la civilisation, s'il est déterminé par « la somme des conditions qui assurent le confort de la vie », n'est pas le critère de sa dignité. Pour S., le critère de valeur n'est pas son niveau de développement économique, social et politique, mais son « contenu », conditionné par les particularités essentielles de la vie du peuple jour après jour. En 1864, S. engagea une polémique avec Herzen*, qui lui répondit dans les colonnes de son *Kolokol* par une série de « Lettres à un adversaire ». Pour Herzen comme pour S., la spécificité essentielle de la civilisation russe était la commune paysanne*. Mais S. voyait cette dernière comme le fondement social à partir duquel se développait « la civilisation russo-orthodoxe », qualifiant le « principe communautaire » de « principe sanctifié et justifié d'une communion spirituelle, qui vient de l'Église », il s'employait à la défendre du reproche d'écraser la personne, sa liberté et son action sociale. Herzen, lui, voyait dans la commune paysanne le ferment

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

socio-politique qui permettrait de réorganiser la société sur le mode socialiste, un facteur important dans la transformation d'un état autocratique en une fédération de « communautés libres ». S. a beaucoup contribué à développer et populariser la philosophie des slavophiles, il a publié et commenté le premier recueil d'œuvres de Khomiakov. Ses principales œuvres sont : « Sur les opinions du *Sovremennik*, en histoire et en littérature » [O mneniâh *Sovremennika*, istoričeskih i literaturnyh] 1847, *Sur quoi est fondé le pouvoir suprême en Russie et par quoi est-il déterminé* [Na čem osnovana i čem opredelâetsâ verhovnaâ vlast' v Rossii] (1853-1856), *Sur l'instruction nationale* [O narodnom obrazovanii] (1856), *Deux mots sur l'esprit national dans les sciences* [Dva slova o narodnosti v nauke] (1856), *Quelques mots à propos des ouvrages historiques de M. Tchitchérine* [Neskol'ko slov po povodu istoričeskih trudah g. Čičerina] (1857), *Lettres sur le matérialisme* [Pis'ma o materializme] (1861), *À propos de l'opinion du Rousski vestnik sur les occupations philosophiques, sur les principes nationaux et leur rapport à la civilisation* [Po povodu mneniâ Russkogo Vestnika o zanâtiâh filosofiej, o narodnyh načalah i ob otnošenii ih k civilizacii] (1863), *Les jésuites et leur rapport à la Russie* [Iezuity i ih otnošenie k Rossii] (1866), *Les tâches qui incombent à la psychologie* [Zadači psikhologii] (1874), etc.

Œuvres : *Soč.* I-X, XII, M., 1871-1911 ; *Izbr. proizv.*, M., 1996.

Études : Vvedenskij S. N., *Osnovnye čerty filosofskih vozzrenij Û. F. Samarina*, Kazan, 1899 ; Nol'de B. È., *Ûrij Samarin i ego vremâ*, P., 1926 (rééd. 2003) ; *Teoriâ gosudarstva u slavânofilov*, SPb., 1898 ; Pierling P., Rouleau F., *Le Prince Gagarine et ses amis*, P., 1996, p. 75-89 ; *Slavânofil'stvo. Pro et contra. Tvorčestvo i deâtel'nost' slavânofilov v ocenke russkih myslitelej i issledovatelej*, SPb., 2006.

A. A. Popov / Trad. F. Lesourd

SAVITSKI Piotr (1895, région de Tchernigov-1968, Pr.) – économiste, géographe, sociologue, élève de P. Struve*, l'un des initiateurs du mouvement eurasien (cf. Eurasianisme*), qu'il a dirigé. Diplômé en 1917 de l'Institut polytechnique de SPb. Après la révolution d'Octobre, il émigre en Bulgarie, puis en Tchécoslovaquie. À partir de 1922, il est *privat-docent*** à la faculté russe de droit à Pr., et à partir de 1923, de l'Institut scientifique russe à Berlin. En 1925, il devient professeur de l'Institut russe d'agronomie à Pr., où il dirige le département d'économie. De 1929 à 1933 il a dirigé le département des sciences de la société de l'Univ. populaire russe et il a été professeur à l'Univ. Charles de Pr.. Pendant l'occupation nazie, il est écarté de l'enseignement et arrêté par la *Gestapo*, puis envoyé au travail forcé dans l'industrie. Après la libération de Pr. en 1945, il est arrêté de nouveau, cette fois par les tchékistes, condamné à 10 ans de réclusion et envoyé dans un camp de travail en Mordovie. En 1956, réhabilité, il revient à Pr., où il participe comme membre extérieur à la commission d'État pour la géographie agricole. Mais même alors, pour un recueil de poèmes, *Semailles* [Posev], publié à P., et qui traite de la thématique concentrationnaire, il est de nouveau arrêté (il sera libéré sous la pression internationale). Sa tombe est à SPb. Il s'est surtout consacré aux aspects géographique et économique de la doctrine eurasienne. Dans ce qui constitue le groupe des terres de l'Ancien Continent, la géographie traditionnelle avait coutume de distinguer deux continents : l'Europe et l'Asie. S., reprenant les idées de Lamanski*, montrait l'existence d'un troisième, médian – l'Eurasie* – « monde géographique » à part, dont la Russie occuperait la plus grande partie. Au concept d'Eurasie, S. donnait un sens qui n'était pas seulement géographique, mais également historique et culturel, établissant un lien étroit entre son développement socioculturel et l'espace, la géo-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

graphie. Les travaux de S. mettent en évidence l'originalité du climat, des sols, de la végétation, si on les compare avec les territoires limitrophes. Il refusait l'idée traditionnelle d'une ligne de démarcation naturelle suivant la chaîne de l'Oural, et démontrait le bien-fondé de l'unité géographique Russie-Eurasie. Envisagée comme la base de la vie économique, politique et culturelle des peuples qui l'occupaient, elle avait reçu le nom de « berceau » [mestorazvitie] (cf. Chtchapov*). La principale conclusion de S., c'est qu'il fallait étudier l'histoire russe de façon synthétique – chose qui, tout en accordant au facteur géographique un rôle déterminant dans la formation de ce système, supposait de démontrer l'unité du monde russo-eurasien sous tous ses aspects. C'est l'objectif que se fixèrent les eurasiens : créer tout un corpus de sciences pour l'étude de l'Eurasie, ensemble qui devait inclure des disciplines telles que la géoéconomie, la géopolitique, la géolinguistique, la géoethnographie, la géoarchéologie. S. a beaucoup contribué à l'étude des steppes et des peuples qui les occupent, des interrelations entre l'histoire socio-économique et le milieu naturel (*Steppe et sédentarité* [Step' i osedlost'], 1922, *Sur les tâches qui incombent aux études sur le nomadisme* [O zadačah kočevnikovedeniâ], 1925). Ce qui est original, ce sont les jugements qu'il porte sur le déplacement des centres de la culture (*La Migration de la culture* [Migraciâ kul'tury], 1921), au fur et à mesure de l'histoire, vers des zones toujours plus froides. Dans le domaine économique, il soutenait l'idée d'un système « mi-étatique, mi-privé » – où l'initiative privée se conjuguerait à une planification qui serait le fait de l'État. Prenant en compte les spécificités naturelles de l'Eurasie, (un territoire immense, des ressources naturelles incommensurables, mais aussi des accès limités aux échanges que permettent les océans), l'économie de la Russie future devait selon lui s'orienter essentiellement vers une répartition intérieure du travail, ce qui amènerait à la transformer en une « économie continentale », indépendante, formant une unité organique. L'autarcie économique voulue par S. s'intégrait parfaitement à la philosophie eurasienne de l'histoire, repoussant les idées de Danilevski*, N. Troubetskoï* et Spengler sur l'absence de liens entre les organismes socio-culturels. Contre le rationalisme européen, qui envisage l'homme dans un cadre économique et juridique, la vision eurasienne du monde, pour S., devait reposer sur la « métaphysique du bien », où les valeurs religieuses et philosophiques viennent équilibrer les valeurs matérielles, tandis que l'économie et le droit, par rapport aux valeurs « dernières », occupent une position subordonnée, au sens où « toute action, dans l'économie ou l'État, se décide à la lumière des valeurs religieuses et en est éclairée ». Par ce principe d'une « soumission » de l'économie et du droit, S. essayait de relier ses conceptions économiques et philosophiques à la tradition de la pensée religieuse russe.

Œuvres : « Evropa i Evraziâ », in : *Russkaâ mysl'*, Sofia, 1921, N° 1 ; *« Pod"ëm » i « depressiâ » v russkoj istorii*, Pr., 1925 ; *Geografičeskie osobennosti Rossii*, I : *Rastitel'nost' i počva*, Pr., 1927 ; *Rossiâ – osobyj geografičeskij mir*, Pr., 1927 ; *Mesto dejstviâ v russkoj literature (geografičeskaâ storona v istorii literatury)*, Pr., 1931 ; *Mestorazvitie russkoj promyšlennosti*, Berlin, 1932 ; *Razrušaûčie svoû Rodinu*, Berlin, 1935 ; *Skazaniâ inostrancev o Sibiri*, Pr., 1933 ; *Kontinent Evraziâ*, M., 1997.

Études : Vernadskij G. V., « P. N. Savickij », in : *Novyj žurnal*, N.Y., 1968, XCII ; Berdâev N. A., « Utopičeskij ètatizm evrazijcev », in : *N. A. Berdâev o russkoj filosofii*, Sverdlovsk, 1991, II, p. 198-204 ; Sobolev A. V., « Polûsa evrazijstva », in : *Novyj mir*, 1991, N° 1 ; Böss O., *Die Lehre der Eurazier*, Wiesbaden, 1961 ; Riazanovsky N., « The Emergence of Eurasianism », in : *California Slavic Studies*, 1967, N° 4. (Cf. également la bibl. de l'Eurasianisme*)

V. P. Kocharny / Trad. F. Lesourd

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

SCHELLING EN RUSSIE – la doctrine de Sch. a joué, pour le destin de la culture russe au XIXe s. et au commencement du XXe s., et tout spécialement pour le développement de la philosophie en Russie, un rôle considérable, plus important même sans doute que pour la culture allemande. Mais la tradition schellingienne russe fraye des voies philosophiques qui, loin de répéter les vues de Sch., les réinterprète de manière créatrice. C'est Vellanski* le premier qui a attiré l'attention sur Sch. en Russie. Ayant suivi son enseignement à Iéna, il adhéra à la philosophie de la nature et à l'idéalisme transcendantal. Un peu plus tard, Sch. compta parmi ses auditeurs M. Pavlov**, professeur à l'Univ. de M. Le professeur de Pouchkine* au Lycée, le philologue et philosophe Galitch**, au moment d'achever sa formation en Allemagne, rencontra Sch. dont il exposa la doctrine dans ses cours et ses ouvrages. En 1812, la *Philosophie de l'identité* suscita un vif engouement en Russie, non seulement chez les intellectuels, mais aussi parmi la jeunesse étudiante. Dans les années 20, à M., la « Société des amants de la sagesse » [Obĉestvo lûbomudriâ] (cf. Amants de la sagesse*) devient un foyer actif de diffusion des idées de Sch. Ce cercle diffusa ses idées dans son organe, la revue *Mnemozina*, ce qui fit de Sch. « un sujet de conversation obligé » dans la société russe. Il y a une résonance manifeste entre le roman philosophique d'Odoïevski*, *Les nuits russes* [Russkie noči] et les *Veilles* de Bonaventura (considéré comme le pseudonyme de Sch.). Odoïevski le comparait à Colomb et il soutenait que Sch. avait découvert à l'homme la part inconnue de son univers : son âme. Avant même d'avoir mis la dernière main aux *Nuits russes*, Odoïevski avait suivi les cours de Sch. à Berlin où il avait pris contact avec lui. Sch. avait un sens aigu des obligations morales et des possibilités poétiques de la philosophie. Il voyait dans les russes des âmes fort proches de la sienne, témoignait d'un vif intérêt pour leur religion, parlait de la « grande destinée » qui attendait la Russie et envisageait de nouer avec elle une « alliance intellectuelle ». L'empreinte profonde des idées de Sch. se retrouve dans les fragments philosophiques de Vénévitinov*. Dans les années 30, c'est la philosophie allemande, et tout particulièrement celle de Sch. qu'on enseigne dans le cercle de Stankévitch* d'où sont issus Biélinski* et Bakounine*, ainsi que les slavophiles* C. Aksakov* et Samarine*. Sch. a également influencé le développement des idées de Tchaadaïev*, bien que ce dernier ait refusé l'épithète de schellingien. Dans une lettre adressée à Sch., Tchaadaïev pose au philosophe allemand des questions concernant la *philosophie de la révélation* (*offenbarung*) et confesse que l'étroite union de la philosophie et de la religion est devenue le flambeau et la fin de tout son labeur intellectuel. Dans sa réponse, Sch. précise que la philosophie de la révélation ne coïncide pas avec l'ensemble de son système, elle n'en représente que la part ultime. Les idées de Sch. ont pénétré en Russie par des voies assez diverses. Ayant étudié auprès de lui à Munich, Kiréievski*, dans le texte intitulé *Le Discours de Schelling* [Reč' Šellinga] (1845) et qui eut pour point de départ une conférence faite par Sch. à l'Acad. des Sciences de Berlin, a exposé en fait le contenu des cours publics donnés par Sch. à Munich et à Berlin. L'idée slavophile était, pour Kiréievski, la mise en pratique des idées de Sch. sur la philosophie positive. À ses yeux, la philosophie occidentale et sa rationalité abstraite avait atteint sa limite et elle manquait des perspectives d'un développement ultérieur lié au progrès moral. Finalement, le mouvement slavophile prendra pour guide non la doctrine de Sch. mais la patristique orthodoxe. Caractéristiques à cet égard sont les relations d'amitié entre Tiouttchev* et Sch., pendant toutes les années de leur séjour commun à Munich. Bien des poèmes de Tiouttchev sont inspirés par les idées de Sch. Mais leur désaccord provient du fait

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

que le poète reproche au philosophe un excès de rationalisme et soutient que, en refusant le supra-naturel et en appuyant ses démonstrations sur la seule raison, ce dernier ne peut manquer d'aboutir au matérialisme et à l'athéisme. Un autre poète russe, Apollon Grigoriev*, fut gagné à la cause de Sch. par son aspiration à la totalité, par l'importance accordée à l'organicité, alors que Hegel le rebute par son logicisme étroit, par son indifférence aux critères moraux, par sa manière purement spéculative d'aborder la vie. Pour Grigoriev, la vie est organisme et on ne peut la connaître qu'au moyen de l'art. Ce qui le conduisit à militer pour une « critique organique » dont l'exigence fondamentale à l'égard de l'art est la vérité de la vie. Il estimait également indispensable d'élever l'éphémère et le fortuit au niveau du type et de la généralité, ce qui se réalise de manière inconsciente. Vl. Soloviov* a lui-même reconnu la proximité de ses vues avec la dernière philosophie de Sch. Qualifiant les idées du premier Sch., de « panthéisme spéculatif », et les rejetant, Soloviov était en accord avec ses constructions théosophiques. Il a emprunté au dernier Schelling les arguments qu'il développe contre Hegel, dont la philosophie, à son avis, pousse à l'absurde le rationalisme abstrait. Soloviov souligne que le concept n'est pas tout, c'est-à-dire qu'il n'est pas encore le réel effectif lui-même et n'a de réalité que pour autant qu'il est pensé. À la suite de Sch., Soloviov qualifie sa propre doctrine de philosophie de l'unitotalité* et il affirme qu'« est en train de prendre fin l'âge d'une philosophie purement logique ou *a priori* et que sont en train d'être jetées les bases d'une philosophie positive ». C'est de Sch. également que provient la différence entre l'étant et l'être qui joue un si grand rôle chez Soloviov. L'étant est l'Absolu, Dieu. L'être n'est que prédicat. Tout comme le sujet pensant possède la pensée, de même l'étant possède l'être. Le contraire de l'être est le néant*, le non-être, une grandeur négative. Le contraire de l'étant est le néant entendu comme grandeur positive. Le concept de néant positif, introduit par Soloviov, est important pour comprendre la négation de soi qui est en même temps affirmation de soi. L'amour représente ce genre de négation de soi. Le sujet aimant s'affirme lui-même en l'autre. Dieu est amour. Un être, au sens d'étant, est ce qu'il aime. L'amour est le don de soi, la victoire sur l'égoïsme. C'est précisément en ces termes que Sch. le définit dans ses *Conférences de Stuttgart* (1810). Pour Sch. Dieu est l'unité des contraires, ce qui est à la fois la personne et le monde lui-même. Il y a en Dieu deux « forces originaires » : l'égoïsme (l'élément réal) et l'amour (l'élément idéal). L'amour est ce qui surmonte l'égoïsme, ce qui renonce à soi pour un autre et ne saurait exister pour son propre compte. Aussi l'amour divin, surmontant l'égoïsme divin, crée-t-il le monde, l'autre de soi. Ces formulations, nous les retrouvons également chez Soloviov. Le sens de l'amour est la naissance d'un homme nouveau ; au sens figuré, c'est la naissance en l'homme d'une figure spirituelle nouvelle, au sens propre, c'est la perpétuation du genre humain. La vie authentique de l'individualité ne se réalise qu'en s'intégrant à la vie universelle, à laquelle nous devons activement participer. C'est Boulgakov* qui peut être considéré comme l'ultime partisan notable des idées de Sch. en Russie. Son livre *La philosophie de l'économie* [Filosofiâ hozâjstva] (1912) (cf. Économie*) est consacré au problème qui, selon ses propres termes, doit déterminer l'avenir qui attend la philosophie. Il s'agit ici de « l'homme dans la nature et de la nature dans l'homme ». Boulgakov reconnaît en Sch. le véritable fondateur de la philosophie de l'économie et il soutient que celle-ci, entendue comme philosophie de l'action objective, doit être le prolongement conscient de la place qu'occupe chez lui la « philosophie de la nature ». Ayant rejeté l'opposition de la nature et de l'esprit, Sch. en est venu à considérer la nature comme l'esprit incons-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

cient et l'esprit comme la nature prenant conscience d'elle-même. Dans *La philosophie de l'économie* Boulgakov fait le bilan, vu de l'intérieur, de toute une région de la vie à laquelle le matérialisme économique* donne sa teinte. Il estime que le problème du « matérialisme économique », ou de l'action exercée par l'économie, et en elle par la nature, sur l'homme et, à son tour, par l'homme sur la nature, est avant tout le problème même de la philosophie de la nature. Ce n'est qu'au prix d'un malentendu philosophique que l'école de Marx s'est placée sous les auspices de l'intellectualisme idéaliste de Hegel, sans voir que, pour les fins qu'elle poursuivait, le philosophe de la nature, Sch., était d'un profit incomparablement plus grand. Les idées fécondes de Sch. ont été oubliées et sont restées inutilisées dans l'histoire de la philosophie où elles sont demeurées à l'état de capital mort. C'est là, pour Boulgakov, le germe sain qu'il y a dans l'évolutionnisme et que nous trouvons chez Sch., bien avant Darwin, à l'état de postulat métaphysique nécessaire qui pose « l'existence d'un étagement des degrés de la vie dans la nature ». Sch. a exprimé, dans le langage philosophique de son temps, une des vérités fondamentales du christianisme qui le met à égale distance du matérialisme et de l'idéalisme subjectif. Abolissant l'opposition entre la chair et l'esprit par sa doctrine de l'homme reconnu comme esprit incarné, le christianisme est lui aussi, en ce sens, une philosophie de l'identité (tout en étant dualiste en éthique). Selon les termes mêmes de Boulgakov, la *philosophie de l'identité* de Sch. comble l'abîme infranchissable que la philosophie critique creuse entre le sujet et l'objet, et l'aveu qu'il existe tout un monde au-delà de la conscience donne à entendre la révolution philosophique accomplie précisément par Sch.

ÉTUDES : Kamenskij Z. A., *Russkaâ filosofiâ načala XIX veka i Šelling*, M., 1980 ; Gulyga A. V., *Šelling*, M. 1982, p. 289-309.

A. N. Goloubev, A. V. Goulyga / Trad. P. Caussat

SCHOPENHAUER EN RUSSIE – apparu en Russie au début des années 70 du XIXe s., peu après la mort du penseur, l'intérêt pour l'œuvre de Sch. a eu les mêmes causes que celles qui avaient attiré l'attention sur sa philosophie en Allemagne dans les années 50-60 : la crise qui frappe l'optimisme philosophique et historique et une large diffusion des partis pris « nihilistes ». Toutefois si, dans la pensée européenne, Sch. joua le rôle de précurseur de l'irrationalisme philosophique, de la « philosophie de la vie », son influence sur la philosophie russe, en revanche, contribua à renforcer en elle les traditions du rationalisme et du platonisme classiques. Les thèmes irrationalistes à l'œuvre chez Sch., en particulier l'attention qu'il accorde au contenu substantiel « sombre », fermé à l'entendement, de la nature, au « vouloir-vivre », ont trouvé un écho dans la poésie de Fet*, dans les œuvres de Tourguéniev et de Tolstoï*, dans la musique de Scriabine* ; mais ce que la Russie a retenu de plus important dans la doctrine de Sch., c'est sa proximité avec le platonisme (au premier chef l'esthétique) et avec le christianisme (la conception de l'éthique). Ce n'est pas un hasard si les pères fondateurs des deux grandes orientations de la métaphysique russe – la philosophie de l'unitotalité* (Vl. Soloviov) et le néo-leibnizianisme (Kozlov*) – accusent dès le début de leur œuvre l'influence puissante des idées de Sch. et si sa doctrine éthique a imprimé sa marque sur la conception religieuse de l'univers de Tolstoï qui a vu en lui « le plus génial des hommes » (lettre à Fet du 30 août 1869) et de Strakhov* qui, dans sa correspondance avec Tolstoï, reconnaît qu'il doit sa conception de la religion à la fréquentation des œuvres de Sch. (Correspondance de L. N. Tolstoï et de N. N. Strakhov, 1870-1894, in : *Musée Tolstoï*, SPb., 1914, II, p. 22). Ce qui accrut l'intérêt

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

porté au pessimisme philosophique et, en particulier, à la doctrine de Sch., ce fut l'ouvrage, devenu très populaire à la fin du XIXe s., du philosophe allemand Hartmann, *La philosophie de l'inconscient* (1869). Il y eut des penseurs russes (Strakhov, Kozlov et, un peu plus tard, Gruzenberg, spécialiste de la philosophie de Sch. et membre de la Société des Études schopenhaueriennes en Allemagne) pour ne voir dans Hartmann qu'un épigone malheureux de Sch., un disciple qui, loin de développer sa métaphysique et son éthique, n'a fait que la déformer, au moment même où Soloviov et Tsertelev* voyaient en lui l'héritier philosophique attitré de Sch. et se déclaraient partiellement d'accord avec la critique qu'il faisait de son prédécesseur sur le plan des idées. La pensée philosophique russe jusqu'à la fin du XIXe s. s'est concentrée sur l'idée de pessimisme. Les positivistes – p. ex. Grot* dans l'article « Sur la signification scientifique du pessimisme et de l'optimisme entendus comme visions du monde » [O naučnom značenii pessimizma i optimizma kak mirovozreniâ] (Odessa, 1884) ont démontré le caractère positif des jouissances sensibles et intellectuelles (s'opposant en cela à Sch. pour qui un affect positif, quel qu'il soit, dénotait seulement l'absence de tel ou tel affect négatif, tout plaisir renvoyant à la suspension d'une souffrance). Dans son étude « Sch. sur le sol russe » [Šopengauer na russkoj počve], publiée sous le pseudonyme de P. Ougrioumov (Delo, 1880, N° 5), Lavrov* définissait le pessimisme de Sch. comme la conséquence de ses désillusions face à la société, caractérisée par l'inégalité économique et la domination des classes exploitantes, ainsi que par son incapacité de croire à la résolution des problèmes sociaux dans l'avenir. Professeur à l'Acad. orthodoxe de Kiev et auteur, en 1877, du premier essai circonstancié sur l'éthique de Sch, F. F. Goussev critique son pessimisme en se référant à l'utilitarisme de J. S. Mill. Il soutient en effet que les hommes dont le destin est malheureux « constituent un pourcentage infime par rapport au nombre de ceux qui mènent une vie heureuse », alors que, fondamentalement, « l'ascétisme chrétien implique, non pas un pessimisme radical et inconditionné… mais un optimisme transcendant, l'attente ardente de la béatitude céleste pour chacun ». En 1879, un autre penseur chrétien, N. Khlebnikov, condamne Sch. pour son égoïsme, attribuant son pessimisme à la « critique d'un épicurien qui rejette le monde parce qu'il ne lui procure pas une suite ininterrompue de jouissances ». Dans la préface à *La justification du bien* [Opravdanie dobra]*, Soloviov dénonce les théoriciens du pessimisme en soulignant leur attachement à la vie, autrement dit leur incapacité à aller jusqu'au bout, i. e. au suicide. Gruzenberg détecte dans la doctrine de Sch. une contradiction entre le pessimisme, i. e. la négation du sens de la vie, et la découverte inattendue de ce sens dans l'extinction ascétique du vouloir. La philosophie du pessimisme de Sch. a suscité un grand nombre d'échos tout à fait favorables. Dans la préface à la traduction du *Monde comme volonté et représentation* (t. 1), due à Fet en 1881, Strakhov écrit que « le livre de Sch. peut servir de remarquable introduction à la compréhension de l'aspect religieux de la vie humaine… il obture toutes les issues qui mènent à l'optimisme et il nous invite à emprunter une autre voie, la voie authentique débarrassée du moindre doute ». À ses yeux, le pessimisme de Sch., reposant sur une conception foncièrement égoïste de l'homme et du monde, avec en prime la vision du mal présent dans le monde et qui plonge ses racines dans les couches profondes de la vie elle-même, caractérise toutes les doctrines religieuses, tandis que l'ascétisme*, le renoncement aux désirs terrestres et aux satisfactions ordinaires, à la vie elle-même, constitue le sens profond de la foi chrétienne. Le rapprochement opéré par Strakhov entre Sch. et le christianisme a suscité la critique de P.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Kalatchinski (*La conception pessimiste du monde chez Sch. et son rapport au christianisme* [Filosofskoe pessimističeskoe mirosozercanie Šopengauera i ego otnošenie k hristianstvu] (Kiev, 1887) et de Soloviov qui, dans une esquisse préparatoire de *La justification du bien* – « L'idéal négatif de la moralité » – souligne l'impossibilité d'identifier l'éthique de Sch. et son idéal ascétique à l'idéal de la sainteté chrétienne, notant que la fin la plus élevée de l'ascèse chrétienne est constituée par la transfiguration de la nature humaine terrestre, alors que l'effort dépensé pour se libérer entièrement de tout désir et de tout sentiment a une affinité bien plus marquée avec la doctrine bouddhiste du *nirvana*. L'influence de la philosophie de Sch. et sa référence déclarée aux doctrines religieuses de l'Orient ont été une des causes qui ont déclenché, à la fin du XIXe s. en Russie, un intérêt pour la philosophie orientale. Mais Sch. n'a pas été perçu seulement comme le philosophe qui exprime le plus fortement les tendances pessimistes de la philosophie européenne. Dans *La crise de la philosophie occidentale* [Krizis zapadnoj filosofii]*, Soloviov reconnaît l'importance du système de Sch. qui, alliant de manière organique la philosophie théorétique et une doctrine morale, a surmonté le caractère abstraitement épistémologique inhérent à la métaphysique européenne. Mais, suivant en cela Hartmann, Soloviov juge que l'insuffisance la plus flagrante de la doctrine de Sch. consiste dans sa tendance à hypostasier un « principe abstrait » – la volonté – et à en faire la « chose en soi ». En désaccord avec la critique de Soloviov, Kozlov*, dans l'étude « Deux positions fondamentales de la philosophie de Sch. » [Dva osnovnyx položeniâ filosofii Šopengauera] (Kiev, 1877) souligne le caractère empirique de la métaphysique de Sch. qui se limite à poser le problème de *ce que* le monde représente et se refuse à affronter la question « de sa provenance, de la fin et la cause de son existence ». Entre autres problèmes posés par la métaphysique de Sch., il convient de noter la question du libre arbitre, objet d'un large débat chez les philosophes russes. Ils ont attaqué, en règle générale, la conception naturaliste de la volonté chez Sch. et ils n'ont pas partagé son refus d'admettre la possibilité pour l'homme de changer de caractère. Les philosophes russes ont examiné de manière critique la conception schopenhauerienne du fondement de la morale (Vl. Soloviov. *La justification du bien*, ch. 3), sa théorie de l'État et du droit (S. O. Gruzenberg, *La doctrine de Sch. sur le droit et l'État* [Učenie Š. o prave i gosudarstve], M., 1909), sa théorie de l'amour (V. Soloviov. *Le sens de l'amour* [Smysl lûbvi], 1894). C'est la doctrine de Sch. sur l'art qui a été l'objet d'une attention spéciale en Russie. Par la richesse en images de la langue et par le rendu expressif dont il a revêtu sa conception du monde, les idées de Sch. ont exercé une grande influence sur la littérature et sur l'art, elles ont conféré une justification philosophique à la part adonnée à la méditation dans la vie humaine, i. e. à la spéculation intellectuelle et à la création artistique, comme l'a bien noté A. Biély* dans son article « Le symbolisme comme compréhension du monde » [Simvolizm kak miroponimanie] (1904). C'est Tsertelev tout particulièrement qui a vu dans l'esthétique de Sch. la part la plus aboutie de sa doctrine. Dans son essai *L'esthétique de Sch.* [Èstetika Š.] (SPb., 1888), il écrit que le trait distinctif des conceptions esthétiques du penseur se trouve dans « un profond sentiment du beau qui permet de parler de la beauté et de l'art d'une tout autre manière que ne l'ont fait les philosophes préoccupés d'aborder l'esthétique par la seule obligation de parachever leur système », non sans reconnaître que les jugements esthétiques de Sch. « ont un lien plus ou moins marqué avec les autres parties de son système ». La contradiction présente chez Sch. entre l'esthétique et l'esprit d'ensemble ainsi que les fonde-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ments théorétiques de son système philosophique a été bien relevée par P. Kalatchinski, comme aussi par le traducteur et éditeur des *Œuvres Complètes* de Sch. en 4 vol., Aïkhenvald (qui fait la recension en 1900 de l'ouvrage de J. Volkelt, *Arthur Schopenhauer*). L'influence de Sch. se laisse percevoir jusque dans l'œuvre des philosophes du XXe s. Au cours de leur jeunesse, E. Troubetskoï*, Berdiaev* ont éprouvé un engouement très fort pour Sch. ; son esthétique a joué un rôle capital dans l'évolution de la *Weltanschauung* d'A. Biély. Tout au long de sa vie, Ern* a professé une vive admiration pour l'œuvre du penseur allemand en raison de la contrepartie qu'offrait sa doctrine à la tendance fondamentalement rationaliste de la philosophie européenne. Au fur et à mesure que les idées de Nietzsche se répandent dans la société russe et qu'entre en crise la foi des intellectuels dans la science et dans le progrès social, les tendances pessimistes, apparues jadis (en réaction au rationalisme étriqué et au dogmatisme sec de la « foi des intellectuels ») se réduisent peu à peu comme peau de chagrin (cf. Nietzsche en Russie*). Au pessimisme de Sch., à son éthique de la compassion, les penseurs russes du début du XXe s. opposent à la fois un christianisme rénové et l'esthétisme dionysien de Nietzsche, son idée reprise à nouveaux frais de l'« éternel retour » et son éthique de « l'amour du lointain ». Quant à la tendance, très nette dès la fin du XIXe s., qui fait s'orienter la philosophie russe vers une problématique d'ordre historiosophique, elle détermine la distance que la pensée nationale prend à l'égard de l'antihistorisme métaphysique si présent chez Sch. et, en particulier, l'attention accordée à l'idée de développement dans l'esprit de la philosophie de l'unitotalité* chère à Soloviov et de sa doctrine de la Divino-humanité*. La traduction par Fet du t. I de l'œuvre de Sch. *Le monde comme volonté et comme représentation* a connu par la suite trois éditions nouvelles. Dans cette même traduction ont été publiées (1886) deux autres œuvres de Sch. : sa thèse de doctorat « De la quadruple racine du principe de raison suffisante » et « De la volonté dans la nature » qui figurait en supplément à la 2e partie du t. I du « Monde ». Le tome II du *Monde…* a été publié intégralement en 1893 dans une traduction de N. Sokolov. Les années 80 virent la publication des œuvres fondamentales de l'éthique et d'extraits de *Parerga et Paralipomena* dans une traduction de F. Tchernigovets (pseudonyme de F. Vichnevski) ainsi que de *L'éristique ou l'art de la dispute* [dans l'original : *Dialectica eristica*] (tr. de Tsertelev). En 1897 est paru – également dans une traduction de Tchernigovets – l'essai « Critique de la philosophie kantienne » [Kritika kantovskoj filosofii]. Ce qui fait qu'au début du XXe s. toutes les œuvres essentielles de Sch. étaient traduites et publiées en Russie. Entre 1900 et 1910 sont parues les *Œuvres Complètes* en 4 t. (sous la direction de Aïkhenvald). Au tournant du siècle paraissent en traduction en Russie un grand nombre de travaux consacrés à la vie et à l'œuvre de Sch. : œuvres de Fischer, Volkelt, Caro. S'appuyant sur les travaux de Guinner et de Frauenstädt, l'érudit russe V. Chteïn rédigea une biographie de Sch. (seul est paru le 1er t. qui permet de suivre la vie du penseur jusqu'en 1831). Il convient de mentionner également l'index bibliographique établi par Chteïn et paru dans le t. 1 des *Actes* de la *Société de Psychologie de M.* en 1888 (et qui fut entièrement consacré à Sch. à l'occasion du centième anniversaire de sa naissance).

ÉTUDES : Gusev F. F. « Izloženie i kritičeskij razbor nravstvennogo učeniâ Šopengauera, osnovatelâ sovremennogo pessimizma », in : *Pravoslavnoe obozrenie*, 1877. N° 4-7, 11, 12 ; Obolenskij L. E., « Učenie Šopengauera », in : *Svet*, 1877, N° 7, 8 ; Hlebnikov N. I., « O pessimističeskom napravlenii nemeckoj filosofii. Šopengauer », in : Hlebnikov N. I.,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Issledovaniâ i harakteristiki, M., 1879 ; Certelev D. N., *Filosofiâ Šopengauera*, SPb. 1880 ; Certelev D. N., *Sovremennij pessimizm v Germanii*, M., 1885 ; Štejn V. I., *Artur Šopengauer kak čelovek i myslitel'. Opyt biografii*, SPb., 1887, I ; Vatson E. K., *A. Šopengauer. Ego žizn' i naučnaâ deâtel'nost'*, SPb., 1891 ; Strahov N. N., « Gartman i Šopengauer », in : Strahov N. N., *Filosofskie očerki*, SPb., 1895 ; Gruzenberg S. O., *Nravstvennaâ filosofiâ Šopengauera (Kritika osnovnyh načal filosofii Šopengauera)*, SPb., 1901 ; Gruzenberg S. O., *Artur Šopengauer. Ličnost', myšlenie i miroponimanie*, SPb., 1912.

B. V. Mejouïev / Trad. P. Caussat

SCIENCES (philosophie des) – le développement des sciences exactes en Russie a été intimement lié à la résolution de nombreux problèmes philosophiques apparus au fur et à mesure des recherches scientifiques. Ce qui donna à ces dernières une impulsion décisive, ce fut la création à SPb. en 1725 de l'Acad. des sciences et de l'Institut académique qui en dépendait (1725-1766). Un rôle essentiel fut également joué par l'Univ. de M., fondée en 1755. Au cours du XIXe s. ce sont les autres univ. russes qui commencent à prendre une part importante au développement du savoir scientifique : Dorpat (à partir de 1802), Kazan et Kharkov (1805), SPb. (1819), Kiev (1834), Odessa (Novorossiïsk, 1865). L'un des premiers scientifiques russes à avoir posé ces problèmes – les méthodes donnant accès à la connaissance, le rôle des hypothèses, l'origine des différentes qualités, etc. –, fut Lomonossov*. Dans la première moitié du XVIIIe s., c'est la façon d'envisager le système héliocentrique de Copernic qui représenta le principal enjeu. Les traductions russes des *Entretiens sur la pluralité des mondes* de Fontenelle, et du livre *Cosmotheoros, sive de terris coelestibus, earumque ornatu, conjecturae* de Huygens, effectuées par d'ardents défenseurs russes du système héliocentrique, Kantemir* et Briouss, contribuèrent largement à diffuser les idées de Copernic. Dans la seconde moitié du XVIIIe s., ce sont les idées évolutionnistes qui pénètrent en Russie. On en trouve un écho dans les œuvres de Kaverznev** ou Bolotov*. Dans la 1re moitié du XIXe s., en relation avec certains secteurs de la physique comme l'optique, la physique de l'électricité et du magnétisme, ce qui passe au premier plan c'est la question du caractère discret ou continu de la matière. Stimulée par les recherches sur les processus ondulatoires, l'idée de continuité prend le dessus, développée en particulier, en s'appuyant sur la *Naturphilosophie* de Schelling, par Vellanski*, professeur à l'Acad. médico-chirurgicale de SPb. La *Naturphilosophie* et les idées scientifiques qui en découlaient ont été également diffusées par M. Pavlov**, professeur de physique, minéralogie et agriculture à l'Univ. de M. Tous deux soutenaient qu'il existait dans la nature une force immatérielle, laquelle était justement la vraie cause de tous les processus matériels. Au cours des années 30, Pavlov changea d'avis, et admit qu'on pouvait expliquer la structure de l'univers à partir des propriétés de la matière. Certains, comme I. Diadkovski, professeur de médecine à l'Univ. de M., estimaient que pour expliquer les processus matériels, il n'était nul besoin de recourir à des forces inexpliquées, extérieures à la matière. K. Roulié, professeur à l'Univ. de M., contribua dans une large mesure à l'apparition de la méthode historique en biologie, en soulignant l'impossibilité de faire une analyse expérimentale de l'organisme sans tenir compte de l'histoire de son développement et de ses liens avec les phénomènes extérieurs. Il soutint l'idée que le monde organique était en évolution et fut l'un des adversaires déclarés du créationnisme (l'idée que tous les êtres ont été créés par Dieu). Les travaux de mathématiciens tels Ossipovski** et surtout Lobatchevski*, le créateur du premier système de géométrie non euclidienne, permirent de mieux comprendre le lien de l'espace et de la matière. Lobatchevski démontra que les pro-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

priétés de l'espace dépendaient de celles des corps qui s'y déplaçaient. Dans la 2e moitié du XIXe s., les sciences de la nature connaissent en Russie un développement intensif, auquel contribua particulièrement l'élaboration des idées évolutionnistes fondées sur le darwinisme. Les scientifiques russes ont une grande part dans l'apparition de nouvelles branches de la science : A. Békétov fonde une morphologie et une géographie de l'évolution des végétaux ; A. Kovalevski et I. Métchnikov, l'embryologie vue sous l'angle de l'évolution, et la pathologie comparée ; V. Kovalevski, la paléontologie comparée, A. Sévertsov, la morphologie évolutionniste des animaux. Parmi les grands savants russes de cette époque, il faut citer d'abord Mendéléiev*, l'inventeur en 1869 du tableau périodique des éléments. La loi qu'il découvre et le système des éléments chimiques basé sur elle ont mis en évidence que le poids atomique était intimement lié à toutes les propriétés physiques et chimiques des éléments, grâce à quoi il est devenu évident que toutes les particularités qualitatives de la matière étaient déterminées par sa masse physique, et non par de quelconques « forces » immatérielles. On s'est mis à comprendre les discontinuités observées dans le changement qualitatif, directement lié aux transformations quantitatives de la masse. La théorie sur la structure chimique de la matière, d'après laquelle les propriétés physico-chimiques des composés chimiques sont déterminées précisément par leur structure, a été créée en 1861 par A. Boutlérov. Le fondateur de l'école physiologique en psychologie, Sétchénov*, a découvert en 1862 le phénomène appelé inhibition centrale, ce qui lui a permis d'envisager la pensée comme un élément de réflexe psychique (« les réflexes du cerveau »). Sétchénov a ainsi mis en évidence la présence de motivations qui relèvent de la causalité dans les phénomènes psychiques, étendant à ces derniers le principe du déterminisme. Les recherches de Timiriazev permirent de comprendre le caractère universel de la loi de conservation de la matière et de l'énergie. Il découvrit la photosynthèse, contribuant de manière non négligeable à fonder la théorie qui rassemble matière vivante et matière inerte dans une même unité, emportée dans le cycle naturel auquel obéissent les substances matérielles et l'énergie. Timiriazev montrait ainsi que les lois concernant le monde non organique pouvaient être appliquées à la matière vivante. Cette découverte l'amena aussi à rappeler que des phénomènes simples doivent obligatoirement précéder les phénomènes complexes, qu'ils en sont la base, et qu'à ces phénomènes simples on peut trouver des explications « mécanicistes ». Il soulignait pourtant la spécificité des organismes vivants, qui réside dans le renouvellement constant de leur matière. En 1875 il publia son œuvre (sa thèse de doctorat) *Sur l'assimilation de la lumière par le végétal* [O usvoenii sveta rasteniem] où il montre que ce qui permet l'assimilation par les plantes du carbone issu de l'acide carbonique contenu dans l'atmosphère, c'est l'énergie solaire, il établit que la couleur verte de la chlorophylle est spécialement adaptée à l'absorption de cette énergie indispensable à la désintégration de l'acide carbonique. La conférence célèbre prononcée en 1903 par Timiriazev à la *Royal Society of London for the Improvement of Natural Knowledge* sur « Le rôle cosmique des plantes » le désigne comme le pionnier dans la découverte de la photosynthèse. Son activité scientifique contribua à démentir les affirmations du vitalisme selon lesquelles les processus vitaux de l'organisme n'obéiraient pas à la loi de conservation de l'énergie. Timiriazev accordait à la biologie une place centrale dans la formation de la vision scientifique du monde, car elle se trouve à la jonction de l'univers inorganique et du monde humain, et, « conformément à cette situation intermédiaire, elle a servi de trait d'union à l'ensemble du contenu réel

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

des connaissances humaines, dans toute son ampleur ». Les découvertes des physiciens russes, et d'abord de A. Stoletov, créateur d'une école importante en physique, influèrent sur la compréhension philosophique de l'univers. C'est sous sa direction que travaillèrent des scientifiques de premier plan comme Oumov**, dont les recherches sur le mouvement de l'énergie dans différentes sphères confirma l'unité du monde, le mouvement, l'énergie et la matière étant intimement liés. Les recherches de Stolétov sur le magnétisme et les phénomènes photoélectriques, et de Oumov sur les lois de transformation de l'énergie cinétique en énergie potentielle permirent à Lebedev en 1899 de faire une mesure expérimentale de la pression de la lumière sur les solides et les gaz, et de démontrer l'analogie qui existe entre les ondes électromagnétiques et les ondes lumineuses. La mesure exacte de ce type de pression a montré encore une fois l'unité des processus au sein de la nature, entre autres de la lumière et de la matière. Les expériences de Lebedev ont montré que la lumière, comme la matière, possède une masse, bien qu'elle soit qualitativement à part ; c'est pourquoi il n'y a pas de masse sans énergie et pas d'énergie sans un véhicule matériel pourvu d'une masse. Ce qui est caractéristique de nombreux scientifiques russes, c'est le désir de résoudre des problèmes touchant à la vision du monde. Presque tous ont laissé des articles traitant de questions philosophiques, qui, à côté de leurs découvertes scientifiques, ont également exercé une influence sur la situation de la philosophie russe. Zenkovski* écrit dans son *Histoire de la philosophie russe* (cf. Historiographie de la philosophie russe*) : « Dans la culture russe, une révérence naïve à l'égard de la science s'est fait particulièrement sentir dans la seconde moitié du XIXe s… Mais c'est également de cette époque que date l'essor remarquable de la science en Russie, en particulier des sciences expérimentales. Les grands noms de Pirogov**, Mendéléiév, Kovalevski, Métchnikov, Sétchénov (pour s'en tenir aux plus grands) en marquent les avancées exceptionnelles – et il était bien naturel que le culte du savoir scientifique et une certaine précipitation à reconnaître sa prééminence dans tous les domaines de la pensée aient été de mise à cette époque. Le positivisme n'est pas le *credo* scientifique des seuls savants, il s'impose également dans de larges cercles de la société russe ». Le matérialisme lui aussi fondait son argumentation sur les données des sciences de la nature, et les savants russes au tournant du XXe s. dans leur écrasante majorité adhéraient aux conceptions matérialistes, ainsi qu'aux idées positivistes interprétées dans un sens matérialiste. Au XXe s. (avant tout dans les années 20-30), l'analyse philosophique et méthodologique des résultats auxquels était parvenu le savoir scientifique devait également beaucoup à la physique, aux mathématiques et à la biologie. L'attention fut spécialement attirée par la révolution intervenue dans la représentation de l'espace, du temps, de la réalité, de la causalité, suite à la découverte de la relativité et de la mécanique quantique. Le contenu philosophique de la première fut analysé dans les travaux de S. Semkovski et B. Hessen (cf. bibl.), qui tenaient pour erroné d'opposer absolument les nouvelles théories de la relativité aux conceptions classiques, tout comme de ramener complètement les premières à celles-ci. Cette manière de voir les choses méritait d'être prise en compte, car un certain nombre de physiciens et de philosophes (Timiriazev, Z. Tseïtline, A. Maximov, V. Mitkiévitch) déniaient toute scientificité et toute valeur philosophique aux découvertes dans le domaine de la physique non classique, en les interprétant du point de vue du mécanicisme (cf. Dialecticiens et mécanicistes*). S. Vavilov**, A. Ioffé, V. Fok, S. Vassiliev, contribuèrent grandement à l'élaboration de l'appareil catégoriel et des bases métho-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

dologiques de la physique nouvelle. Ainsi, Vavilov démontra que l'opposition traditionnelle du corpuscule et de l'onde dans les nouvelles conditions perd son sens, et que ce qui est nécessaire, c'est leur synthèse non pas mécanique mais plus profonde, transformant de fond en comble l'appareil conceptuel et les outils méthodologiques du savoir physico-mathématique. Et dans son travail *La physique ancienne et nouvelle* [Staraâ i novaâ fizika] (1933), Vavilov analysa le rôle euristique de l'hypothèse mathématique comme moyen d'accès à l'univers de la relativité et de la physique quantique. Vassiliev a analysé le statut philosophique et méthodologique du principe de correspondance et d'autres supposés de la mécanique quantique. Ces savants ont montré que la science non classique avait élargi l'ancienne représentation du réel, en permettant d'y inclure, en plus du donné actuel, ce qui est à l'état de potentialité. La catégorie de la causalité s'en est trouvée enrichie, elle englobait désormais également des relations appartenant à l'ordre de la probabilité, ce qui a conduit à reconnaître le caractère objectif des lois statistiques. Fok s'intéressa particulièrement à l'analyse philosophique des concepts de base de la mécanique quantique, à mettre en évidence ce qu'elle peut apporter dans le domaine de la méthode et de la vision du monde. Il étudia tout particulièrement ce qui fait la spécificité de la relation sujet-objet dans la physique nouvelle, les particularités de son objet, etc. Vl. Vernadski*, à cette époque, contribua singulièrement à expliquer les lois de développement auxquels sont soumis la biosphère et les changements planétaires liés aux relations entre l'homme et la nature, avec leur incidence sociale aussi bien que biologique. Particulièrement actuelles sont ses idées sur le changement de la biosphère en noosphère*, ses idées sur la responsabilité sociale des savants, sur les liens de la science et de la morale. Dans les travaux à valeur méthodologique et philosophique consacrés à la biologie, ce qui retient l'attention, ce sont les liens entre marxisme et darwinisme, la critique du lamarckisme. Concernant cette dernière, il convenait de s'interroger sur les fondements de la génétique, la nature des gènes. Les travaux de N. Vavilov**, S. Tchetvérikov, A. Sérébrovski, N. Koltsov, etc. abordèrent les questions fondamentales de la génétique, les relations entre darwinisme et génétique moléculaire. En ce qui concerne la critique du lamarckisme, nier les découvertes de Mendel, Morgan, Weismann, était considéré comme tout aussi erroné que d'opposer le darwinisme et la génétique. Cependant, les processus socio-politiques et idéologiques qui devaient produire un Lyssenko empêchèrent toute coopération constructive entre philosophes et généticiens. La tristement célèbre session de la V.A.S.H.N.I.L. (Acad. Nationale Lénine des Sciences de l'Agriculture [Vsesoûznaâ Akademiâ Sel'skoHozâjstvennyh Nauk im. Lenina]), qui, en 1948, vit l'anéantissement de la génétique, et la suspicion qui s'installa dans les années 50 à l'égard de la cybernétique, déclarée « pseudo-science », devaient entraver pour longtemps le développement de la pensée scientifique, philosophique et méthodologique dans le pays. Globalement, les années 40 et 50 furent peu productives en ce qui concerne la méthodologie philosophique appliquée aux sciences de la nature. Seuls quelques travaux méritent d'être mentionnés, comme le livre de I. Kouznetsov, *Le principe de correspondance dans la physique moderne et sa valeur philosophique* [Princip sootvetstviâ v sovremennoj fizike i ego filosofskoe značenie] (1948) où, en montrant le caractère euristique universel du principe de correspondance, l'auteur présente le savoir en physique comme un système d'ensemble, en évolution. Les articles de M. Markov, « Sur la nature du savoir en physique » [O prirode fizičeskogo znaniâ], et de G. Naan, « La question du principe de relativité

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

en physique » [K voprosu o principe otnositel'nosti v fizike], qui défendaient les idées de la mécanique quantique et de la relativité, eurent aussi un rôle positif (cf. bibl.). Au tournant des années 50-60 les changements politiques rendirent possible la tenue du premier Congrès national sur les questions de la philosophie des sciences (1958), les contacts entre sciences et philosophie devinrent plus constructifs. Cela se manifesta dans l'approche conceptuelle dont bénéficiaient désormais les acquis des sciences de la nature, l'élargissement du champ des problèmes méthodologiques étudiés. Ce qui témoigne de cet élargissement, ce fut un cycle de 10 travaux collectifs : *Le matérialisme dialectique et les sciences modernes* [Dialektičeskij materializm i sovremennoe estestvoznanie], dans lesquels étaient étudiés la forme et la structure de la matière, les méthodes des sciences naturelles, la spécificité de l'espace, du temps, du mouvement, des lois de la nature, des liens de causalité. À partir de la seconde moitié des années 60 se constitue une nouvelle branche du savoir scientifique – la logique de la recherche scientifique –, qui se donne pour objet la structure et la logique du savoir scientifique, le statut catégoriel de la théorie scientifique, du problème, du fait, les spécificités de la révolution scientifique, ce qui fait l'essence même de méthodes comme l'interprétation, l'explication, la mise en rapport de l'empirique et du théorétique. Les lois de développement du savoir en physique-mathématiques, biologie, chimie, et du savoir scientifique en général font l'objet d'une analyse systématique (cf. par ex. *L'expérience. Le modèle. La théorie* [Èksperiment. Model'. Teoriâ], M.-Berlin, 1982 ; *La science sous l'aspect social, gnoséologique et axiologique* [Nauka v social'nyh, gnozeologičeskih i cennostnyh aspektah], M., 1980 ; *Philosophie, sciences, développement social* [Filosofiâ, estestvoznanie, social'noe razvitie], M., 1989 ; *Les fondements philosophiques des sciences* [Filosofskie osnovaniâ estestevennyh nauk], M., 1976 ; *La dialectique dans les sciences de la nature et de l'homme* [Dialektika v naukah o prirode i čeloveke], M., 1983, I-IV ; *Les principes de l'historiographie des sciences. Théorie et histoire* [Principy istoriografii estestvoznaniâ. Teoriâ i istoriâ], M., 1993). Le changement de climat socioculturel permit au cercle des savants connus collaborant avec des philosophes de s'élargir, ce dont témoignent les travaux de V. Ambartsoumian, *Questions philosophiques de la science de l'Univers* [Filosofskie voprosy nauki o Vselennoj] (1973) ; d'A. Alexandrov**, *Problèmes de la science et position du savant* [Problemy nauki i poziciâ učënogo] (1988) ; de P. Anokhine, *Les aspects philosophiques de la théorie du système fonctionnel* [Filosofskie aspekty teorii funkcional'noj sistemy] (1978) ; de V. Barachenkov, *Les problèmes du temps et de l'espace subatomique* [Problemy subatomnogo prostranstva i vremeni] (1979) ; de V. Guinzbourg, *Sur la physique et l'astrophysique* [O fizike i astrofizike] (1980) ; de N. Doubinine, *La génétique à la lumière de ce qu'enseigne le matérialisme dialectique* [Genetika v svete dialetiko-materialističeskogo učeniâ] (1975) ; de A. Oparine, *La matière, la vie, l'intellect* [Materiâ, žizn', intellekt] (1977) ; N. N. Semenov, *La science et la société* [Nauka i obĉestvo] (1979) ; V. Enguelgardt, *La connaissance des phénomènes de la vie* [Poznanie âvlenij žizni] (1984), etc. L'analyse philosophique des idées touchant la physique non classique fut élargie et approfondie dans les travaux de nombreux savants soviétiques. La mécanique quantique, le statut méthodologique du principe de correspondance, de complémentarité, de simplicité, d'observabilité, de symétrie… La philosophie des mathématiques fut très étudiée. On analysa les causes et les fondements de la mathématisation du savoir scientifique, les différents niveaux et les limites de la pénétration des mathématiques dans le monde du vivant et le *socium*. S'y

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

adjoignirent des travaux en cybernétique et théorie de l'information, dans lesquels étaient examinés le statut et le champ d'application de concepts tels que « information », « quantité d'information », « gestion », « relation inverse ». Furent analysés les problèmes philosophiques posés par l'intelligence artificielle. Dans le domaine de la biologie l'objet de la recherche fut un ensemble de problèmes liés à l'analyse des niveaux du savoir biologique, de sa structure, du rôle intégrateur que joue la génétique en biologie, le rôle des méthodes impliquant les systèmes et les structures pour connaître ce qu'est la vie dans son essence (Frolov). Les tendances intégratives dans le développement du savoir scientifique ont conduit à actualiser l'étude non seulement de la nature en elle-même, mais aussi ses interrelations avec la société, toutes préoccupations que l'on trouve dans de nombreux travaux sur les problèmes de l'écologie, ce qui a donné une résonance nouvelle aux œuvres de Vl. Vernadski et des représentants du cosmisme* russe. Sur cet arrière-plan se détache la conception de N. Moïsséiev, celle de l'évolutionnisme universel, qui envisage l'éco-situation à partir d'une théorie qui se développe de façon intensive, celle de l'auto-organisation (ou synergétique). Ces dernières années, elle apparaît comme le point de convergence entre les « intérêts » de la philosophie et ceux des sciences. Examinant les fondements méthodologiques et les prolongements conceptuels des résultats auxquels sont parvenus des scientifiques comme Haken, Prigogine, et al., les spécialistes russes se sont intéressés à la « nouvelle alliance », aux frontières de la nouvelle orientation scientifique, aux problèmes de l'ordre et du chaos, aux formes de non linéarité en sciences de la nature, etc. Tout cela a fait l'objet d'une vaste publication : *L'Auto-organisation et la science : essai d'explication philosophique* [Samoorganizaciâ : opyt filosofskogo osmysleniâ] (1994).

Œuvres : Timirâzev K. A., *Izbr. soč.* v 4 t., I-II, M., 1948, III-IV, M., 1949 ; du même auteur : *Žizn' rastenij* (livre audio, format MP3, 2008) ; du même auteur : *Zemledelie i fiziologiâ rastenij*, M., 1906 ; Semkovskij S. Û, *Teoriâ otnositel'nosti i materializm*, H-kov, 1924 ; du même auteur : *Dialektičeskij materializm i princip otnositel'nosti*, M.-L., 1926 ; Gessen B. M., *Osnovnye idei teorii otnositel'nosti*, M.-L., 1928 ; Markov M. A., « O prirode fizičeskogo znaniâ », in : *Voprosy filosofii*, 1947, N° 2 ; Naana G. I., « K voprosu o principe otnositel'nosti v fizike », *Ibid.*, 1951, N° 2.

Études : S. A. Novikov, *Kliment Arkad'evič Timirâzev*, éd. Učpedgiz, 1959 ; Senčenkova E. M., *K. A. Timirâzev i učenie o fotosinteze*, M., 1961 ; *Istoriâ filosofii v SSSR*, M., 1985, V ; *Filosofskie problemy estestvoznaniâ*, M., 1976, I-II ; *Filosofiâ, estestvoznanie, sovremennost'. Itogi i perspektivy issledovanij 1970-1980*, M., 1981 ; Frolov I. T., *Filosofiâ i istoriâ genetiki. Poiski i diskussii*, M., 1988 ; Grèhèm L. P., *Estestvoznanie, filosofiâ i nauka o čelovečeskom povedenii v Sovetskom Soûze*, M., 1991 ; Delokarov K. H., Pančenko L. I., Pahomov B. Â, *Filosofskie problemy kantovoj fiziki : issledovaniâ sovetskih učënyh 20-80 godov. Naučno-analitičeskij obzor*, M., 1992 ; Sojfer V., *Nauka i vlast'. Istoriâ razgroma genetiki v SSSR*, M., 1993 ; Vucinich A., *Science in Russian culture 1981-1917*, Stanford, 1970.

Questions philosophiques des sciences [Filosovskie voprosy estestevennyh nauk] : K. H. Delokarov, A. T. Pavlov / Trad. F. Lesourd
Timiriazev [Timirâzev] : A. T. Pavlov / Trad. F. Lesourd
Synthèse : F. Lesourd

SCRIABINE Alexandre (1871, M.-1915, M.) – compositeur et pianiste. Il a exercé une grande influence sur l'atmosphère intellectuelle en Russie au début du XXe s. Ses conceptions esthétiques reposaient sur un fondement philosophique plein de contradictions mais non dépourvu de profondeur et d'originalité, dont il est possible de se

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

faire une idée en lisant ses carnets philosophiques, publiés en 1919 par Gerschenson* dans l'un des recueils (VI) intitulés *Propylées russes* [Russkie propilei], ainsi que les arguments poétiques accompagnant certaines de ses compositions musicales. Ce qui le caractérise, c'est l'alliance d'un solipsisme gnoséologique et psychologique formé essentiellement sous l'influence de l'enseignement de Fichte sur le transcendantal et de l'immanentisme de Schuppe, avec un universalisme lié à l'idée d'une conscience supra-individuelle, la conscience du monde. L'influence de Schopenhauer sur S. est essentielle, sa doctrine du monde comme volonté objectivée dans la souffrance, le but et la fin de l'histoire étant de se délivrer du « vouloir vivre ». Le point de départ de S., c'est l'authenticité de la conscience individuelle, assimilée à la création artistique dans sa subjectivité : « Le monde est le résultat de mon agir, de ma création, de mon vouloir (libre) ». La réalité se ramène à la sphère de l'agir, de la création, qui se déploie dans le domaine de la conscience. Apprendre à connaître le monde, c'est pour S. tenter de connaître la nature de sa propre activité créatrice, cette dernière ne se laissant pas expliquer jusqu'au bout. Quant à la nature de la conscience individuelle, c'est une question tout à fait problématique, car le Moi, conscient de ce qu'il éprouve, est un néant* absolu : « *Je* suis néant, *Je* ne suis que ce que je crée. Tout ce qui existe n'existe que dans ma conscience ». Ce que cette position pouvait avoir d'insatisfaisant amène S. à l'idée de conscience universelle, qui cesse d'être personnelle et en même temps peut être regardée comme le côté supra-individuel de mon Moi : « Le monde est une suite d'états vécus par une seule et même conscience universelle ». Chez S., le concept de vérité est absent, mais il existe une valeur absolue : la vie, pensée comme « libre jeu », « vouloir édificateur de toutes choses », « élan créateur ». L'histoire du monde est vue par S. comme une suite de périodes où le génie donne libre cours à son ardeur créatrice, génie qui ne cesse de détruire et de restaurer l'harmonie divine par la négation de soi-même (ou de Dieu, ce qui d'ailleurs pour S. est une seule et même chose). L'histoire se termine sur une extase universelle à laquelle donne accès un mystère collectif, et qui amène à la limite du non être. Dans l'ensemble, les carnets philosophiques de S. ne proposent pas un système aux contours nettement dessinés, c'est avant tout un document psychologique, la description des états mystiques qu'il a traversés. L'expérience mystique de S., malgré la disparité de leurs positions métaphysiques, ne manque pas de traits communs avec, par ex., l'expérience analogue de Vl. Soloviov* : on peut relever l'érotisme de leur attirance pour le principe de l'Éternel féminin (« Je veux prendre le monde, comme si c'était une femme », – écrivait S.), et la subordination commune du processus d'individualisation et du processus d'universalisation, mais S. est enclin à absolutiser tout mouvement : l'attirance pour l'unité et le fait de tomber hors de cette unité, la vie et la mort, la délectation et la souffrance – l'un se résorbe chaque fois en l'autre, tout est de force égale et recouvert par le sentiment eschatologique du mystère sacré. La mission de l'art, d'après S. est de transfigurer la vie ; mettant en relief le caractère matériel de ce processus, il aspirait à une synthèse des arts dans laquelle viendraient se fondre, pour ne faire plus qu'un, la musique, la poésie, la couleur (le poème symphonique « Prométhée », de 1910, était accompagné d'une autre partition jouant sur la gamme des couleurs ; il réunissait orchestre, piano, orgue, chœur, et un clavier dont les touches auraient correspondu aux différentes couleurs, chose qui n'avait pu être réalisée à l'époque), tout cela devant finalement permettre de dépasser l'art et de le transformer en une liturgie de cette religion propre à Skriabine, celle d'un Moi qui serait capable d'embrasser le tout. Pendant les

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

dernières années de sa vie, S. rêvait de composer un mystère, un rite liturgique dans lequel devrait s'accomplir la transfiguration de l'humanité, dans une extase unique englobant l'univers entier. Il devait être célébré dans un pavillon de forme circulaire spécialement construit pour la circonstance (peut-être en Inde), 7 jours durant; pour le préparer, il était prévu de publier une revue spéciale et d'organiser des cercles**. Voyant que son projet était irréalisable, S. entreprit de rédiger une « célébration préparatoire » où le moment liturgique (mystique) devait être lié à un moment théâtral (à la différence du mystère, elle pouvait être rejouée). L'œuvre de S. a éveillé l'intérêt des philosophes russes: en 1902, S. Troubetskoï* y distinguait les signes d'une « nouvelle vision musicale du monde »; selon V. Ivanov*, « ses théories sur la conciliarité [sobornost']* et la liturgie célébrée par un immense chœur étaient imprégnées de l'inspiration propre au réalisme mystique… le soubassement mystique de sa vision du monde se révéla commun à nous tous… ». La publication des carnets de S. en 1919 suscita des travaux considérables de Lossev* et de Lapchine*.

Œuvres: *Poèma èkstaza. Poètičeskij programmnyj tekst*, Genève, 1906; Zapiski A. N. Skrâbina, in: *Russkie propilei. Materialy po istorii russkoj mysli i literatury*, M., 1919, VI; *Pis'ma*, M., 1965; Scriabine A., *Notes et réflexions. Carnets inédits*, P., 1979.

Études: Al'švang A. A., « O filosofskoj sisteme A. N. Skrâbina », in: Al'švang A. A., *Izbr. soč.* v 2 t., M., 1964, I; Asmus V. F., « A. N. Skrâbin v pis'mah », in: Skrâbin A., *Pis'ma*, M., 1965; Ivanov V. I., Nacionl'noe i vselenskoe v tvorčestve Skrâbina. Vzglâd Skrâbina na iskusstvo, in: *Pamâtniki kul'tury. Novye otkrytiâ. Ežegodnik*, 1983, L., 1985; du même auteur: « Skrâbin i duh revolûcii », in: Ivanov Vâč., *Rodnoe i vselenskoe*, M., 1994; Lapšin I. I., *Zavetnye dumy Skrâbina*, Pg., 1922; *Letopis' žizni i tvorčestva A. N. Skrâbina*, M., 1985; Losev A. F., « Mirovozzrenie Skrâbina », in: Losev A. F., *Strast' k dialektike*, M., 1990; Mandel'štam O. È., « Skrâbin i hristianstvo », in: *« I ty, Moskva, sestra moâ, legka… »*, M., 1990; Sabaneev A. A., *Skrâbin*, Pg., 1916; Bal'mont K. D., *Svetozvuk v prirode i svetovaâ simfoniâ Skrâbina*, M., 1917; Šlecer B. F., « Ot individual'nosti k vseedinstvu », in: *Apollon*, 1916, N° 4/5; du même auteur: A. Skrâbin, I, *Ličnost'. Misteriâ*, Berlin, 1923; Schloezer B. de, Alexandre Scriabine, P., 1975; Kelkel M., *Scriabine, sa vie, l'ésotérisme et le langage musical dans son œuvre* (Thèse. Contient le texte traduit de « L'Acte préalable », [Predvaritel'noe dejstvo] d'A. Scriabine), P., 1978.

A. P. Kozyrev / Trad. F. Lesourd

SENTIMENTALISME – terme d'origine littéraire désignant le genre « larmoyant » ou « sensible », (Richardson, Sterne), qui se répand par toute l'Europe dans la 2e moitié du XVIIIe s. En Russie Ia. Galinkovski, traducteur de Sterne (du *Voyage sentimental*), crée les mots « s**a**ntimentalist » et « s**a**ntimental'nost », ayant respectivement la valeur de « philanthrope » [čelovekolûbivyj] et de « *sensibilité* fine, tendre, authentique » [tonkaâ, nežnaâ i podlinnaâ čuvstvitel'nost'] (Breuillard J., *R. E. S.,* p. 653, cf. bibl.). En définitive ce mot indique un langage simple, qui raconte des chagrins d'amour se terminant souvent par le suicide des protagonistes, ou bien le journal d'une âme, une forme d'introspection (roman psychologique, épistolaire, intime et utopique, drame sentimental, poésie lyrique), à but moralisateur, impliquant souvent une critique sociale et politique, un propos religieux. En Russie le S. trouve son expression littéraire à la fin des années 80 dans les romans de N. Karamzine* et ses *Lettres d'un voyageur russe* [Pis'ma russkogo putešestvennika], les drames sentimentaux de Khéraskov, les tragédies de Kniajnine, et les écrits de Radichtchev* et, au début du siècle suivant, dans la poésie lyrique et les écrit intimes de Joukovski*. Mais dès les années 1760 on peut apercevoir ses caractères fondamentaux – une morale de

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

l'intériorité, une orientation intimiste –, dans les *Lettres d'Ernest et Doravre* [*Pis'ma Èrnest i Doravry*] (1766) de F. Émine*. Toutefois, on remarque des différences notables : Khéraskov a pour modèle moral un idéal chrétien d'amour de Dieu et du prochain sans lien avec l'institution ecclésiastique, propre aussi à la franc-maçonnerie*, avec une nuance stoïcienne, tandis que l'idéal moral de Karamzine se colorait plutôt de piétisme et de sensualisme (sympathie universelle). On a souvent opposé dans la littérature russe le classicisme au S. En fait, on relève des motifs sentimentalistes même chez des écrivains réputés autrefois classiques (Soumarokov et Bogdanovitch), et chez des poètes connus comme préromantiques (Batiouchkov et Joukovski). L'alternance de ces positions (Breuillard J., *R. E. S.*, p. 655, cf. bibl.) qu'on retrouve parfois chez un même écrivain, est liée à l'utilisation des mêmes normes littéraires, mais aussi d'un contenu moralisant, dans le sillage des stoïciens et des épicuriens. Cependant on ne peut ignorer qu'il y a là un esprit nouveau, une religiosité différente : « Du début à la fin dans la littérature russe coexistèrent la forme *pseudo-classique* et l'esprit sentimental » (Milioukov P., p. 174, cf. bibl.). Jusqu'alors, on voyait dans la lecture des écrivains classiques des *exempla* de vie vertueuse. Par la suite la singularité des *figures exemplaires* s'efface peu à peu, laissant place à la notion de *modèles*, capables de manifester l'ensemble des sentiments qui définissent l'individualité. En Russie, *Emilia Gallotti* de Lessing jouit d'une grande popularité dans les années 80 ; sa deuxième traduction, par Karamzine (1788), exalte la liberté et la vertu personnelle contre la violence et l'arrogance du pouvoir. L'élément de nouveauté, c'est l'intérêt pour la dimension psychologique, et la traduction de Karamzine s'attache à souligner l'intensité des sentiments, au détriment même de la fidélité au texte. Dans la perspective sentimentaliste le thème du suicide, même s'il garde une empreinte stoïcienne, acquiert une connotation nouvelle, et devient la dernière possibilité pour l'individu d'affirmer sa libre volonté, et donc paradoxalement de défendre son propre droit à se poser en tant qu'individu qui nourrit des affections et des espoirs, en d'autres termes son droit au bonheur. Dans le *Voyage de Pétersbourg à Moscou* [Putešestvie iz Peterburga v Moskvu] de Radichtchev, en décrivant la vente des paysans, l'auteur note que le jeune père arraché à sa famille ne sait pas se conduire en homme, parce qu'il ne se tue pas. Pour le stoïcien, le suicide est le privilège du sage, lorsque la situation ne lui permet plus de vivre suivant la raison. Mais pour l'esprit moderne la démarche par laquelle on établit l'extrême limite au-delà de laquelle il n'est plus possible de défendre la dignité humaine naît du sentiment du droit au bonheur individuel, et il faut lire le suicide du même Radichtchev comme un acte de liberté et d'affirmation de soi, non comme suscité par la peur d'une nouvelle condamnation, comme l'ont pensé certains de ses contemporains et même Pouchkine. L'attention portée à l'individualité concrète vient aussi de la science. Buffon est nommé en 1776 membre honoraire de l'Acad. des Sciences et son *Histoire naturelle* (1749) fait l'objet d'une traduction systématique par un comité d'académiciens à partir de 1789, après la traduction (1786) de son *Discours sur le style*, œuvre maintes fois mentionnée entre autres par Pouchkine. En opposition à la classification de Linné (lui aussi membre honoraire de l'Acad. des Sciences depuis 1754), Buffon affirme que ce qui existe dans la nature ce ne sont ni les espèces ni les genres, mais les individus. Les espèces se composent d'individus tous différents, et sur les divers continents, avec le temps, elles peuvent prendre des formes imprévues. Cette idée n'intéresse pas seulement les spécialistes des sciences, mais plus généralement les gens cultivés. En 1783 Novikov* édite *L'esprit de Buffon* (traduit par le rose-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

croix A. Malinovski), recueil d'écrits à caractère philosophique et moral de ce penseur ; Karamzine en inclut un long passage dans son *Anthologie des auteurs étrangers* [Panteon inostrannoj slovesnosti]. La valeur qu'il donne à l'individualité prouve que, malgré l'origine littéraire du terme, le S. n'est pas seulement un *nouveau* style couronné par le roman larmoyant, mais plus généralement une conception de la vie et des valeurs, une recherche de critères éthiques, ou d'un principe d'ordre, dans un contexte empiriste-sensualiste, sur une période qui dépasse le cadre de la littérature larmoyante. Il est une façon de voir l'homme, sa nature et son histoire, qui s'inspire des leçons de Pascal* sur les vérités du cœur*, de Comenius sur l'idée du caractère créatif du savoir dont l'universalisme comporte toujours une dimension individuelle, de Spinoza sur la divinisation de la nature et l'appel à la tolérance religieuse, de Locke sur le refus de l'innéisme et la base empirique-sensualiste à donner au système éducatif, de Leibniz sur le caractère actif de la connaissance, des courants nouveaux apparus à l'intérieur des différentes Églises chrétiennes… En Russie, l'éducation est un moyen essentiel de divulgation de ces idées. Khéraskov crée à côté de l'Univ., dont il est curateur, et ensuite recteur, l'imprimerie universitaire en la confiant à Novikov, et la Pension noble pour préparer les enfants des familles aristocrates à entrer à l'université. Le prussien Schwarz** dès 1779 remplit non seulement la fonction de professeur de philosophie à l'Univ. de M., mais s'engage aussi dans la création et l'organisation d'institutions éducatives : le Séminaire pédagogique (1779), pour la préparation des futurs enseignants, l'Association des étudiants universitaires (1781) pour l'éducation morale des jeunes, le Séminaire philologique pour la traduction des œuvres étrangères. Pour lui, l'intériorité de l'homme déchu renferme, malgré tout, les germes de sentiments positifs, distincts de la raison et de la volonté, qu'il faut réveiller. Mais il était aussi convaincu que l'excès de spéculation est une source d'orgueil pour l'esprit, et peut égarer ; il oppose donc à la science des hommes et au matérialisme (spécialement la pensée d'Helvétius et des déistes), le savoir du Christ, et à la raison limitée, le cœur, source de la vraie connaissance et du bonheur. Les idées pédagogiques d'A. Prokopovitch-Antonski, directeur depuis 1791 de la Pension noble, s'inspiraient de Locke ; il refusait tout innéisme, les inclinations et les attitudes ne répondant, à ses yeux, qu'aux sollicitations de la réalité extérieure. De la nature, l'homme ne reçoit que la vie et l'incitation à agir, ses qualités bonnes ou mauvaises étant dues aux impressions et à l'éducation. Comme Schwarz, il attire l'attention non seulement sur les contenus de l'enseignement, mais aussi sur l'importance des méthodes psychologiques, ce qui avait été déjà, au siècle précédent, une particularité des écoles piétistes. Catherine II* se propose d'organiser un système scolaire supérieur sur le modèle autrichien, s'intéressant aussi aux exemples des pensionnats et des écoles privées des jésuites comme du mouvement philanthropique (G. B. Basedow), qui, dans la seconde moitié du XVIIIe s., avait créé des écoles dans le but d'éduquer les enfants de la petite et moyenne bourgeoisie selon des principes utilitaristes et eudémonistes en suivant une méthode simple et agréable. Et au début du XIXe s. on prête en Russie une grande attention au système éducatif du philanthrope français I. M. Degerando. Mais c'est le cercle** de Novikov qui manifeste le plus grand intérêt pour une éducation s'adressant à la personne, à son intériorité et à sa dignité, avec à la base de cette pédagogie les enseignements de Comenius, Locke, Rousseau. Le texte de Locke, *Thoughts on education* (1693), traduit par N. Popovski** et utilisé par lui-même pour construire sa propre orientation pédagogique, est réédité par Novikov en 1788. C'est à Novikov qu'on

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

attribue le traité *De l'éducation et de l'institution des enfants* [O vospitanii i nastavlenii detej] (1783-1784), et c'est Karamzine avec A. Petrov qui dirige la première revue russe pour les enfants, *Lectures des enfants, pour leur cœur et leur raison* [Detskoe čtenie dlâ serdca i razuma] (1785-1789). Dans la deuxième moitié du XVIIIe s., c'est sans doute le mouvement piétiste qui, par l'intermédiaire de l'enseignement, exerce une large influence culturelle. « Le piétiste n'est pas un révolutionnaire au sens politique, mais veut être le témoin d'une révolution morale » (Osculati, p. 4, 6, cf. bibl.). C'est là une attitude qui replace la responsabilité morale dans l'intériorité individuelle, et cette idée était bien caractéristique du cercle maçonnique de Novikov, opposé à une moralité toute extérieure et à la politique de la souveraine. L'influence du piétisme, avec son culte particulier de l'amitié et sa conception intimiste de la relation au Christ, exprimée souvent avec une certaine mièvrerie, est bien visible dans les *Fragments divers* [Raznye otryvki] de Karamzine (p. 41-42, cf. bibl.). On retrouve aussi dans ses œuvres deux thèmes fondamentaux du piétisme, qui circulent dans le milieu maçonnique (y compris par la médiation de A. V. Haller et C. Bonnet, dont Karamzine traduit des écrits vers la fin des années 80) : l'imperfection de la nature humaine, et une espèce de mysticisme naturaliste qui lie la nature, elle-même création de Dieu, au sort de l'homme. La distinction entre la vie et la mort n'est plus vraiment claire, la mort étant presque un « sommeil enchanté » (N. Karamzine, *Œuvres*, [Soč.], p. 41, cf. bibl.), et la nature prenant part aux sentiments humains par ses variations climatiques. Rousseau a exercé une grande influence en Russie, mais il a aussi subi des critiques. En 1763 Catherine II donna des instructions visant à retirer des librairies l'*Émile*, œuvre considérée comme dangereuse surtout à cause de la *Profession de foi*. Mais dans les mélanges des francs-maçons, la traduction, souvent anonyme, de la *Profession* continua à paraître. À côté d'une vision pessimiste de la nature humaine, il y a chez Karamzine, mais aussi dans le milieu maçonnique de Novikov, une foi optimiste dans le progrès social, rattaché au développement des sciences, dans la conviction que la réalisation du bonheur dépend des lentes et sûres avancées de la raison, qui ne produit pas seulement des techniques et des instruments, mais éclaire les mœurs, rendant ainsi possible une société humaine pacifiée et prospère. Le premier poème de Khéraskov, *Les fruits des sciences* [Plody nauk] (1761) est l'éloge du savoir scientifique, capable d'affiner les mœurs et d'encourager les âmes à reconnaître les valeurs de l'esprit, au contraire de ce qu'avait écrit Rousseau (dans son *Discours sur les sciences et les arts*) ; la science dont il parle est, comme le pensait Lucrèce, un don divin, une source de moralité et de religiosité, ayant un rôle social, quoique, à la différence de Lucrèce, son but premier reste l'œuvre de perfectionnement individuel, intérieur. Cette défense de la science et de la nature sociale de l'homme contre Rousseau continue pendant tout le siècle. D'ailleurs la science moderne même, renonçant à considérer comme définitifs les résultats de sa recherche, s'oriente vers un pragmatisme désireux de contribuer à la félicité du genre humain y compris par une rencontre avec la technique, qui donne une nouvelle impulsion aux méthodes expérimentales. En définitive, il faut admettre que le S. fait partie intégrante de l'esprit des Lumières*, se combinant à des itinéraires différents, parfois même à caractère intellectualiste et scientiste. Il faut renoncer à voir en lui une opposition entre sentiment et raison, et plutôt reconnaître qu'au cours du XVIIIe siècle se forme une façon de comprendre l'homme comme une réalité non pas définie une fois pour toutes et statique, mais active, capable d'autodétermination et agissant au sein de la nature et de la

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

société pour les transformer suivant des idéaux suggérés ou imposés par la civilisation. Cette idée évolue dans des directions différentes et même contraires : depuis la conception d'une nature humaine corrompue, portée au mal et nécessitant l'intervention d'un enseignement religieux et moral (tradition protestante et piétiste), jusqu'à l'affirmation qu'elle se développe de façon autonome, spontanée et positive, chaque intervention à caractère éducatif faisant obstacle à sa libre évolution (Rousseau), en passant par des positions plus tempérées, selon lesquelles la *naturalité* ne coïncide pas avec une spontanéité intérieure et (comme le pense, par exemple, Pestalozzi) qu'il faut diriger les forces du cœur, de l'esprit, et de la sensibilité vers un système de valeurs religieuses, morales, intellectuelles et sociales. La discussion entre métaphysiciens et *psychologistes*, suscitée par la diffusion de la philosophie anglaise des Lumières, qui se propage en Russie surtout dans la deuxième moitié du XVIIIe s., contribue à la formation d'une vision complexe et évolutive de l'intériorité. Le problème de la substantialité de l'âme, de ce qui constitue la nature physique et psychique, et des rapports entre les deux dimensions de la réalité humaine sont des sujets abondamment débattus dans le milieu philosophique (Radichtchev, Anitchkov**, Briantsev**, I. M. Kandorski, V. T. Zolotnitski) bien souvent dans une tentative pour sauver le principe de l'immortalité sur une base métaphysique, mais aussi, ce qui était plus difficile, avec un arrière-plan associationniste. L'associationnisme psychologique anglais (dont D. Hartley est considéré comme le fondateur, Priestley étant son plus brillant continuateur), naît d'une perspective matérialiste chez des penseurs qui ne sont pas des athées – ce qui est le cas de certains russes, comme Radichtchev, contrairement à l'opinion d'une certaine critique qui le veut athée. La pensée de Hartley a été nommée justement « matérialisme théologique », parce que sa finalité n'était pas l'athéisme, mais plutôt l'opposition au scepticisme engendré par la philosophie de Hume. L'élimination de la substance spirituelle, contre Descartes, poussait ces penseurs vers la représentation d'un *je* essentiellement psychologique, en développant la philosophie de Locke dans une direction sensualiste. Ils renoncent non seulement aux idées innées, mais aussi à reconnaître des facultés autonomes – la raison ou bien l'intellect –, en tant qu'origine de l'intelligence, jusqu'à fonder une éthique associationniste, dont le mobile est la sympathie, à savoir une fonction de l'égoïsme. Radichtchev soutient que la nature humaine a une forte propension au bonheur, et que l'égoïsme est une force constructive, dès lors que le bonheur individuel ne s'oppose pas au bonheur commun. Cependant, les associationnistes, obligés par leurs prémisses à regarder la formation de la personnalité comme fortement influencée par le milieu social et naturel, rencontrent les mêmes difficultés que les sensualistes pour trouver un point autour duquel établir l'unité de la conscience. Souvent, sur la base *naturaliste* une tradition stoïcienne s'harmonise avec une conception scientifique moderne et également avec une orientation religieuse. Dans sa leçon introductive au cours de philosophie, N. Popovski, recteur du gymnase universitaire moscovite, juge dangereuse la partie de la philosophie nommée *théologie naturelle* ; au contraire, Anitchkov (1733-1788), qui avait appartenu dans les années soixante au cercle de Khéraskov, et était devenu professeur de philosophie à l'Univ. de M. part d'une conception mécaniciste de la matière, inapplicable au monde spirituel et à l'âme, qu'il considère comme immortelle. Cette distinction entre les deux mondes, matériel et spirituel et aussi le mécanicisme comme principe de l'évolution naturelle et en même temps son principe cognitif, vient plus d'une représentation de la science moderne, que d'un fondement

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

métaphysique, quoique le stoïcisme et le matérialisme lucrétien étayent et justifient dans une certaine mesure ces conclusions. La première rédaction (1769) des *Considérations à partir de la théologie naturelle sur le principe et l'origine de la religion naturelle* [Rassuždenie iz natural'noj bogoslovii o načale i proisšestvii natural'nogo bogopočitaniâ…], entièrement censurée, contient à la fin onze propositions récapitulatives des convictions de l'auteur, parmi lesquelles l'idée que les confessions religieuses relèvent en partie de la convention n'a pas échappé aux autorités, qui obligèrent Anitchkov à les effacer et à récrire l'œuvre. La première nie qu'il y ait une possibilité de comprendre le Dieu trinitaire sans la révélation, tandis que la deuxième affirme que croire en ce qu'on ne peut se représenter par la pensée et l'imagination est en contradiction avec la nature humaine. La dernière, qui soutient que seuls les peuples peu cultivés se représentent un Dieu terrible et inaccessible, semble, à première vue, l'inverse de la huitième, selon laquelle les peuples cultivés entendent Dieu seulement comme le Tout-Puissant et le Tout-Savant (*Œuvres juridiques* [Ûridičeskie proizvedeniâ], p. 132-133, cf. bibl.), mais en fait implicitement on peut y lire l'impossibilité pour l'homme de se représenter Dieu autrement. Il y a donc une profession de foi déiste sur une base empiriste-matérialiste. Bien singulière est à ce propos la position de Radichtchev, qui affirme que la connaissance de Dieu peut jaillir de notre seule sensibilité, parce qu'il vit, comme l'avait dit Spinoza, en nous-mêmes, et comme il vit éternellement, l'homme peut nourrir l'espoir d'une vie éternelle (*Sur l'homme, son mortalité et immortalité* [O čeloveke, ego smertnosi i bessmetii], I, 1, cf. bibl., et Radichtchev*). C'est là une position voisine de celle de Hartley, qui justement s'inspirait de Spinoza, en ce qu'il avait essayé de concilier une vision théologique du monde et un système mécaniciste-matérialiste. En remontant à Spinoza, mais dans ce cas, par l'intermédiaire de J. Priestley, Radichtchev nie le dualisme matière/esprit, en réduisant tout à la substance matérielle (I, 2), mais comme Priestley, il refuse aussi tout matérialisme athée. Karamzine, lui aussi, adopte cette ligne de pensée, typique de l'empirisme et du sensualisme, où la nature humaine et le *je* se résolvent en activité de la sensibilité et de la conscience hors d'une structure objective, aprioriste et statique. Il dépasse le déterminisme sensible, grâce à la distinction entre le tempérament inné qui est le fondement de la réalité morale de l'homme, et le caractère, qui est *contingent,* étant formé au cours de la vie par les impressions reçues des objets extérieurs et par la réaction à ces impressions, les mêmes conditions pouvant provoquer des réponses différentes ou contraires de la part des individus. Dans son écrit « L'homme sensible et l'homme froid » [*Čuvstvitel'nyj i holodnyj*] il fait du sentimental un tempérament s'opposant au rationaliste froid. Le sentimental, observe-t-il, a un rapport particulier au monde, qu'il submerge de son affectivité. Sa conduite est déterminée par son imagination et sa créativité, à la différence du mathématicien ou du philosophe, dont l'esprit est dirigé par la recherche des buts et des moyens d'action. Bien que sa sympathie pour le caractère sentimental soit évidente, Karamzine évite d'exprimer un jugement de valeur, ayant conscience que son évaluation vient non pas des idées, mais plutôt d'une *nature*. En soulignant la valeur de la créativité, il suit la voie caractéristique du S., qui mène à l'idée du « génie », et au romantisme. Joukovski, placé par la critique en porte-à-faux entre S. et romantisme, anticipe cette pluralité de directions. Dès ses écrits de 1809 sur la critique (*Sur la critique* [O kritike], et *Deux entretiens sur la critique* [Dva razgovora o kritike] de J. J. Engel), il délimite les domaines de la critique littéraire et de la création artistique, confiant à la raison la fonction de l'éducation

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

du goût et par conséquent la promotion de l'art. « La critique, soutient-il, est un jugement fondé sur les règles d'un gout éduqué, impartial et libre » (*Esthétique et critique* [Èstetika i kritika], p. 218). Le plaisir ou le déplaisir qu'on éprouve en face d'une œuvre d'art sont les conséquences du goût ; au contraire, les réflexions sur les causes de ces sentiments appartiennent à la critique. La différence entre une opinion subjective et le jugement d'un vrai critique vient de ce que le dernier propose son jugement à un public qui peut en discuter. Il fait donc appel à une raison universelle, qui n'exprime pas seulement un jugement purement spontané et personnel, mais un jugement *justifié*. Cette distinction sera développée en Russie par l'idéalisme romantique de Kiréievski* et Biélinski*, et sa réflexion sur la fonction d'auto-conscience historique et sociale remplie par l'art et par la culture en général. L'évolution des idées esthétiques dans le milieu sentimentaliste est sans doute complexe et différente suivant les auteurs. Cependant on peut observer un aspect commun : ils se sont affranchis d'une fonction ancillaire par rapport à la morale normative, malgré l'importance qu'on attribue à la culture et à l'enseignement pour la formation du caractère dans le cercle de Novikov, pépinière du S. Les considérations de Karamzine sur l'art de l'écrivain, dont la perfection dépend d'une sensibilité authentique et sans artifice, et l'idée de la *belle âme*, qui part du S. et du préromantisme allemand pour arriver à Joukovski, vont visiblement dans cette direction. Si en 1761 Khéraskov dans son éditorial de la revue *Polesnoe Ouveselenie* (janvier-décembre), regrettant de n'avoir pas réussi à réaliser son projet de défendre la vertu, d'éliminer les vices et de réjouir la société, propose une sorte de parallélisme entre éthique de la vertu et esthétique du plaisir, vers la fin du siècle Karamzine présente une sorte d'éthique esthétisante, affirmant que c'est l'amour pour l'humanité souffrante qui révèle la richesse de sentiment d'un auteur et donc sa *belle âme*, définie non par la vertu parfaite, impossible à réaliser, mais plutôt par le désir du bien universel. C'est l'autre face de la sympathie universelle, fondement moral du lien entre les hommes. Mais au début du siècle suivant Joukovski insiste sur la dimension individuelle dans la création. Dans une lettre à Viazemski (19 sept. 1815) il l'exhorte : « Écris, de plus, pour ton bonheur [sčastie], parce que la poésie est vertu [dobrodetel'], donc bonheur. Le plaisir que la *belle âme* éprouve en créant le beau par la poésie n'est comparable qu'au sentiment d'accomplir une bonne œuvre ; l'un et l'autre nous élèvent, nous réconcilient avec nous-mêmes, et nous font amis de tout ce que nous entoure » (*Œuvres* [Sobr. soč.], III, p. 477, cf. bibl.). En tout cas, la poétique de l'un comme de l'autre est évidemment la conséquence du passage de l'éthique de la vertu, dont le critère est la raison, à la synthèse vertu-bonheur, dont le critère est la sensibilité. En 1701, dans sa célèbre *Letter concerning Enthusiasme*, Shaftesbury proposait comme défense contre l'excès du sentiment, qui suscite le fanatisme et provoque l'intolérance, le *Good Humour*, à savoir celle attitude ironique envers l'objet qui sauvegarde la liberté du jugement. En 1824, Pouchkine reprend le thème de l'« enthousiasme » [vostorg], contre lequel s'était exprimé Shaftesbury en pensant à l'activisme éthique des calvinistes, mais dans un domaine purement esthétique, pour corriger l'emploi synonymique par rapport au terme « inspiration » [vdohnovenie] qu'en fait Kioukhelbeker (Küchelbecker) dans son écrit sur la poésie lyrique. L'enthousiasme exclut la sérénité [spokojstvie], qui est la condition nécessaire du beau, ignore la propriété synthétique et organisatrice de la raison et, étant fugitif et variable, n'est pas en mesure de conférer la perfection à la poésie, qui naît de l'effort conscient et mesuré d'une conscience rassemblée, maître de soi-même, sans cesse enrichie par l'expérien-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ce empirique (les sensations et les sentiments), alors que l'inspiration est une disposition de l'âme qui favorise la perception des sensations et la compréhension rapide des concepts (« Réplique aux articles de Kioukhelbeker dans *Mnémozina* » [Vozraženie na stat'i Kûhel'bekera v « Mnemozine »], in : *Œuvres complètes*, [Poln. sobr. soč.], VII, p. 41, cf. bibl.). La motivation religieuse de Shaftesbury (tolérance) s'est donc effacée, et l'art atteint sa pleine autonomie. En effet dès 1774 ont commencé à paraître en Russie les traductions des écrits d'esthétique d'I. G. Sulzer [Zul'cer], qui, en soutenant que seule l'imagination créatrice donne origine aux arts et caractérise le génie, souligne, avant Kant, l'indépendance du goût par rapport aux jugements intellectuels et moraux. Le S. ne peut être considéré comme un complexe précis d'idées, mais plutôt comme une *attitude* générale. Cependant il est possible de remarquer des éléments spécifiques, qui sans effacer les distances entre les différents penseurs, permettent de dessiner le profil de ce courant dans le XVIIIe siècle européen. Au fondement il y a l'exaltation de l'intériorité, en tant que dimension authentique de l'homme, centre unificateur de ses nombreux intérêts et par conséquent de *plusieurs savoirs*, dont l'unité n'a pas un caractère systématique, mais plutôt pratique, initiant au perfectionnement moral et au bien commun. La vie intérieure trouve sa manifestation la plus appropriée dans le sentiment, qui à la connaissance immédiate procurée par les émotions joint l'intuition de valeurs plus ou moins universelles. « Le sentiment est plus intelligent que la raison [umnee uma]. Le premier comprend immédiatement ce à quoi la raison parvient lentement », écrit Joukovski dans son journal de 1807-1808 (*Œuvres complètes et lettres*, [Poln. sobr. soč. i pisem], p. 46, cf. bibl.). Le sentiment est la source d'un savoir qui ne sépare pas, en principe, l'homme cultivé de l'illettré, bien que le sentiment aussi demande une forme d'éducation. La conception active de l'homme et en même temps sa définition par l'intériorité implique aussi une double manière d'entendre le processus historique, quoique la distinction ne soit jamais nette. Pour les uns, le mouvement de l'histoire est l'affaire de la nature humaine, qui suit son instinct de conservation, son inclination à la connaissance et à la recherche, ses passions ; pour les autres la nature humaine est dépositaire de lois divines, qui conduisent l'homme à la réalisation de ses finalités métahistoriques. En tous cas chez les uns comme chez les autres il y a une vision anthropocentrique du processus historique, et bien qu'elle tende à chercher la vérité des faits, l'étude de l'histoire ne s'arrête pas là. H. F. Miller (ou, en russe, Müller), historiographe officiel de l'Acad. des sciences et deux fois recteur de l'Univ., initiateur de la prétendue théorie *normanniste*** sur l'origine de l'État russe et pour cela renvoyé de Russie, soutient que l'histoire est le miroir des actions humaines et qu'il faut veiller au présent en étudiant le passé de manière objective et neutre. La même exigence d'une méthodologie critique se retrouve chez A. Shlözer, invité par Miller à SPb. en 1761, où enseigna jusqu'à 1765. Il voit l'histoire comme un système unitaire et dynamique, qui évolue sans cesse sous l'action des hommes et de la nature. Tandis que le sentimentaliste Karamzine dans sa *Réflexion d'un philosophe, historien et citoyen* [Rassuždenie filosofa, istorika i graždanina] donne les règles de la nouvelle historiographie russe (pas seulement les faits, mais aussi leur interprétation à la lumière des causes et de la psychologie des personnages), qui seront à la base de sa volumineuse *Histoire de l'État russe* [Historiâ gosudarstva rossijskogo]. Joukovski aussi montre de l'intérêt pour l'histoire, en déclarant dans une lettre à A. Tourguéniev (7 nov. 1810), qu'elle est « la plus importante de toutes les sciences, plus importante de la philosophie même, parce qu'elle comprend la philosophie

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

pratique, c'est-à-dire utile ». L'utilité dont il parle est naturellement morale, mais dans un sens extensif selon lequel « moral » signifie que la vérité cherchée a été atteinte. L'histoire élève l'âme de l'homme de lettres et du poète, enrichit son entendement en l'empêchant de se perdre dans des rêveries (Lettre à A. Tourguéniev, 7 nov. 1810, Belev). Cependant, derrière l'exigence d'une méthodologie critique et l'appel au concret de l'historiographie moderne se cache une conscience nouvelle, qui annonce le romantisme idéaliste, c'est-à-dire la conscience de la fonction *interprétative* de l'historien, invité à dépasser son point de vue individuel pour se faire conscience universelle.

ÉTUDES : Shaftesbury A., *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Time*, London 1900, repr. 1968 ; Karamzin N. M., *Sočineniâ v dvuh tomah*, L., 1984 ; *Izbrannye proizvedeniâ russkih myslitelej vtoroj poloviny XVIII v.*, I, II, M. 1952 ; *Ûridičeskie proizvedeniâ progressivnyh russkih myslitelej*, M. 1959 ; *Dokumenty i materialy po istorii Moskovskogo universiteta vtoroj poloviny XVIII v.*, t. 1-3, M. 1960-1963 ; *Pis'ma russkih pisatelej XVIII veka*, L., 1980 ; Žukovskij V. A., *Èstetika i kritika*, M. 1985 ; du même auteur : *Pis'ma k A. I. Turgenevu*, M. 1895 ; *Poln. sobr. soč. i pisem*, XIII, XIV, *Dnevniki. Pis'ma. Zapisnye knižki 1804-1833; 1834-1847*, M. 2004 ; *Istoriâ Otečestva v romanah, povestâh, dokumentah. Vek XVIII. Vek Prosveĉeniâ. Dokumenty. Memuary, Literaturnye pamâtniki*, M. 1986 ; *Mysli o duše. Russkaâ metafizika XVIII veka*, Nauka, SPb., 1996 ; Sumkov N., « Vospominaniâ o Moskovskom Universitetskom Blagorodnom Pansione », in : *Čteniâ v Imperatorskom Obĉestve istorii i drevnostej rossijskih pri Moskovskom Universitete*, I, M. 1848 ; Milûkov P., *Očerki po istorii russoj kul'tury*, SPb.1897 ; Rezanov V. I., *Iz razyskanij o sočineniâh V. A. Žukovskogo*, SPb.1916 ; Mel'gunov S. P., *Religiozno-obĉestvennye dviženiâ XVII-XVIII v.v.*, M., 1922 ; Lotman Û. M., *Rousseau i russkaâ kul'tura XVIII veka*, L., 1967 ; Stoeffler F. E., *The rise of evangelical pietism*, Leiden 1971 ; du même auteur : *German pietism during the eighteenth century*, Leiden 1973 ; Martynov I. F., *Knigoizdatel' Nikolaj Novikov*, M. 1981 ; Monnier A., *Un publiciste frondeur sous Catherine II. Nicolas Novikov*, P. 1981 ; Greshat M., *Orthodoxie und Pietismus*, Stuttgart 1982 ; Razumovskaâ M. V., « Estestvennaâ istoriâ Bûffona i Fonvizina », in : *Russkaâ Literatura XVIII veka v ee svâzâh c iskusstvom i naukoj*, L. 1986 ; Kopanev N. A., *Francuzskaâ kniga i russkaâ kul'tura v seredine XVIII v.*, L. 1988 ; N. B. Remorova, *V. A. Žukovskij i nemeckie prosvetiteli*, Tomsk 1989 ; Osculati R., *Vero cristianesimo. Teologia e società moderna nel pietismo luterano*, Laterza, Bari 1990 ; Kočetkova N. D., *Literatura russkogo sentimentalizma. Estetičeskie i hudožestvennye iskaniâ*, SPb., 1994 ; *Nemcy i razvitie obrazovaniâ v Rossii*, SPb., 1998 ; Veselovskij A. N., *V. A. Žukovskij*, M., 1999 ; Vernadskij G. V., *Russkoe masonstvo v carstvovanie Ekateriny II*, SPb., 1999 ; Saharov V. I., *Masonstvo i russkaâ literatura XVIII-nač. XIX vv.*, M., 2000 ; *Le sentimentalisme russe*, Revue des études slaves, N° spécial, P., LXXIV, 2002-2003 ; Pustarnakov V. F., *Universitetskaâ filosofiâ v Rossii*, SPb., 2003 ; R. Faggionato, *A Rosicrucian Utopia in Eighteenth-Century Russia. The Masonic Circle of N. I. Novikov*, « Intern. Arch. of the Hist. of Ideas », Dordrecht, Sprinter, 2005.

Angela Dioletta Siclari

SÉRAPHIN DE SAROV [Serafim Sarovskij], Prokhor Mochnine (1759, Koursk-1833, Sarov), saint orthodoxe, moine prêtre dans la Solitude** de Sarov, canonisé en 1903. En 1776, désirant embrasser la vie monastique, se rendit à la Laure des Grottes de Kiev y reçut la bénédiction du reclus Dosithée à l'ermitage de Kitaïevo et se mit en route pour la Solitude de Sarov, qui était alors l'école de l'hésychasme*. Il y fut admis dans la fraternité monastique en novembre 1778, reçut le diaconat en 1786 et la prêtrise en 1793. À partir de 1794 il choisit la voie de l'érémitisme et celle du silence absolu. Il revint au monastère et y vécut en reclus. Après avoir abandonné sa réclusion en 1813, il prit en charge spirituellement de nombreux laïcs, ainsi que les moniales

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

de la communauté de Divéïevo fondée en 1788 à 12 verstes de la Solitude de Sarov. Rigoureusement fidèle au vœu de pauvreté (cf. Nil Sorski*), S. S. portait non point le traditionnel habit monastique, mais la tenue la plus simple, à demi paysanne. Il ne portait pas de chaînes de pénitence et ne permettait pas non plus à ses disciples de le faire, leur proposant de porter avec patience, en guise de chaînes, les difficultés du quotidien. L'ascèse de S.S. était rigoureuse, mais pas au point d'être contraire à la vie. À compter de 1825 il ne passa plus que la nuit au monastère, il s'éloignait pour la journée dans une cellule en plein bois, à deux verstes du monastère. C'est là que se passaient ses rencontres avec ses enfants spirituels. Jusqu'au dernier jour de sa vie S.S. fut *entouré* par la jalousie et les soupçons ; il essuya les persécutions, mais il gardait un cœur rayonnant et pacifié. Des personnalités aussi différentes qu'un S. Boulgakov* ou qu'un A. Biély*, qu'un M. Volochine ou qu'un Florenski* vénéraient autant sa doctrine que sa figure. Le retour à l'Église de nombre d'intellectuels au début du XXe siècle (temps où S. S. fut canonisé) se fit sous son égide. Il n'eut pas moins d'admirateurs dans les autres milieux de la Russie. S. S. est un ascète et un mystique, mais sa haute figure dépasse la représentation que l'on se faisait traditionnellement du moine ; en lui, l'Église contemple le monde créé déjà transfiguré. Hésychaste consacré à Dieu dans l'ascèse la plus rigoureuse, il sort de sa réclusion pour aller à la rencontre de ce monde même que beaucoup de ses frères ont voulu quitter. Et, fait remarquable, cela se produit à l'heure où Kiréievski* poursuit sa quête de la « connaissance intégrale » et Tchaadaïev* celle de la « synthèse supérieure », à la veille des premières tentatives russes pour réconcilier la foi et la raison, pour justifier la culture et la marche de l'histoire. Pour maints penseurs religieux russes S. S. se présente comme le prophète d'une nouvelle qualité de la vie chrétienne, de son renouvellement et de son retour à l'ère apostolique.

Œuvres : *O celi hristianskoj žizni. Beseda prepodobnogo Serafima Sarovskogo s N. A. Motovilovym*, Serg. Posad, 1914 ; en franç. : *L'Entretien avec Motovilov*, Arfuyen, 2002 ; *Instructions spirituelles pour les moines et les laïcs*, Éditions du Désert, 2002.

Études : Serafim (Čičagov), arhim., *Letopis' Serafimo-Diveevskogo monastyrâ*, SPb., 1903 (reprint 1991, 1996) ; Il'in V. N., *Prepodobnyj Serafim Sarovskij*, P., 1925 (M., 1993) ; *Ugodnik Božij Serafim* v 2 t., Valaamskij monastyr', 1993 ; Roško V. prot., *Prepodobnyj Serafim. Sarov i Diveevo. Issledovaniâ i materialy*, M., 1994 ; Clément O., « Saint Séraphim de Sarov, prophète et témoin de la lumière », in : *Le Visage intérieur*, P., 1978, p. 117-156 ; Volochine M., *Saint Séraphim*, L'Age d'Homme, 2006.

I. V. Basin / Trad. R. Marichal

SÉRAPION DE VLADIMIR (déb. XIIIe s.-1275), homme d'Église, prédicateur, écrivain et penseur. Les données biographiques sur S. V. sont d'une extrême indigence. Moine de la Laure des Grottes de Kiev, il y fut archimandrite de 1249 à 1274 et en 1274, nommé évêque de Vladimir, Souzdal et Nijni Novgorod. En 1240 il fut témoin du sac de Kiev par les troupes du khan Baty, ce qui donna à son œuvre une impulsion dramatique. La misère et les souffrances qui s'abattirent sur le pays, reçues comme une terrible épreuve divine, sont le thème unique de ses écrits. Cinq œuvres de sa plume nous sont parvenues, écrites dans le genre du sermon (adresses pastorales aux fidèles). Celle dont les copies sont les plus nombreuses est l'*Instruction sur le tremblement de l'âme, pour que nous renoncions au mal et que nous échappions à la colère de Dieu* [Poučenie o potrâsenii, da otstupim ot zla i izbudem gneva Bož'â], plus connu sous le nom de *Sermon de notre bienheureux père Sérapion* [Slovo prepodobnogo otca našego

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Serapiona]. Dans les sermons de S. V., ce qui arrive à son achèvement logique, c'est *L'Enseignement des châtiments divins* [kaznej Božiih učenie]**. Cette doctrine, formulée pour la première fois en Russie dans la première chronique, le *Récit des Temps passés*, portait la marque de l'ascétisme* propre au monachisme oriental dont elle était l'émanation. Elle se référait à l'image vétérotestamentaire d'une Divinité rigoureuse, impitoyable, châtiant même des manquements sans gravité. Sur le sol byzantin, elle avait été en convergence avec des attentes eschatologiques, dans un contexte où les malheurs étaient ressentis comme le signe avant-coureur des derniers temps. En Russie, elle permettait d'expliquer les conséquences dévastatrices des invasions ennemies, de donner une réponse à la question de savoir pourquoi les « malins » triomphent du troupeau chrétien, élu par Dieu. Désormais, l'eschatologie n'était plus celle des épreuves subies par l'âme après la mort en attendant le Jugement Dernier. C'était le jugement de Dieu qui s'exerçait dès cette vie, et le châtiment subi dès cette vie pour avoir enfreint les commandements de la foi. Sérapion voyait l'invasion tataro-mongole comme le « fléau de Dieu », envoyé pour punir des chrétiens dont la foi était peu affermie, et qu'il exhortait à revenir à la foi véritable pour détourner les malheurs et les désastres qui ne pourraient manquer de s'ensuivre. S. V. fonde ainsi d'une manière plus détaillée et plus convaincante les raisons morales et terrestres de la vindicte divine, là où les textes plus anciens accordaient une importance prépondérante aux justifications théologiques. Les lourdes souffrances entraînées par le joug Mongol sont, au jugement de S. V., le résultat de la décadence des mœurs et de la piété chrétienne. L'auteur pense que le péché le plus répandu et le plus grave de cette tragique époque est l'éloignement de la vraie foi et le penchant au paganisme*. C'est le peuple lui-même, souligne-t-il, qui a attiré sur lui la colère du Tout-Puissant, mais il est en mesure de détourner, de changer en miséricorde le courroux du Créateur. Mais l'idée que le châtiment impitoyable était incompatible avec celle d'un Dieu aimant les hommes ne tenait pas : c'est l'homme lui-même qui s'était attiré les foudres, conformément au principe du libre arbitre. Il convenait donc d'endurer les malheurs avec résignation : plus forte était l'épreuve, mieux elle était susceptible de ramener dans le droit chemin les pécheurs et les égarés. L'appel de S.V. au repentir, à l'amour humble et universel, avait un fondement religieux ; néanmoins l'exhortation à l'humilité qui, avant l'invasion Tatare, revenait à prêcher pour que cessent les discordes intestines, maintenant que le pays avait perdu sa liberté, n'avait guère d'horizon historique. Finalement, l'effet de la doctrine des « châtiments divins » sur la conscience collective revenait à l'idée de soumission aux envahisseurs. Cet enseignement correspondait à une ontologie* dans laquelle les principes spirituel et matériel s'opposaient radicalement. Selon cette doctrine, la Divinité se manifeste dans le monde par l'intermédiaire de messagers, les anges, sans avoir le moindre contact avec l'être créé. Une légion spéciale de l'armée céleste est destinée à punir ceux qui transgressent les Commandements. Grâce aux anges, Dieu, tout en dirigeant le monde, demeure dans une sphère supra-naturelle, de l'ordre de la transcendance : il agit mais, substantiellement, demeure à l'écart de sa création. Plus tard, au tournant des XIVe-XVe siècles, l'idée que Dieu se soucie des affaires des hommes sera remplacée par celle d'une prédestination absolue dirigeant tout le cours de l'existence terrestre. Dans son ensemble, l'enseignement des « châtiments divins » aura exercé une influence profonde sur la vie spirituelle de la société russe : de nos jours encore on peut déceler dans la conscience orthodoxe certains éléments qui y renvoient.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Œuvres : Slova Serapiona Vladimirskogo, in : *Pamâtniki literatury Drevnej Rusi, XIII vek*, L., 1981.

Études : Petuhov E., *Serapion Vladimirskij, russkij propovednik XIII v.*, SPb., 1888 ; Gudzij N. K., « Gde i kogda protekala literaturnaâ deâtel'nost' Serapiona Vladimirskogo », in : *IOLÂ [Izvestiâ Otdeleniâ literatury i âzyka AN]*, 1952, II, N° 5, p. 450-456 ; Budovnic I. U., *Obĉestvenno-političeskaâ mysl' Drevnej Rusi (XI-XIV vv.)*, M., 1960, p. 326-328 ; Kolobanov V. A., *Obĉestvenno-literaturnaâ deâtel'nost' Serapiona Vladimirskogo*, Vladimir, 1962 ; Gorskij V. S., Filo*sofskie idei v kul'ture Kievskoj Rusi XI-kon. XII v.*, Kiev, 1988 ; Mil'kov V. V., *Osmyslenie istorii v Drevnej Rusi*, SPb., 2000.

Sérapion de Vladimir : V. V. Milkov / Trad. R. Marichal
L'Enseignement des châtiments divins [Kaznej Božiih učenie] :
V. V. Mil'kov / Trad. F. Lesourd
Synthèse : F. Lesourd

SERGE DE RADONÈGE (Varfolomeï) (entre 1314 et 1322, Varnitza, près de Rostov le Grand-1391 ou 1392 au monastère de la Trinité près de Radonège) – fondateur et abbé du monastère de la Trinité (aujourd'hui Laure de la Trinité-Saint-Serge), saint russe, canonisé en 1447. À la fin des années 1330, après la mort de ses parents, il se retire dans les forêts épaisses de Radonège non loin de M., choisissant la vie érémitique et la prouesse** spirituelle de la solitude et du silence absolu. Il y a, dans la vie de S.R., un point qui tranche sur la tradition : l'absence de quelque maître, quelque guide spirituel que ce soit. Peu à peu commencèrent à se rassembler autour de S.R. des gens qui cherchaient à trouver une personne d'autorité qui puisse les conduire dans la voie du monachisme. En 1340 se constitue une petite communauté, qui allait devenir un monastère. Dans ces années 1340, S.R. fut choisi comme abbé et ordonné prêtre. Dans la vie monastique S.R. se laissait inspirer par l'idéal de pauvreté de Jésus Christ aux jours de son ministère terrestre ; le refus ascétique d'une possession superflue visait à atteindre une vie de limpidité et de simplicité absolues, aussi bien dans la trame du quotidien que dans le domaine spirituel. Au milieu des années 1350, sur l'initiative d'Alexis, métropolite de M. et avec le soutien de Philothée, patriarche de Constantinople, S.R. accomplit dans le monastère une réforme radicale, vite adoptée dans celles des terres russes où l'influence moscovite était sensible. Il introduisit dans la communauté de la Trinité la règle studite, amenée jadis de Byzance à la *Rous*** de Kiev, mais oubliée au XIVe siècle. La règle d'un monastère cénobitique prévoit l'égalité de toute la communauté (l'abbé compris) le travail et la prière en commun et la table unique. Outre le travail physique, sont obligatoires pour la communauté la lecture ou toute autre forme de travail intellectuel (la copie des livres, etc.). À ce moment S.R. acquiert de la notoriété au-delà des limites de la principauté de M. Il prend part à des ambassades et à des traités, qui visent à réconcilier les princes en conflit ou à les soumettre au prince de M., Dmitri Donskoï. Ce dernier demande à S.R. de baptiser ses enfants, reçoit sa bénédiction avant d'engager la bataille de Koulikovo. S.R. assista Dimitri dans ses derniers moments, scellant par l'autorité de son nom le testament du prince. Cependant, S.R. ne soutenait pas inconditionnellement le prince de M. Partisan du métropolite Cyprien, homme de lecture et hésychaste (cf. Hésychasme*), S.R. souhaitait comme lui que fût conservée l'unité de la métropolie russe, pour faire contrepoids au conflit entre Russes et Lituaniens, qui scindait la *Rous* en deux territoires hostiles, et pour protéger aussi des ambitions princières les affaires intérieures de l'Église. Le trait caractéristique de S.R., l'un des saints les plus vénérés de l'Église russe, est sa douce humilité. Il est modeste, fuit de toutes ses forces la gloire, les titres

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

et le pouvoir religieux. La tentation de la « première place » parmi les hommes équivaut presque à ses yeux aux tentations diaboliques qu'il a essuyées dans ses premières années d'érémitisme. Il est tendu vers la plus haute image chrétienne de l'amour – l'unité du Dieu en trois personnes (avant S.R. le dogme de la Trinité n'avait jamais été un sujet de réflexion). Par son ministère, il a suscité tout l'essor de la culture russe au tournant des XIVe et XVe siècles. L'église de la Trinité et toute la figure spirituelle de S.R. ont permis au génie d'André Roubliov d'atteindre toute sa stature. L'action de S.R. conduisit à un puissant mouvement de renaissance monastique, même si lui-même ne fut pas un hésychaste, au sens strict du mot. S.R. a exercé une grande influence sur la vie sociale et politique de son époque, sans s'immiscer dans des événements politiques concrets. Mais toute son influence bénéfique sur l'Église, la société et la culture ont attaché à son nom le prestige d'un héros national.

ÉTUDES : Georgievskij G. P., « Zavet prepodobnogo Sergiâ », in : *Čteniâ v Obĉestve lûbitelej duhovnogo prosveĉeniâ*, 1892, Nov., p. 499-515 ; Nikon (Roždestvenskij), *Žitie i podvigi prepodobnogo i bogonosnogo otca našego Sergiâ, igumena Radonežskogo i vseâ Rossii čudotvorca*, Troice-Sergieva lavra, 1904 (reprint 1989 i 1991) ; Golubinskij E. E., *Prepodobnyj Sergij Radonežskij i sozdannaâ im Troickaâ Lavra*, M. 1909 ; Klûčevskij V. O. « Značenie prep. Sergiâ dlâ russkogo naroda i gosudarstva », in : Klûčevskij V. O., *Očerki i reči*, M., 1913, p. 199-215 ; Bulgakov S. N., « Blagodatnye zavety prepodobnogo Sergiâ russkomu bogoslovstvovaniû », in : *Put'*, P., 1926, N° 5 ; Lihačev D. S., *Kul'tura Rusi vremeni Andreâ Rubleva i Epifaniâ Premudrogo (konec XIV-načalo XV veka)*, M. L., 1962 ; Fedotov G. P., *Svâtye Drevnej Rusi*, M., 1990, p. 141-153. ; *Žizn' i žitie Sergiâ Radonežskogo*, M. 1991 ; Fedotov G., *The Russian Religious Mind*, Cambridge. Mass., 1966. Vol. 2, p. 195-229 ; Kovalevsky P., *Saint Serge et la spiritualité russe*, P. (Seuil, « Maîtres spirituels »), 1958 ; Gonneau P., *La maison de la Sainte Trinité, un grand monastère russe du Moyen Âge tardif (1355-1533)*, P., 1993 ; du même auteur, *Serge de Radonège et André Roublev, Légendes et images (XIVe-XVIIe siècles)*, P., IES, 2007.

I. V. Basin / Trad. R. Marichal

SÉTCHÉNOV Ivan (1829, Tioply Stan, région de Simbirsk-1905, M.) – savant, fondateur de la psychologie objective, créateur de l'école physiologique russe et théoricien de la recherche scientifique. Diplômé de la faculté de médecine de M. (1856). À partir de 1860, professeur à l'Acad. de médecine-chirurgie, puis aux univ. de Novorossiïsk (Odessa), de SPb. et de M. Membre d'honneur de l'Acad. des sciences de SPb. (1904). S'appuyant sur le « principe anthropologique » (cf. Tchernychevski*) qui envisage l'homme dans l'unité de son être corporel et spirituel, S. est le créateur d'une doctrine du comportement considéré comme interrelation active, tenant du réflexe par sa nature, entre l'organisme et le milieu extérieur. Dans cette opération, la catégorie du réflexe se trouva transformée, et il lui fut donné un modèle non classique, dont l'aspect le plus important était la notion, élaborée par S., d'inhibition centrale (l'action de « freinage » des centres du cerveau sur l'activité motrice). Cela permit d'élaborer un système de conceptions originales concernant les processus psychiques supérieurs – la conscience et la volonté (*Les réflexes du cerveau* [Refleksy golovnogo mozga], 1863). La notion d'inhibition expliquait la capacité de l'homme à s'opposer aux influences extérieures (au lieu de réagir de manière machinale) – et qui plus est au nom de principes moraux supérieurs. Utilisant ce concept de mécanisme nerveux, S. a formulé une hypothèse féconde selon laquelle, grâce à ce mécanisme qui freine la réponse de l'appareil moteur, l'action qui ne s'est pas manifestée extérieurement ne disparaît pas, mais se conserve sous une forme cachée, dans le système nerveux cen-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tral. Cette hypothèse lui a également permis d'expliquer la genèse sociale du « moi » humain ; elle renfermait l'idée d'intériorisation (la transformation d'une action ou d'une relation extérieures en action ou relation intérieures). Les travaux de S. annoncent la notion de lien inverse comme facteur d'autorégulation du comportement, et l'idée que l'activité neuropsychique est organisée comme un système. À la différence des conceptions qui font de la psychologie une science dont l'objet est la conscience du sujet, appréhendée grâce à l'observation intérieure des phénomènes psychologiques propres à la personne (introspection), S. a élaboré un plan de construction de la psychologie sur la base de la méthode objective (*À qui revient-il d'élaborer la psychologie et comment ?* [Komu i kak razrabatyvat' psikhologiû], 1873). Sa polémique avec Kavéline* qui, lui, soutenait une approche subjective des phénomènes psychiques, rencontra un écho dans de larges cercles de la société (particulièrement auprès de Tolstoï* et Dostoïevski*). Comme le reconnaissait Tchelpanov*, l'opinion publique était du côté de S. Il contribua à modifier substantiellement les idées sur les organes des sens et le système musculaire, dégageant un principe d'« harmonisation du mouvement et du ressenti ». Il reconnut que la fonction de signal était applicable aux sens, permettant de distinguer les propriétés des objets appartenant au milieu extérieur, et par là même de lui opposer une réaction adéquate. Le ressenti musculaire était conçu comme un système de signaux apportant une information sur la réalité extérieure, sur ses paramètres spatio-temporels, dont la connaissance est « directe, allant à la racine ». C'est de ce point de vue que S. était en désaccord avec l'idée de Kant sur le caractère *a priori* des catégories de l'espace et du temps. Le système musculaire était même crédité d'opérations d'analyse et de synthèse qui sont fondamentales pour tous les niveaux de l'activité intellectuelle (*Les éléments de la pensée* [Èlementy mysli], 1re éd. 1878 ; 2e éd. revue et augmentée 1903). Contre l'agnosticisme, S. soutenait que le monde est connaissable, idée basée sur des données physiologiques et psychologiques (*Impressions et réalité effective* [Vpečatleniâ i dejstvitel'nost'], 1890 ; *Pensée des objets concrets et réalité effective* [Predmetnaâ mysl' i dejstvitel'nost'], 1892). Il s'intéressait tout spécialement à la méthode et à l'histoire de la connaissance scientifique, démontrant que les principes mis au point par les sciences de la nature (par ex. le déterminisme) sont également valables pour les phénomènes psychologiques, mais doivent être transformés en fonction de leur spécificité par rapport aux processus nerveux, bien que les uns et les autres soient de l'ordre du réflexe pour ce qui est du mécanisme auquel ils obéissent. Les travaux de S. ont considérablement influencé la conception scientifique de l'homme et de son organisation psychologique, de son comportement et de ses facultés cognitives. Ils ont contribué à l'apparition de nombreuses écoles scientifiques en physiologie et psychologie.

Œuvres : *Izbr. filos. i psikholog. proizv*., M., 1947 ; *Biografiâ. Glavnye trudy*, éd. D.E.A.N., 2004.

Études : Koštoânc H. S., *Ivan Mihajlovič Sečenov*, M., 1950 ; Âroševskij M. G., *Sečenov*, L., 1968 ; du même auteur : *Sečenov i mirovaâ psikhologičeskaâ mysl'*, M., 1981.

M. G. Iarochevski / Trad. F. Lesourd

SETNITSKI Nikolaï (1888, Olgopol, Volhynie-1937) – philosophe et économiste. Études à la faculté de droit de l'Univ. de SPb., où il subit l'influence de Pétrajitski**. À partir de 1918, l'œuvre philosophique de S., adepte et continuateur de la philosophie de la Cause commune* de Fiodorov* se développe dans la tradition du cosmisme* russe. Dans les années 1923-1925 il s'occupe de questions concernant l'organisa-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tion scientifique du travail, avec Gorski** et Mouraviov**, considérant le travail humain comme une activité destinée à réaménager le monde, s'opposer à l'entropie, donnant comme but final à un travail collectif organisé la régulation de la nature, une transformation planétaire, cosmique. Dans son livre inachevé, *Exploitation ou Régulation* [Èkspluataciâ ili Regulâciâ], qu'il écrivit durant les années 20 et jusqu'au début des années 30, S. oppose deux types de relation au monde et d'aménagement du monde. Le premier, fondé sur le principe de l'exploitation, lorsque « l'un des membres de la totalité en interaction est considéré comme un but en soi, alors que l'autre ne sera qu'un moyen et jamais autre chose qu'un moyen » se trouve au fondement non seulement de la société capitaliste mais de tout l'ordre présent de la nature d'après la Chute, fondée sur le principe d'exclusion et de lutte des individus. Le second type, idéal, d'organisation du monde est présenté par l'union sans division ni confusion des trois hypostases de la Sainte Trinité, et dans le cadre de la théologie chrétienne est appelé *sobornost**. Ici, ce n'est plus le rejet mutuel, l'exclusion et la lutte, le parasitisme et la prédation, mais l'unité des parties du tout, se nourrissant d'amour, dans la concorde, la ferveur générale. Le passage à une existence unitotale, selon le principe de la *sobornost*, signifie le remplacement « de l'exploitation et de l'utilisation parasites et prédatrices » par une régulation consciente et dynamique de tous les processus à l'œuvre dans la nature et le cosmos. La régulation est un nouveau type d'économie*, conforme aux desseins de Dieu ; son but n'est plus la conservation égoïste de sa propre vie ou de celle du *socium*, mais de « cultiver et garder la terre », au sens du premier commandement donné à l'homme par le Créateur, celui d'aménager le monde dans la raison et l'amour, selon les lois de la beauté et de l'harmonie. Les problèmes d'un christianisme actif, capable de transfigurer le monde, sont soulevés dans le travail que S. écrivit avec Gorski, *La tendance à diviniser la mort* [Smertobožničestvo] (Kharbine, 1926). Ce qui est ici démontré, c'est que l'histoire de la doctrine chrétienne nous découvre que la destination de l'homme dans le monde est d'avoir une action créatrice, qu'il est comme le compagnon d'armes de son Créateur, appelé à prendre une part active à la lutte contre le principal et « le dernier ennemi », la mort. Le christianisme est une religion qui s'est élevée de manière cohérente et permanente contre toutes les formes de divinisation de la mort, contre les attitudes tendant à la considérer comme inévitable et insurmontable. Dans un article sur la glorification du nom (cf. Onomatodoxes*), S. développe l'idée de l'effectivité essentielle du nom (le nom comme « réunion du dire et du faire »). Concevoir le Nom de Dieu, qui est « la réunion parfaite et réalisée du dire et du faire » – en cela, selon S., réside la déification**, la transfiguration de l'être de l'homme en un organisme parfait et immortel, capable d'un travail créateur sans limites. De 1925 à 1935, S. a vécu à Kharbine, travaillé au Bureau de l'économie de la Voie ferrée de l'Orient et de la Chine (KVJD) et enseigné à la faculté de droit. En 1935, rentré à M., il est arrêté et fusillé. Dans son livre de 1932, *L'Idéal final* [O konečnom ideale], écrit comme un essai de « justification de l'histoire » il oppose à la théorie du « catastrophisme eschatologique », à l'idée du désastre et de la faillite de l'histoire, la conception d'une « eschatologie du salut ». Polémiquant avec Novgorodtsev* et son œuvre *Sur l'idéal de la société* [Ob obĉestvennom ideale], il expose sa propre théorie de l'idéal : comme « une mission à accomplir, celle de l'extrême, la dernière et la plus haute, à laquelle aspire l'humanité – projet qui exige de trouver sa réalisation » ; il introduit les concepts d'« idéaux fragmentaires » (qui ne comportent qu'une vérité

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

partielle, qui sont imparfaits aussi bien dans les buts qu'ils se donnent que dans les moyens de les réaliser) et d'« idéal intégral », supposant « la plénitude du bonheur et l'universalité du salut ». Il propose une interprétation originale de l'*Apocalypse* de saint Jean, qui, œuvre à la fois religieuse et littéraire inspirée d'En haut, porte en elle sous forme d'images symboliques la représentation du Bien suprême, divin, de la fin dernière et des moyens de l'atteindre. Ce but final, suprême, est présenté sous la forme de la Jérusalem Céleste, d'« un ciel nouveau, une terre nouvelle » (Ap. 21), personnifiant l'Univers transfiguré, déifié. Le chemin qui y conduit passe par « la victoire sur l'élément, sur le désordre naturel du chaos », incarné par « la Bête qui remonte de l'Abîme », il implique que la mort soit surmontée, que tous sans exception ressuscitent, que le monde soit rempli d'âme. L'esthétique de S. développe l'idée d'une essence projective et symbolique de l'art, de l'activité artistique comme créatrice de l'idéal. D'après S., les perspectives de développement de l'art sont dans le passage d'une « esthétique de la synthèse tragique » (la lutte d'un héros solitaire contre le destin, l'élan nietzschéen pour « aller, tous comme un seul, à la rencontre de la mort annoncée, dans un état d'esprit tragique ») à « un art liturgique », celui d'une divino-humanité* qui construit sa demeure.

Œuvres : *O konečnom ideale*, Harbin, 1932 ; A. K. Gorskij, N. A. Setnickij, *Soč.*, M., 1995 ; *Iz istorii filosofsko-èstetičeskoj mysli 1920-1930-h godov*, I, *N. A. Stenickij*, M., 2003.

Études : Berkovskaâ (Setnickaâ) E. N., « Arhiv N. A. Setnickogo i A. K. Gorskogo. Bibliografiâ », in : *Soveckaâ bibliografiâ*, 1991, N° 4 ; Gačeva A. G., « A. K. Gorskij, N. A. Setnickij – posledovateli N. F. Fedorova », in : *Načala*, 1993, N° 1 ; Hagemeister M., *Nikolaj Fedorov. Studien zu Lieben, Werk und Wirkung*, München, 1989 ; Makarov V. G., « Russkij filosof Nikolaj Setnickij : ot KVŽD do NKVD », in : *Voprosy filosofii*, 2004, N° 7.

A. G. Gatcheva / Trad. F. Lesourd

SEZEMAN Vassili (Sesemann Wilhelm ; Sezemanas, Vosylius) (1884, Vyborg-1963, Vilnius) – philosophe dont la pensée, dans son aspiration permanente à surmonter l'opposition sujet/objet, a subi une transformation qui l'a fait passer de l'intuitionnisme* russe, et partiellement du néokantisme propre à l'école de Marburg, à la philosophie de la vie et plus spécialement à la phénoménologie, sans perdre pour autant son unité de vision. S. a écrit et publié ses travaux en russe, allemand et lituanien. De 1903 à 1909 il a appris la philosophie auprès de N. Losski* et la philologie classique auprès de T. Ziélinski**, à l'Univ. de SPb. De 1909 à 1911, il a fait des séjours d'études dans les univ. de Marburg et Berlin, pour approfondir ses connaissances auprès des philosophes néokantiens H. Cohen, Natorp et Cassirer, mais aussi auprès du théoricien de l'art Wölfflin. Revenu à PSb., il enseigna pendant plusieurs années la philosophie dans un lycée, et écrivit des articles pour la revue *Logos*. Au début de la Première Guerre mondiale, il s'engagea comme volontaire dans un détachement de la Croix Rouge, fut envoyé au front. De 1915 à 1917 il enseigna la philosophie à l'Univ. de SPb., de 1918 à 1921 à Viatka et Saratov. En 1921 par la Finlande il rejoignit Berlin, où il enseigna à l'Institut scientifique russe et collabora à diverses éditions russes et participa au mouvement eurasien (cf. Eurasianisme*). En 1927, il fut invité à enseigner à l'Univ. de Kaunas (capitale de la Lituanie à cette époque) – l'Univ. lituanienne étant alors en cours de recréation. Il y enseigna la logique, la gnoséologie, l'éthique, l'esthétique, l'histoire de la philosophie et d'autres disciplines, ayant obtenu le titre de professeur de cette Univ. En 1940, comme toute sa faculté, il s'installa à Vilnius. Arrêté en 1950 il passa six ans en camp de travail à Taïchet (région d'Irkoutsk), conti-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

nuant d'écrire autant que les circonstances le permettaient. Rentré en Lituanie, il enseigna la logique à l'Univ. de Vilnius jusqu'à sa mort en 1963. Les conceptions philosophiques de S. sont un ensemble d'idées assez dynamique, dans lequel domine invariablement la problématique ontologique, analysée du point de vue du savoir non objectal. S. distinguait la connaissance théorique qui pose son objet, qui se donne un objet dans la réalité effective (*gegenständliches Wissen*), qu'il étudiait essentiellement sur le plan de la logique (il s'intéressait particulièrement au temps de la logique, en relation avec le passé, ainsi qu'à la nature des paradoxes logiques), et la connaissance non objectale, (*ungegenständliches Wissen*), ou expérience pratique singulière, concernant le sens et les valeurs, supposant la participation directe du sujet (engageant son essence même) dans la réalité qu'il cherche à connaître, qu'elle soit historique, éthique, esthétique (son domaine de recherches systématiques), ou religieuse. Cette réalité effective ne peut être examinée de manière adéquate à l'aide de concepts et ne peut être saisie que dans des actes de compréhension immédiate (*Einfühlung*), qui sont liés à l'expérience individuelle concrète. Cette expérience peut être élucidée au cours d'un processus spécifique d'introspection, l'objet de la connaissance n'étant pas ici transcendant au sujet, et la réalité aux multiples visages se découvrant dans toute sa concrétude et sa plénitude. Pourtant, la limite essentielle et en même temps la condition de ce travail jamais terminé de prise de conscience progressive de soi-même est le temps intérieur de la conscience elle-même, qui génère inlassablement une non identité de la conscience à elle-même et ne permet pas de revenir indéfiniment au même. Ainsi, analysant le temps de la conscience, S. en arrive au problème de « soi-même comme un autre ». S. connaissait bien le contenu des différents courants philosophiques de son temps, il avait une grande sensibilité à tout ce qui était authentiquement nouveau : lorsque parut *Être et temps* de Heidegger, son attention fut immédiatement attirée, et il écrivit pour la revue russe de P. *Pout** une recension dans laquelle, pour l'originalité et la profondeur, il place sans équivoque ce livre sur le même pied que les œuvres marquantes de Max Scheler (« M. Heidegger, *Sein und Zeit* », cf. bibl.). De la même façon, il remarqua le caractère fondamentalement novateur des *Investigations philosophiques* de Wittgenstein dès leur parution. S. a contribué à la création de la terminologie philosophique lituanienne, il a écrit des traités de logique et d'esthétique, il a traduit et commenté le *De anima* d'Aristote.

Œuvres : « Racional'noe i irracional'noe v sisteme filosofii », in : *Logos*, M., 1911, N° 2 ; « Teoretičeskaâ filosofiâ Marburgskoj školy », in : *Novye idei v filosofii*, SPb., 1913 ; « Das Problem des Idealismus in der Philosophie », in : *Humanitarinių mokslų fakulteto raštai*, 1, Kaunas, 1925 ; « O prirode poètičeskogo obraza », *Ibid.* ; *Beiträge zum Erkenntnisproblem I* : « Über gegenständliches und ungegenständliches Wissen », *Ibid.*, 2, 1927 ; *Beiträge zum Erkenntnisproblem II* : « Rationales und Irrationales », *Ibid.*, 3-4, 1927 ; « M. Heidegger, Sein und Zeit », I, 1927, in : *Put'*, P., 1928, N° 14 ; *Logika* (en russe), Kaunas, 1929 ; *Beiträge zum Erkenntnisproblem III* : « Das Logisch Rationale », in : *Eranus* (Kaunas). 1930. N°.1 ; « Die logischen Gesetze und das Sein », in : *Eranus* (Kaunas), 1931, N° 2 ; Čuhnin V. (pseud.), « Vremâ, kul'tura i telo. K poznaniû kul'turnyh zadač sovremennosti », in : *Tridcatye gody. Utverždenie evrazijcev*, P., 1931 ; « Zum Problem der logischen Paradoksien », in : *Eranus* (Kaunas). 1935. Nr.3 ; « Zum Problem der Dialektik », in : *Blätter für deutsche Philosophie* (Berlin), Bd.9, H.1, 1935 ; *Raštai*, 2 vols, Vilnius, 1987, 1997 ; *Èstetika* (en lituanien), Vilnius, 1970.

Études : Botz-Bornstein, T., *Vasily Sesemann. Experience, Formalism, and the Question of Being*, Amsterdam-N.Y., 2006 ; Lozoraitis, A., « Gnoseologijos labirintuose », in : V. Sezemanas, *Raštai*, vol. 1, Vilnius, 1987 ; Sverdiolas A., « Une tentative pour se frayer un

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

chemin vers l'autre : Vassili Sezeman », in : *L'Altérité. Études sur la pensée russe*, Univ. Jean Moulin, Lyon III, 2007.

A. Sverdiolas / Trad. F. Lesourd

SIDONSKI Fiodor (1805, Arkhangelskoïe, région de Tver-1873, SPb.) – théologien et philosophe. Diplômé de l'Acad. de théologie de SPb., il a été prêtre de la cathédrale Notre Dame de Kazan, puis a enseigné la théologie à l'Univ. et à l'Acad. de théologie* de SPb. Sa vision du monde a été influencée par l'idéalisme allemand, mais il considérait la philosophie comme une métaphysique empirique, c'est-à-dire qu'il soulignait la valeur primordiale de l'expérience. En 1833, il publie *Introduction à la science de la philosophie* [Vvedenie v nauku filosofii] ; pour lui, la mission de cette dernière était de donner une solution « savante » (c'est-à-dire scientifique) à la question de la vie de l'univers, solution fondée sur un examen rigoureux de la nature de notre intelligence, et menée jusqu'à la détermination des lois qui doivent guider notre activité humaine. Ses œuvres ultérieures sont des études qui concernent l'histoire de la théologie et les langues. Il voyait la philosophie comme le couronnement de la pensée humaine, et se la représentait comme pourvue d'une longue histoire. Elle comprenait trois secteurs principaux : la cosmologie, l'éthique et la gnoséologie. Cette dernière, d'après S., venait avant la cosmologie, qui cependant occupait la place centrale, donnant son sens à l'activité de l'homme. Puisque ce dernier est à l'image et la ressemblance de Dieu, la vie de l'Univers elle aussi est regardée comme émanant de Dieu. En ce qui concerne la connaissance, bien qu'elle soit contenue en germe dans la nature de l'homme, ce n'est qu'en proportion de sa stature spirituelle qu'il voit derrière les phénomènes extérieurs les forces divines ; en pénétrant les mystères de la nature, il élargit en même temps les horizons de la connaissance, car le nombre des choses et des phénomènes accessibles à la raison s'accroît sans cesse. L'infini du processus de connaissance est un bien mais seulement s'il a été reconnu que la vérité totale était inaccessible à la connaissance et qu'elle devait être complétée par la foi. La mise en lumière, la mise en évidence, des limites de la connaissance, est une des fonctions de la conscience de soi, qui contient et le principe moral manifesté dans le sens de sa propre dignité, et la foi dans la révélation, la conviction que les vérités religieuses sont intangibles. La mission de la philosophie, pour cette raison, d'après S., n'est pas seulement d'élaborer des hypothèses scientifiques et de rechercher le principe commun destiné à expliquer les phénomènes de la vie, mais de l'inclure, ce principe, dans le cadre de la connaissance des choses divines. La philosophie peut échapper au danger de se changer en une simple (et vide) supputation, à la seule condition d'être complétée par la révélation. Sans cesser d'être un philosophe religieux, S. tentait d'établir une ligne de démarcation entre le savoir et la foi, la philosophie et la religion (il admettait qu'il puisse exister une « fausse » foi et en appelait à la raison pour la différencier de la foi « authentique »). Ce faisant, il se tournait vers les fondements de l'anthropologie, affirmant que le besoin de croire est enraciné au plus profond de la nature de l'être humain, de même que le besoin de savoir ; que l'homme aspire à se retrouver en union avec soi-même, que les sentiments éthiques sont une composante inamissible de sa *Weltanschauung*. D'après Zenkovski*, S. possédait sans nul doute un vrai talent de philosophe, une grande érudition, bien que son apport à la philosophie russe, en lui-même, ait été modeste.

Œuvres : « Ob otnošenii ideal'nogo k dejstvitel'nomu i obratno », in : *Syn otečestva i Severnyj arhiv*, 1832, XXVI, N° 11,12 ; *Vvedenie v nauku filosofii*, SPb., 1833 ; « Genetičeskoe vvedenie v pravoslavnoe bogoslovie », in : *Hristianskoe čtenie*, 1877, I.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ÉTUDES : Roždestvenskij N. P., « Po povodu predprinimaemogo redakciej pečataniâ bogoslovskih lekcij o. Sidonskogo », in : *Hristianskoe čtenie*, 1876, N° 9, 10 ; Špet G. G., *Očerk razvitiâ russkoj filosofii*, in : *Soč.*, M., 1989 ; Zenkovsky B., *Histoire…*, II, Chap. VII, 5.

I. E. Zadorojniouk / Trad. F. Lesourd

SKOVORODA Grigori (1722, Tchernoukhi, gouv. de Poltava-1794, Ivanovka, aujourd'hui Skovorodnikova, région de Kharkov) – philosophe, poète, musicien et éducateur. Il entre en 1738 à l'Acad. Mohila de Kiev, mais en 1742, il est recruté pour faire partie de la maîtrise de la cour impériale. Il y exerce deux ans la fonction de chantre, avant d'être autorisé à reprendre le cours de ses études. Son premier poème daté est de 1753, il est dédié à l'évêque Jean Kozlovitch, la même année, il est invité à enseigner la poétique au séminaire de Péréiaslav. Son premier traité *Réflexion sur la poésie et introduction à cet art* [Rassuždenie o poezii i rukovodstvo k iskusstvu onoj] s'est perdu, mais on sait que Jean Kozlovitch porta un jugement négatif sur le manuscrit et donna congé au pédagogue infatué de lui-même (« Il n'habitera pas dans ma maison, celui qui fait l'orgueilleux »). Il s'engage alors comme précepteur domestique et s'installe dans la propriété de Kavraï ; c'est là que se révèle son don poétique (« Le jardin des chants divins »). C'est au cœur de ses découvertes poétiques que s'enracinent ses futures intuitions philosophiques et le style de sa conduite personnelle. « Je n'irai pas dans la ville opulente. Je passerai ma vie aux champs / Je laisserai s'écouler ma vie entière, là où le temps paisiblement s'enfuit… ». Mais avant de réaliser son idéal de vie, S. essaya une dernière fois, en 1759 d'inaugurer une carrière d'enseignant dans une grande ville : 10 années durant, il fut maître de poésie au collège de Kharkov. Il rédigea un cours spécial « Porte d'entrée à une morale chrétienne » [Načal'naâ dver' ko hristianskomu dobronraviû], mais l'événement le plus important de la vie de S. fut sa rencontre avec M. Kovalenski, qui déboucha sur une correspondance en latin, – fait qui peut déjà être regardé comme significatif de la vie intellectuelle et culturelle du XVIIIe siècle, – mais qui aboutit aussi au premier ouvrage biographique écrit par M. Kovalenski : *Vie de Grigori Skovoroda*. [Žizn' Grigoriâ Skovorody]. En 1769 s'ouvre une période de pérégrinations en Petite Russie. S. fut plusieurs fois invité à entrer dans l'univers de la vie ecclésiastique et du monachisme, mais l'idéal russe de renoncement aux biens terrestres (*Nestiajateli***) [Nestâžatel'stvo] (cf. Nil Sorski*), et son tempérament épris de liberté le poussèrent à choisir le lot du philosophe pauvre et itinérant. Cette errance n'avait rien de pesant pour lui, car il faisait de longs séjours chez des personnes de connaissance, disciples et admirateurs de ses talents. C'est dans ce contexte qu'il rédigea les œuvres philosophiques maîtresses de sa maturité (par ex. les dialogues *L'Anneau* [Kol'co], *L'Alphabet, ou Abécédaire du monde* [Alfavit, ili Bukvar' mira]), qui donnent une bonne idée de la structure fondamentale de sa vision du monde. Tout ce qui existe est fait de trois niveaux, de trois mondes. Le premier où demeure tout ce qui a été engendré, c'est le macrocosme, ou Univers. Le second niveau, c'est le microcosme, l'homme (petit monde, monde en miniature). S. concevait le troisième niveau comme la réalité symbolique conjuguant en un tout macrocosme et microcosme. Sous son aspect le plus parfait, ce n'est rien d'autre que la Bible. L'image trine et une, la triple révélation de l'être n'épuise pas la totalité de la figure du monde, en ce que chacun des mondes énumérés est fait de deux natures – l'une visible, l'autre invisible. La première, la nature visible, est appelée par S. « créature, matière » et la seconde, l'invisible « Dieu ou forme ». Le problème de la connaissance se reflète surtout dans les dialogues que S. écrivit quand il était encore à Kharkov, *Narcisse* [Narciss]

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

et *Symphonie, appelée Livre d'Askhan, sur la connaissance de soi-même* [Simfoniâ, narečënnaâ Kniga Ashan, o poznanii samogo sebâ]. Ces deux écrits fondent l'idée que pour l'homme, la prise de conscience de sa nature spirituelle est une condition nécessaire pour atteindre le monde intérieur. Le commencement de la sagesse repose dans la connaissance de Dieu, et n'y point communier fait de l'homme un captif dans sa prison. La découverte de la vérité survient sur la route d'une ascension, dictée par l'*éros,* vers la divine « source originelle ». Dans son enseignement philosophique et éthique, S. puise aux sources de l'éthique chrétienne néoplatonicienne, du stoïcisme hellénique et romain, ainsi que du scepticisme, notamment les conceptions éthiques d'Épicure et de Plutarque. Au centre de ses constructions éthiques se trouve l'idée d'« apparentement » [srodnost'] et sa doctrine sur le bonheur. S. était persuadé qu'il existe une loi universelle de « parenté », qui implique un principe d'égalité essentielle entre les choses, les objets et les êtres et permet à la nature d'atteindre l'harmonie. Sa doctrine sur le bonheur humain (*Conversation de cinq compagnons de route sur le véritable bonheur dans la vie* [Razgovor pâti sputnikov o istinnom sčastii v žizni]) voit en celui-ci une loi naturelle et universelle. Chez l'homme la quête de son propre bonheur est, au fond des choses, la quête de ce à quoi il est « apparenté », inséparable de la conscience de son être intérieur. Si le monde symbolique de la Bible accomplissait en quelque sorte un rôle de médiateur entre le microcosme et le macrocosme, l'homme était la fin, le centre de ce monde et le havre où il venait s'amarrer. Dans cette conception, ce n'était pas l'homme vivant, concret qui était pris en compte, mais son essence métaphysique, l'idée divine de l'homme, existant en l'intellect divin, l'homme intérieur, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. L'homme intérieur, dans sa quête de ce « lien de parenté » qui lui est propre, acquérait l'entéléchie (la perfection), qui, au plan métaphysique est inscrite en Dieu, et au plan concret, historique, dans le bonheur personnel de l'homme. Ainsi l'éthique de S. n'est pas normative, mais se réfère à une autonomie interne et revêt un caractère foncièrement personnel. Son esthétique est une conception du « beau » comme « idée » des choses dans la lumière intelligible de l'Un, tandis que la « difformité » est le résultat de la perte par l'*eïdos* (image, idée) de son identité à soi-même. S. consacre son dernier dialogue, *Le Déluge du démon* [Potop zmiin] à son disciple très cher M. Kovalenski. Il mourut au village d'Ivanovka, demandant qu'on gravât sur sa tombe « Le monde m'a tendu des pièges, mais ne m'a pas attrapé ».

Œuvres : *Povne zibraniâ tvoriv* u 2 t., Kiïv, 1973 ; *Soč.* v 2 t., M., 1973.

Études : Èrn V., *Grigorij Savvič Skovoroda. Žizn' i učenie*, M., 1912 ; Lošic Û. M., *Skorovoda*, M., 1972 ; Škurinov P. S., *Mirovozzrenie G. S. Skorovody*, M., 1962 ; Abramov A. I., Kovalenko A. V., « Filosofskie vzglâdy G. S. Skorovody v krugu ego istoriko-filosofskih interesov », in : *Nekotorye osobennosti russkoj filosofskoj mysli XVIII v.*, M., 1987 ; Uškalov L. V., Marčenko O. M., *Narisi z filosofii Grigoriâ Skovorodi*, H-kov, 1993 ; cf. également, *Histoire…*, Fayard, 1992 (Des origines aux Lumières, chap. V).

A. I. Abramov / Trad. R. Marichal

SLAVOPHILES – courant de la pensée politique russe (opposé aux Occidentalistes*), apparu vers le milieu du XIXe s., mettant l'accent sur le fait que la Russie a connu un développement tout à fait original, d'où ses particularités religieuses, historiques, culturelles et nationales. Les S. avaient l'ambition de prouver que le monde slave, en vertu de son fonctionnement économique, de ses usages et de ses principes moraux et religieux, était appelé à régénérer l'Europe. Les Occidentalistes quant à eux pensaient

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

que l'humanité était une et que son développement historique était partout soumis aux mêmes lois, ils considéraient que la Russie ne pourrait éviter de passer par les mêmes étapes historiques que les peuples d'Europe occidentale plus avancés qu'elle. À la base des oppositions entre ces deux courants de pensée il y avait des désaccords philosophiques profonds. Florovski* écrit que « les mots « slavophiles » et « occidentalistes » manquent beaucoup de précision et ne font que fournir un prétexte à des malentendus et erreurs d'interprétation. En tout cas, ils désignent non seulement deux idéologies historiques et politiques, mais bien deux visions du monde achevées et inconciliables. » (Florovski G., *Les Voies de la théologie russe* [Puti russkogo bogosloviâ], P., 1937, p. 249). La doctrine slavophile est profondément imprégnée de religion, elle considère que l'Église et la foi sont le socle sur lequel reposent tous les faits historiques et sociaux. Les Occidentalistes quant à eux ne manifestaient pas une religiosité particulière, et leurs théories philosophiques et historiosophiques s'en tenaient à des idées toutes séculières. En tant que vision du monde, la doctrine des S. se constitua à la suite des discussions philosophiques qu'ils menèrent au sein de la noblesse russe avec les Occidentalistes dans les années trente et quarante du XIXe s. Samarine* a dit que les deux cercles de pensée se fréquentaient de manière quotidienne et constituaient pour ainsi dire une seule et même société. Leurs discussions tournaient autour d'une question fondamentale : le monde est-il mené par une volonté créatrice libre ou par la loi de la nécessité ? On se demandait aussi en quoi consistait la différence dans la manière dont la Russie et l'Occident accédaient à la culture : n'était-ce qu'une question de stade de développement, ou les principes mêmes de cet accès à la culture avaient-ils été d'une autre nature en Occident (dans ce cas, la Russie devait-elle les lui emprunter, ou bien les rechercher dans la spiritualité russe orthodoxe, qui imprégnait toute la vie quotidienne ?) Les débats portaient aussi, selon Samarine, sur la grave question des rapports de l'Église orthodoxe avec la latinité et le protestantisme : l'orthodoxie n'était-elle qu'un simple substrat pour des manifestations plus hautes de la pensée religieuse, ou bien était-elle cette plénitude de la révélation, restée intacte, alors qu'en Occident, sous l'influence des conceptions latino-germaniques, elle avait éclaté en deux pôles opposés ? Les S. s'accordaient pour penser que la Russie serait bientôt, pour toute l'Europe, à l'origine d'un renouveau de la culture, fondé sur les principes authentiquement chrétiens préservés au sein de l'orthodoxie. Selon eux, seule l'orthodoxie était par nature porteuse de liberté spirituelle, d'élan créateur ; elle ignorait cette soumission à la nécessité qui est le propre des sociétés occidentales, avec ce qui en découle : le rationalisme, la subordination des intérêts matériels aux intérêts spirituels, toutes choses qui avaient finalement conduit à l'isolement des hommes, à l'individualisme, au démembrement de l'esprit, réduit à ses éléments constitutifs. Les idées philosophiques des S. trouvèrent une mise en forme argumentée dans les travaux de Kiréievski*, « Sur le mode d'accession de l'Europe à la culture et son rapport à l'accession de la Russie à la culture » [O haraktere prosveĉeniâ Evropy, i ego otnošenii k prosveĉeniû Rossii) (1852) et « Sur la nécessité et la possibilité de nouveaux principes en philosophie » [O neobhodimosti i vozmožnosti novyh načal dlâ filosofii] (1856), et ceux de Khomiakov*, « À propos de Humboldt » [Po povodu Gumbol'ta] (1849), « À propos de l'article de Kireevski "Sur le mode d'accession…" » [Po povodu stat'i Kireevskogo « O haraktere prosveĉeniâ Evropy… »] (1852), *Mémoire sur l'histoire universelle* [Zapiski o vsemirnoj istorii]**, *Lettres sur la philosophie moderne* [Pis'ma o sovremennoj filosofii] (1856). Kiréievski, Khomiakov, C. Aksakov*, Samarine, grandes figures de

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

la pensée slavophile, ont en commun au moins trois traits. En premier lieu, la doctrine de l'intégrité spirituelle. (Cf. Intégralité*). L'unité organique non seulement imprègne l'Église, la société et l'homme, mais elle est la condition absolue de la connaissance, de l'éducation et de l'activité pratique. Les S. niaient que l'homme puisse accéder à la vérité au moyen de ses seules capacités cognitives (sentiments, raison ou foi). Seul l'esprit, dans son intégrité vivante, est capable de contenir la vérité dans toute sa plénitude, seule l'union de toutes les aptitudes cognitives, esthétiques, émotionnelles, morales et religieuses de l'homme peut lui permettre, à la condition expresse qu'il engage aussi sa volonté et son amour, de connaître le monde tel qu'il est, dans son développement vivant et non sous la forme de concepts abstraits ou de perceptions sensorielles. De plus, la connaissance authentique n'est pas accessible à un homme isolé, mais seulement à un ensemble d'êtres humains réunis par un même amour, c'est-à-dire à une conscience conciliaire. Le principe de conciliarité [*sobornost'*]* prend dans la philosophie slavophile la valeur d'un principe métaphysique général, alors que ce mot fait avant tout référence à une assemblée ecclésiale. Ce concept reçoit chez les S. une acception très large, l'Église elle-même est vue comme une sorte d'équivalent d'une société conciliaire. La conciliarité, c'est la multitude rassemblée par la force de l'amour au sein d'une unité libre et organique. C'est seulement ainsi que la personne acquiert une authentique autonomie spirituelle. La conciliarité s'oppose à l'individualisme, à l'isolement des hommes, et refuse la soumission à quelque autorité que ce soit, y compris celle des hiérarques de l'Église : elle implique en effet par essence que la personne est libre, de même qu'est libre son adhésion à l'Église. Dans la mesure où la vérité ne se donne qu'à une conscience conciliaire, la foi véritable, selon les S., ne se conserve que dans la conscience populaire, qui est conciliaire. Le deuxième trait commun aux S. est l'opposition qu'ils établissent entre liberté intérieure et nécessité extérieure. Tous ont souligné le primat de la liberté, qui prend sa source dans les certitudes qui habitent l'homme, tous ont signalé le rôle négatif joué par les limitations extérieures imposées à l'activité de l'homme, par sa funeste soumission à des circonstances extérieures qui le dominent. Les S. avaient le dessein de sortir l'humanité de cet état de soumission à des forces extérieures, à des principes de conduite qui lui étaient imposés de l'extérieur, ils luttaient pour que l'homme mène sa vie en étant mu par des raisons intérieures, venant du cœur, au nom d'intérêts spirituels et non matériels, puisqu'une éducation authentique, de même que le comportement qui en découle, ne sauraient se soumettre à la nécessité extérieure ni y trouver une justification. L'homme doit être guidé par sa conscience et non par le calcul rationnel, l'intérêt. C'est à juste titre que les S. soulignaient la nécessité d'un recours au principe de la conscience morale, mais en même temps ils sous-estimaient une autre nécessité : celle de la régulation du comportement par le droit*. La faiblesse des manifestations extérieures du droit, et même l'absence totale dans la société russe d'un ordre légal extérieur, ils en relevaient le côté positif, et non le côté négatif. Les sociétés d'Europe occidentale, elles, s'étaient engagées sur le chemin de « la justice extérieure au moyen de l'État », et ils y voyaient la marque du caractère vicié de leur mode de fonctionnement. Le troisième trait de la vision du monde propre aux S., c'est leur religiosité. Pour eux, en fin de compte, la foi détermine tout : le mouvement de l'histoire, la vie quotidienne, la morale, la pensée. C'est pourquoi l'idée d'une foi authentique, d'une Église authentique est à la base de toute leur philosophie. Herzen*, qui tenait Kiréievski en grande estime pour son intelligence et son érudition philosophique, notait avec amertume : « Entre lui et nous il y

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

avait un mur : l'Église » (Herzen A., *Œuvres complètes en 30 t.* [Poln. sobr. soč. v 30 t.], M., 1956. t. 9, p. 159). Les S. étaient convaincus que seules une vision du monde chrétienne et la foi orthodoxe sont susceptibles de mettre l'homme sur la voie du salut, que tous les malheurs, tout le mal, proviennent de ce que l'humanité s'est écartée de la vraie foi et n'a pas construit une véritable Église. Même l'Église historique, l'Église russe orthodoxe bien réelle, était visée par ce jugement : les slavophiles ne l'identifiaient pas à l'autre, celle qui devait un jour être l'Église unique de tous les croyants. Les thèmes chrétiens présents dans l'œuvre des S. ont eu une grande influence sur le développement ultérieur de la pensée religieuse et philosophique russe. Nombreux sont les historiens de la philosophie qui, au début du XXe s. siècle, placent les idées S. à l'origine de l'épanouissement d'une philosophie russe autonome et originale, porteuse de nombre d'idées neuves, inédites, jusqu'alors laissées en friche par la philosophie européenne, ou, si tel n'était pas le cas, explorées par elle de manière moins approfondie que par les S. Les S. ne niaient pas que la culture occidentale soit parvenue à des sommets, ils appréciaient beaucoup le caractère organisé de la vie en Occident, ils avaient un profond respect pour la science de l'Occident. Mais ils étaient opposés avec détermination à l'individualisme, à tout ce qui fractionne, morcelle, isole le monde spirituel, à la soumission de la vie spirituelle aux contingences extérieures, à la prééminence des intérêts matériels sur les intérêts spirituels. Tout cela, pour eux, était la conséquence du rationalisme, qui l'avait emporté dans la pensée occidentale parce que le christianisme occidental, c'est-à-dire le catholicisme (la « latinité », comme l'appelait Kiréievski) n'était plus une vraie religion chrétienne. Pour Kiréievski, à cause des hiérarques de Rome, qui ont introduit dans la foi de nouveaux dogmes, « s'est produite une première fêlure dans le principe fondamental de la doctrine religieuse en Occident, et c'est de là que sont sorties d'abord la philosophie scolastique (qui ne niait pas la foi), ensuite la Réforme (qui en changeait la nature), enfin la philosophie (qui existait hors d'elle). Les scolastiques ont été les premiers rationalistes ; leurs descendants s'appellent les hégéliens » (Kiréievski I. V., *Critique et esthétique* [Kritika i èstetika], M., 1979, p. 296). La philosophie de Hegel représentait pour les S. le sommet du rationalisme occidental, on pouvait y voir une illustration particulièrement nette aussi bien de ses succès que de ses maux incurables, le principal étant la destruction de l'intégrité spirituelle et intellectuelle de l'homme, la réflexion logique érigée en absolu car élevée par le rationalisme au-dessus des autres moyens de connaissance et opposée à eux. Dans les années soixante du XIXe s. la doctrine slavophile connut un nouvel avatar avec la théorie de l'enracinement* [počvenničestvo], dont les principaux représentants furent Dostoïevski*, A. Grigoriev*, Strakhov*, et, dans les années soixante-dix et quatre-vingt, Danilevski* et pour partie Léontiev*.

ŒUVRES : Aksakov K. S., Aksakov I. S., *Literaturnaâ kritika*, M., 1982 ; Kireevskij I.V., *Izbr. stat'i*, M., 1984 ; du même auteur : *Kritika i èstetika*, M., 1979 ; Homâkov A. S., *Izbr. soč.*, N.Y., 1955 ; du même auteur : *Soč.* v 2 t., M., 1994 ; en franç. : Khomiakov A. S., *L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*, Vevey, 2006.

ÉTUDES : Miller O. F., Osnovy učeniâ pervonačal'nyh slavânofilov, in : *Russkaâ mysl'*, 1880. N° 1,3 ; *Rannie slavânofily…*, M., 1910 ; Kireev A. A., *Kratkoe izloženie slavânofil'skogo učeniâ*, SPb., 1896 ; Florovskij G. V., *Puti russkogo bogosloviâ*, P., 1937 ; Gratieux A., *A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile*, I. Les hommes, II Les doctrines, P., 1939 ; *Literaturnye vzglâdy i tvorčestvo slavânofilov, 1830-1850*, M., 1978 ; Dudzinskaâ E. A., *Slavânofily v občestvennoj bor'be*, M., 1983 ; Košelev V. A., *Estetičeskie i literaturnye vozzreniâ russkih slavânofilov (1840-1850-e gody)*, L., 1984 ; Cimbaev N. I., *Slavânofil'stvo (iz istorii russkoj občestvenno-*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

političeskoj mysli XIX veka), M., 1986 ; Riazanovsky N., *Russia and the West in the Teaching of the Slavophiles*, Cambridge (Mass.), 1952 ; Walicki A., *The Slavophile Controversy : history of a Conservative utopia in Nineteenth-Century Russian Thought*, Oxford, 1975 ; Berlin I., « Russian Thought and the Slavophile Controversy », in : *The Slavonic and East European Review*, 1981, Vol. 59, N° 4 ; Christoff P. K., *An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism. A Study in Ideas*, Vol. 2 I. V. Kiréievskij, The Hague, P., 1972 ; Rouleau F., *Ivan Kiréievski et la naissance du slavophilisme*, Namur, 1990.

A. T. Pavlov / Trad. J. Prébet.

SOBORNOST (conciliarité) – terme spécifique de la philosophie russe, élaboré par Khomiakov*, étymologiquement lié au mot *sobor*, dont les deux sens fondamentaux sont les suivants : 1) assemblée de personnes réunies, soit de par leur fonction soit à la suite d'un choix, pour résoudre telle ou telle question, 2) temple où les membres du clergé de certaines Églises célèbrent leur culte. Selon Khomiakov, « sobor », dans le langage ecclésiastique, exprime l'idée d'« unité dans la multiplicité ». En ce sens, explique-t-il, l'Église orthodoxe, parce qu'elle combine organiquement les deux principes de liberté et d'unité, s'oppose à l'Église catholique où domine le principe d'autorité, où l'on trouve l'unité sans la liberté, et à l'Église protestante où la liberté existe sans l'unité. Quoique imparfaitement réalisé, le principe de la S. n'existe que dans l'orthodoxie, il n'y a que là où il soit conçu comme le fondement suprême, divin, de la vie ecclésiale. À la suite de Khomiakov l'idée de la S. est devenue l'idée fondamentale de tout le slavophilisme* (bien que tous les slavophiles, tant s'en faut, n'aient pas utilisé ce mot). Considérant que « le développement d'une pensée orthodoxe originale… doit être l'affaire de tous ceux qui croient et qui pensent », Kiréievski*, selon Zenkovski*, « se rapproche beaucoup de… l'idée de *sobornost* » développée par Khomiakov. On trouve ensuite une sorte de « sociologisation » du concept chez C. Aksakov*, qui identifie la S. et la commune paysanne [obĉina]* où, selon lui, « la personnalité est libre comme on l'est dans un chœur ». Opposant nettement la sphère sociale de la vie à la sphère gouvernementale, il en arrive à nier la nécessité de développer en Russie la « légalité », en tant qu'elle témoignerait d'une « insuffisance de justice authentique ». Identifier la S. à la commune paysanne était clairement un pas en arrière par rapport à Khomiakov qui lui, n'envisageait pas tant la S. comme une donnée de base que comme un but à atteindre. L'idée de la S. fut poursuivie par Vl. Soloviov*, malgré son refus d'utiliser ce terme afin de se démarquer par là du slavophilisme (et surtout de ses « épigones »). L'idée se transforma chez lui en idée d'unitotalité* ainsi définie : « J'appelle unitotalité authentique, ou positive, une entité au sein de laquelle chaque unité existe non pour le compte ou au détriment de tous, mais au profit de tous. Une unité fausse, négative, opprime ou absorbe les éléments qui la composent, devenant de la sorte *vacuité* ; l'unité vraie conserve et renforce chacun de ses éléments, se réalisant en eux comme *plénitude* d'existence ». Le terme de S. a été remis à l'honneur dans la philosophie russe par S. Troubetskoï*, disciple de Soloviov : dans son étude sur « la nature collégiale de la conscience » (dans son cycle d'articles « De la nature de la conscience humaine » [O prirode čelovečeskogo poznaniâ]), Troubetskoï développe et approfondit les idées de Khomiakov et de Kiréievski en prenant en compte la « philosophie de l'unitotalité » de Soloviov. Chez Troubetskoï, les principes religieux, moral et social viennent coïncider dans l'idéal de la S., en opposition tant avec l'individualisme qu'avec le collectivisme socialiste. « Entre les deux révolutions », on vit pointer un certain « retour aux slavophiles » chez les symbolistes, en particulier chez Ivanov* qui, partant du « pressentiment » d'une « nouvelle époque organique », créa

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

son utopie esthético-théâtrale, que devait couronner la création d'un « esprit collégial régénéré ». À l'appui de son utopie, Ivanov convoque non seulement les idées des slavophiles sur la S., augmentées des propos de Soloviov, Troubetskoï et Dostoïevski* sur ce sujet, mais aussi les considérations de Nietzsche quant à la dialectique des deux principes apollinien et dionysiaque, où ce dernier signifie le collectivisme, la fusion de tous en un seul (ou la S. dans la terminologie d'Ivanov). Au sein de l'émigration, le concept de S. a été abondamment repris par Frank*: il le conçoit comme « une unité organique interne » se trouvant à la base de tout contact humain, de toute unité entre des personnes. La forme première et fondamentale en est selon Frank l'unité familiale et conjugale, suivie de la vie religieuse et enfin de la communauté « de vie et de destin de tout regroupement d'un grand nombre de personnes ». Boulgakov* et Florenski* ont rendu à ce terme sa stricte signification théologique et ecclésiale. Selon Boulgakov, la S. (ou « catholicité ») est l'âme de l'orthodoxie, elle signifie l'universalité, la vie une dans la vérité une. Florenski revient en partie à la S. telle que l'avait conçue Khomiakov. Ce qui est « catholique » au sens de « sobornyj » relève de l'unitotalité. « Mais même une réelle catholicité formelle de l'Église ne lui assure pas un contenu « catholique » dans les faits mais seulement en possibilité. En réalité pour le corps de l'Église – les croyants –, la catholicité est un but à atteindre au même titre que l'unité et la perfection morale » Dans la philosophie russe, l'équivalent le meilleur et le plus adéquat au concept de S. est le concept de solidarité**, mis au point principalement par Lévitski* qui s'appuie à son tour sur les idées de N. Losski* et de Frank. Le concept de solidarité (ou, plus strictement, de « solidarisme ») permet d'adoucir quelque peu le côté absolu et radical de la S. et d'envisager une hiérarchie de la solidarité (ou S.), en partant de celle qui s'exerce au sein de la famille pour arriver à celle qui englobe toute l'humanité.

Études : Homâkov A. S., *Poln. sobr. soč.*, M., 1900 ; Kireevskij I. V., *Soč.*, M., 1911, T.1, p. 270 ; Ivanov V. I., *Borozdy i meži*, M., 1916, p. 275 ; Florenskij P. A., « Ponâtie Cerkvi v Sv. Pisanii », in : *Bogoslovskie trudy*, M., 1974, XII, p. 129 ; Solov'ev V. S., *Soč.* v 2 t., M., 1988, II, p. 552 ; Zenkovsky B., *Histoire…*, II, Chap III et IV ; Bulgakov S. N., *Pravoslavie*, M., 1991. p. 145-150 ; Frank S. L., *Duhovnye osnovy obĉestva*, M., 1992. p.58-59.

V. V. Sapov / Trad. C. Brémeau

SOCIALISME NON MARXISTE – les idées socialistes ont connu un essor considérable dans la Russie des XIXe et XXe, mais à certains égards elles sont issues de représentations qui remontent au Moyen Âge : justice sociale, égalité des hommes devant Dieu (que l'on se souvienne des attentes exprimées alors par le peuple : « la vérité », « la liberté », « une terre de béatitude », « sans querelles ni combats », et l'espérance en l'avènement prochain du « Royaume de Dieu sur terre », etc.). Il y eut aussi des utopies sociales qui dès cette époque connurent une certaine diffusion (« Le dit sur ceux qui habitent l'île des bienheureux » [Slovo o rahmanah i predivnom ih žitii], les recueils d'Euphrosine**, etc.). Au XVIIIe siècle, les Lumières apportèrent leur lot de nouvelles utopies sociales. Les tenants des Lumières en Russie*, dans leur polémique avec J.-J. Rousseau, prirent position contre son apologie du « siècle de diamant » où les hommes, « tenus en bride par leur extrême ignorance » (Soumarokov, Kozelski** etc.), restaient étrangers au goût du lucre et au mercantilisme : « S'il est sans argent, il n'est pas de travail qu'il ne mène à bien, et il n'est pas de vilenie à laquelle il ne soit prêt » (Fonvizine*). Les utopies prennent des formes littéraires (*Cadmus et Harmonie* [Kadm i garmoniâ] de Khéraskov, *La Fortune inconstante ou les aventures de Miramond,*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

[Nepostoânnaâ fortuna…] de Émine*, *Description de l'Âge d'or dans les pays du nord* [Opisanie v Severe zolotogo veka] de Catherine II*, *Voyage en Ophirie* [Putešestvie v zemlû Ofirskuû] de Chtcherbatov*, d'autres encore), des utopies d'origine étrangère circulent en traduction, comme *l'Utopie* de T. More (1789) accueillie favorablement dans la presse, y compris par Karamzine*, ou des traductions d'ouvrages de Rousseau, Mably, Morelly, et d'autres utopistes ou représentants du siècle des Lumières. Les utopies à coloration sociale trouvèrent une confirmation dans les sermons accusateurs de Radichtchev*, l'action menée par les francs-maçons* et les premières tentatives de fondation de sociétés secrètes (par ex., la « Société créée pour les besoins populaires de prospérité » [Vsenarodovol'noe k blagodenstviû sostavlâemoe obĉestvo] de Krétchétov). Tout un pan de la sensibilité utopiste-égalitariste est représenté par les œuvres des libres penseurs issus du monde de la paysannerie serve ou des rangs de l'armée. Les projets qu'ils forment reposent sur la reconnaissance du rôle déterminant du travail agricole pour la prospérité de la Russie, sur l'exigence que les paysans soient libérés du servage et que ceux qui produisent puissent librement débattre de leurs besoins. Les contacts qu'ils peuvent avoir avec des utopistes occidentaux, français entre autres, élargissent le champ de vision des penseurs russes. Ainsi Lounine**, qui fera plus tard partie des décembristes*, rencontre Saint-Simon à P. (pendant qu'y stationnent les troupes russes, en 1814-1815). Leur discussion dans l'une des loges maçonniques de la ville fit apparaître au sein de la théorie socialiste une divergence fondamentale entre la manière jacobine, violente (celle de Lounine), d'opérer des mutations dans la société, et une évolution progressive (celle que prône Saint-Simon), placée sous le signe de la recherche d'un « nouveau christianisme ». Cette opposition est manifeste aussi dans les textes programmatiques des décembristes (la *Justice russe* [Russkaâ pravda] de Pestel*, la « Constitution » [Konstituciâ] de Mouraviov**) et les divergences entre les membres de la Société du Nord et ceux de la Société du Sud. Pestel*, dans sa théorie générale des mutations ne se fondait pas sur sa seule foi en l'humanité, mais aussi sur la conviction que « la politique éclaire le progrès ». La *Justice russe* appelle à « préserver l'existence du travailleur », à surmonter la division de la société entre riches et pauvres, à faire disparaître « l'aristocratie des titres ou de l'argent », à soumettre la propriété aux intérêts du travail (« Le travail est à la source de la propriété »). On connaît la diffusion clandestine en Russie de ces manuscrits qui reprenaient les idées et popularisaient l'action des utopistes occidentaux (entre autres « Les Sectes saint-simoniennes » de A. Berdiaev, ou encore « Les Sectes socialistes » de P. Galitski). Des « agitateurs occidentaux » (des saint-simoniens venus de cercles parisiens, des communistes égalitaristes, d'autres encore) cherchent à pénétrer en Russie, où ils sont le plus souvent interceptés par la police. Grâce, entre autres, à des articles de revues, un utopisme orthodoxe acquiert une influence considérable : Kiréievski*, Khomiakov*, C. Aksakov*, I. Aksakov*, Samarine* et d'autres slavophiles* voient dans la communauté paysanne* le remède à tous les maux qui mènent à sa perte la civilisation d'Occident. La conciliarité [sobornost]* est considérée comme la disposition d'esprit réelle du peuple, soudé par sa foi orthodoxe. Pour les slavophiles les idées socialistes ou communistes venues d'Occident n'ont qu'une valeur relative, qu'un sens relatif. Pour la Russie elles sont anachroniques, car « les rêves des révolutionnaires européens sont déjà réalisés dans les faits, dans la vie de notre peuple ». Il s'ensuit que le rêve qui est celui des radicaux russes – mener à bien en Russie les « projets occidentaux » –, est pour les slavophiles une totale absurdité, en ce qu'il méconnaît ce simple fait que le peuple n'est

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

pas « un récipient, une masse informe, un matériau » pour des expérimentations sociales mises au point d'une manière spéculative ; le peuple a déjà élaboré les formes de vie dont il a besoin. Le peuple russe est une entité ethnico-sociale particulière. Il est dépourvu de prétentions politiques (cf. Terre et État*), d'autant plus que « l'esprit de démocratie » lui est étranger. Ce n'est pas un peuple politique (selon le modèle occidental), mais un peuple social (selon le modèle communautaire russe). Il est attaché non à la « justice extérieure » du rationalisme occidental, mais à la « justice intérieure » enseignée par le Christ (« L'Évangile, écrit I. Aksakov, peut être vénéré en tant que doctrine socialiste »). Tout autre est le point de départ des idéologues du groupe de Pétrachevski*, qui marquent le moment où les penseurs russes passent au socialisme utopique (« Les socialistes viennent de Pétrachevski », a écrit Dostoïevski*). Pour Boutachévitch-Pétrachevski la théorie socialiste procédait du matérialisme philosophique et s'appuyait sur la méthode empirique et inductive d'« observation de la réalité ». Ce qui préoccupait le plus les membres du groupe de Pétrachevski, c'étaient des questions comme la maîtrise de la nature, du climat, ou le contrôle de la fécondité (écho des théories de Malthus). Ils partageaient certaines des thèses essentielles de Fourier, entre autres l'idée de la nécessité de changer le mode de production, condition indispensable pour venir à bout des crises économiques et de la paupérisation de la classe ouvrière (« C'est l'abondance elle-même qui engendre la pauvreté »). Dans le groupe de Pétrachevski il y avait aussi bien ceux qui voulaient propager les idées socialistes (Pétrachevski lui-même, entre autres) que ceux qui en tenaient pour la tactique du complot (Spéchniov**). Cette divergence devait par la suite être la marque de tous les cercles, courants, groupes et partis se réclamant de la théorie et de la pratique socialistes. Parmi les théoriciens de l'économie partisans du socialisme on peut citer V. Milioutine et Maïkov**. Le premier, dans ses ouvrages (*Les Prolétaires et le Paupérisme en Angleterre et en France* [Proletarii i pauperizm v Anglii i vo Francii], *Examen des diverses opinions sur les rapports existant entre la productivité du travail et le développement de la population* [Obzor različnyh mnenij ob otnošeniâh proizvoditel'nosti k razvitiû narodonaseleniâ]), signalait la profonde opposition qui, aussi bien en Occident qu'en Russie, existait entre les classes ou les ordres de la société, et il mettait en garde contre la paupérisation de « la condition ouvrière », conséquence de l'essor pris par « M. Coupon ». Il rejetait l'idéalisation slavophile de la commune paysanne, proposait un mode associatif d'exploitation du sol (la terre appartient à la société, avec des droits importants consentis à ceux qui la travaillent), et il admettait l'idée de « capital productif » sous réserve d'un accord entre tous les producteurs. Maïkov avait lu Marx, et il soulignait que les réalités de la Russie étaient incompatibles avec les « spéculations de la science allemande », la « manie des projets propre à l'empirisme borné des Anglais », l'« efficacité toute superficielle des Français », il proposait une « harmonisation des approches analytique et synthétique ». L'égalité entre les propriétés et la répartition du produit social du travail selon les aptitudes au travail lui paraissaient non seulement ne rien résoudre par elles-mêmes, mais, encore pire, être porteuses de nouveaux désastres au sein de la société. Comme Milioutine, Maïkov est d'avis qu'il faut réconcilier les intérêts de travail et ceux du capital, avec la garantie et sous le contrôle de l'État. Son observation de l'Occident, dont la puissance économique s'accroissait régulièrement, l'amena, après Biélinski* à la conclusion que la « classe moyenne » (la bourgeoisie) était susceptible de contribuer à l'amélioration du sort du peuple, mais qu'en fin de compte « l'histoire déciderait » quel serait son destin. Admettant que dans

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

le pays se développe une « classe moyenne » et constatant le nombre des gens qui exercent des professions intellectuelles (ce qui allait de pair avec une « absence de la classe ouvrière », au rôle si manifeste en Europe occidentale), ce dernier arrive à l'idée que « faire de la politique, chez nous en Russie, n'a pas de sens : ce ne peut être le fait que de songe-creux. Aime ton prochain, et alors tu seras nécessairement utile à ta patrie ». Mais c'est le même Biélinski, avec sa propension à l'exagération, qui au début des années quarante avait déclaré tout autre chose : ce qui permettra au socialisme de s'implanter, ce sera, « non les belles paroles exaltées et la grande âme de la Gironde, mais la terreur, et le glaive du verbe et des actes des Robespierre et des Saint-Just ». Cette formule exprimait non seulement les convictions de Biélinski, mais aussi celles de son ami Bakounine*. Herzen*, lui, aspirait à des solutions plus mesurées. Comme Ogariov**, il était arrivé à la conclusion que le socialisme était inévitable et, partant, qu'une authentique philosophie de l'histoire était nécessairement socialiste. Il n'en restait pas moins que les doctrines socialistes d'Europe occidentale ne détenaient pas toute la vérité et qu'il convenait de ne pas les ériger en absolu : elles ne faisaient qu'annoncer « la grande formule de l'avenir ». S'agissant de la Russie, il était encore plus nécessaire d'avoir, plutôt que de bonnes théories, une bonne pratique pour « organiser les *océanides* » (c'est-à-dire les masses). Le plus important pour le socialisme en Russie c'était de donner aux paysans le droit de disposer de la terre. Réaliser cet objectif les ferait « accéder effectivement à la liberté ». C'est pourquoi « la nationalisation du socialisme » devait, sur le sol russe, avoir pour exigence fondamentale « la terre et la liberté », ce qui supposait qu'on s'appuie sur les rapports existant au sein de la commune paysanne et sur leur amélioration. Les appels lancés par Herzen et Ogariov dans les colonnes de leur *Kolokol* étaient appuyés par une organisation qui défendait concrètement la cause du socialisme (la première « Terre et liberté » [Zemlâ i volâ]) et par la diffusion dans les périodiques des idées socialistes (Tchernychevski*, Dobrolioubov**, Pissarev*, Chelgounov**, Serno-Soloviovitch**, etc.). La plus importante contribution théorique est celle de Tchernychevski, qui allie une anthropologie philosophique de type feuerbachien (*Le Principe anthropologique en philosophie* [Antropologičeskij princip v filosofii]), l'économie politique appliquée aux masses laborieuses (*Critique de l'économie politique selon S. Mill* [Očerki političeskoj ékonomiki (po Millû)]) et les idées du socialisme (*Capital et travail* [Kapital i trud], *Critique des préjugés philosophiques contre la propriété commune de la terre* [Kritika filosofskih predubeždenij protiv občinnogo vladeniâ], etc.). Il en appelait aux lois de l'histoire, qui reposent sur « les grandes déterminations des conditions d'existence » et « l'aspiration intérieure » des masses à l'amélioration de leur sort. Le bien-être du peuple russe, selon Tchernychevski, peut être assuré aussi bien au moyen d'une réforme sociale que par de « courtes périodes de travail intensif » dans le cadre d'une révolution sociale : tout dépend des circonstances concrètes. Dans le cas d'un coup d'état socialiste, il sera nécessaire de conserver et de développer, en les appliquant aux nouvelles conditions, les capacités de régulation du nouvel État, en s'efforçant de faire en sorte que la « direction des affaires » passe aux mains de la classe la plus basse et la plus nombreuse (les agriculteurs, les journaliers, les ouvriers). Dans une société de ce type, le travail, en tant qu'« unique source de richesses », cessera d'être une marchandise comme il l'est dans une société divisée entre classes possédantes et non possédantes. La valeur ne sera le propre « que des choses produites par le travail ». L'orientation de la production et « la nature des choses produites » changeront elles aussi, dans la mesure où elles devront satisfaire « les besoins

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

raisonnables » des travailleurs. L'organisation du travail favorisera le principe de coopération, c'est pourquoi la commune paysanne, en tant que « forme supérieure du rapport de l'homme à la terre », doit être conservée et améliorée. La victoire des nouvelles formes d'existence matérielle, des hommes nouveaux et de la nouvelle morale ne se fera pas en un jour, ce sera un long processus historique (« l'histoire est très longue »). Raison pour laquelle Tchernychevski n'était pas tendre avec « les enthousiastes écervelés » qui aspiraient à prendre le pouvoir sans tarder. Matérialisme, socialisme, critique des rapports sociaux existants, tels sont les thèmes de Dobroliouboov (*R. Owen et ses tentatives de réformes sociales* [R. Ouèn i ego popytki social'noj reformy], *Quand donc viendra le vrai aujourd'hui ?* [Kogda že pridët nastoâĉij den' ?], etc.) ainsi que ceux des revues *Sovremennik* et *Otiétchestvennye zapiski*. Les idées de Pissarev* sont originales : il est le champion d'une gestion scientifique de l'économie, et des « bonnes fermes ». Son nihilisme* est une forme de la révolte du « prolétariat pensant » (c'est-à-dire de l'intelligentsia*) contre les fondements conservateurs de la société (« Tape d'un côté, tape de l'autre, ce qui est solide tiendra le coup, ce qui est pourri partira en morceaux »). Dans la deuxième partie du XIXe siècle et au début du XXe siècle existe en Russie, à côté de l'utopisme révolutionnaire, un socialisme d'inspiration chrétienne. Il s'exprime par la voix des plus éminents représentants de la vie artistique et religieuse du pays (ce sera l'utopisme chrétien existentiel de Dostoïevski*, l'utopie théocratique de Vl. Soloviov*, le socialisme chrétien de Boulgakov*, le socialisme « évangélique » de Tolstoï*, « la dimension humaine propre à l'orthodoxie » de Nesmélov*, etc.). Toutes ces doctrines ont en commun de voir dans le Christ « le point central de l'histoire du monde » (Soloviov). La période la plus riche de l'histoire du socialisme non marxiste en Russie est représentée par le populisme*, avec sa combinaison complexe d'idées, de sensibilités et de concepts (Bakounine, Lavrov*, Tkatchov*, A. Jéliabov**, Mikhaïlovski*, etc.). Les théoriciens du populisme étaient aussi, pour la plupart, les idéologues et les chefs de cercles** secrets et d'organisations clandestines (« Terre et liberté » 1, « L'Enfer » [Ad], « Terre et liberté » 2, « La liberté du peuple » [Narodnaâ volâ], etc.). Les moyens que se donnait le socialisme de tendance populiste pour réaliser ses objectifs étaient très variés : cela allait du mouvement « l'aller au peuple » jusqu'à l'appel à « l'insurrection générale », jusqu'au « complot » et à la « terreur » destinés à s'emparer du pouvoir d'État, pouvoir qui serait ensuite remis au peuple par l'intermédiaire d'une assemblée constituante (le *Zemski sobor***). C'est le programme de Jéliabov, tel qu'adopté par le comité exécutif de la « Liberté du peuple », dont l'inspiration démocrate et socialiste est la plus nette. Qu'on en juge : 1) Une représentation populaire permanente, qui a tout pouvoir pour traiter de toutes les affaires de l'État ; 2) Une large décentralisation régionale, et la garantie que les fonctions seront électives ; 3) L'autonomie du *mir*** comme unité économique et administrative ; 4) La propriété de la terre reconnue au peuple ; 5) Un système de mesures permettant de mettre en possession des ouvriers toutes les fabriques et les usines ; 6) Une totale liberté de conscience, de parole, de réunion, d'association, la liberté de la presse, la liberté de faire campagne pour les élections ; 7) Le suffrage universel ; 8) le remplacement de l'armée de métier par une armée recrutée sur une base territoriale. Les théoriciens de tendance anarchiste, quant à eux, exigeaient une définition plus claire des rapports entre le parti socialiste et l'État, principale nuisance pour la société. De là l'exigence d'une « abolition » immédiate de l'État après la victoire de la révolution socialiste (principe d'un pouvoir fédéral). La suppression de l'héritage était au programme, mesure déterminante pour socialiser

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

l'économie et prévenir la concentration des richesses. Les populistes, eux, débattaient des circonstances qui se présenteraient et des formes que revêtirait la vie sociale et spirituelle des hommes de l'avenir, et de ces discussions il est résulté une foule d'exposés théoriques, de communications, faits dans des cercles, avec des titres comme : « La commune paysanne », « L'indépendance », « Le progrès », « Le bonheur personnel ». Ces documents montrent que leurs auteurs connaissaient les idées et les doctrines des socialistes occidentaux du milieu et de la deuxième moitié du XIXe siècle : Bauer, Dühring, Proudhon, Stirner, Marx et Engels (l'influence exercée par ces derniers se manifesta par la création de la section russe de la première Internationale). La plupart des populistes étaient convaincus du caractère anachronique de l'autocratie, de l'étroitesse et de la fragilité de sa base sociale et de la faiblesse funeste de sa structure politique. C'est de là que procède l'idée d'une « révolution par la terreur » frappant à la tête de l'État et de la société. Dans le *Catéchisme du révolutionnaire* [Katehizise revolûcionera] de Bakounine et Nétchaïev**, l'éthique du socialiste lui impose de devenir étranger à sa famille, à ses proches, d'être d'une grande rigueur morale, d'être dévoué à l'idée et au parti, de haïr les ennemis du peuple, ce qui l'autorise à user de tous les procédés de la lutte politique (« La fin justifie les moyens »). L'installation du capitalisme, l'apparition du mouvement ouvrier, l'action de la première puis de la seconde Internationale eurent pour conséquence l'éclosion des premiers cercles marxistes et des premières organisations social-démocrates (les cercles de D. Blagoïev et N. Fédosseïev, « Partage noir » [Čërnyj peredel], et, à SPb., « l'Union de lutte pour la libération de la classe ouvrière » [Soûz bor'by za osvoboždenie raboč'ego klassa], dirigée par Lénine*). Marx vécut assez longtemps pour pouvoir donner son opinion sur le « Partage noir » (Plékhanov*, P. Axelrod, etc.) : « Un dogmatisme assommant » par la grâce duquel nous devrions « sauter d'un seul élan au paradis de l'anarchie, du communisme et de l'athéisme ». La doctrine de Marx, à ce stade du développement des idées socialistes en Russie, était considérée comme le dernier cri en la matière, elle ne faisait l'objet d'aucune remise en cause. Les divergences d'interprétation portaient essentiellement sur les possibilités de l'adapter aux conditions propres à la Russie. À la fin des années quatre-vingt et au début des années quatre-vingt-dix, ces divergences prirent la forme d'une interminable polémique entre ceux qu'on appelait les « marxistes légaux » (cf. Marxisme légal*) (P. Struve*, Boulgakov, Berdiaev*, etc.) et les théoriciens populistes (Mikhaïlovski, V. Vorontsov*), les premiers admettant qu'il était inéluctable que la société russe devienne capitaliste, les seconds estimant que la Russie était capable d'éviter les horreurs du capitalisme et n'aurait pas à épuiser le *moujik* « dans le chaudron de l'usine ». Une nouvelle étape dans l'évolution de la pensée socialiste devait s'ouvrir avec Lénine et l'apparition du bolchevisme en 1903. (Cf. les articles : Plékhanov, Lénine, Bogdanov, Boukharine, Staline, Trotski).

ÉTUDES : Pažitnov K. A., *Razvitie socialističeskih idej v Rossii*, Pg., 1924 ; Klibanov A. I., *Social'nye utopii v russkih kresťânskih dviženiâh*, M., 1966 ; Malinin V. A., *Istoriâ russkogo utopičeskogo socializma*, M., 1977-1991, I-II ; Venturi F., *Roots of Revolution*, L., 1960 ; du même auteur : *Les intellectuels, le peuple et la révolution*, P., 1952 ; Malia M., *Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism*, Harvard University Press, 1961 ; Lampert E., *Sons against Fathers*, Oxford, 1965 ; Putnam G. F., *Russian Alternatives to Marxism. Christian Socialism and Idealistic Liberalism in Twentieth-Century Russia*, University of Tennessee Press, 1978 ; Berlin I., *Les Penseurs russes*, P., 1979.

V. A. Malinine / Trad. J. Prébet.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

SOCIÉTÉS DE PHILOSOPHIE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSE – les premières sociétés savantes de caractère philosophique apparurent à la fin du XIXe siècle auprès des principales univ. En 1889 est fondée sous les auspices de l'Univ. de M. la Société de psychologie de M.*, avec sa revue *Voprosy filosofii i psikhologii**. La Societé de philosophie de l'Université de Saint-Pétersbourg (1897-1922). L'idée de créer une société de ce genre était déjà posée en 1879. Les initiateurs en étaient Vl. Soloviov*, Karinski**, Strakhov*, Tsertelev*, Radlov** et d'autres. Malheureusement à ce moment-là le projet de statuts ne fut pas accepté. Un nouveau projet fut rédigé en 1897 et le 22 octobre 1897 les statuts furent approuvés par le ministre de l'Instruction publique, I. Delianov, et le 7 décembre se tint la première réunion de la S. d. Ph. Au § 2 des statuts il était dit « Le but de la Société est de concourir au développement et à la diffusion des connaissances philosophiques ». Elle était composée de membres d'honneur, de membres actifs et de membres associés. Les activités étaient dirigées par un conseil élu, composé d'un président et de 9 membres au plus. Le conseil était composé d'A. Vvedenski*, président, Radlov (vice-président), Koloubovski** (trésorier), et S. Alexeïev* (bibliothécaire). Les autres membres du conseil étaient Bekhtérev**, Debolski*, S. Loukianov, V. Serebriannikov. Lapchine* était secrétaire de la Société. Parmi les membres d'honneur furent à des époques diverses Tolstoï*, Tchitchérine*, Lopatine*, Spencer, Renouvier, Fischer, Zeller, Windelband, Wundt, H. Cohen ; parmi les membres fondateurs, Boborykine, Grevs**, Karéiev*, Koni**, P. Lebedev, S. Platonov**; parmi les membres actifs – Berdiaev*, Hessen*, Jakov*, Ivanov-Razoumnik*, Kartachov*, Kotliarevski*, N. Losski*, Mérejkovski*, P. Struve*, Tougan-Baranovski*, Filosofov**, Frank*, F. Chtcherbatskoï*. Cette société collabora avec la Société de psychologie de M. pour la publication de la revue *Voprosy filosofii i psikhologii**, où furent insérés les procès-verbaux de ses réunions et les articles de ses membres. Il publia également les *Travaux de la société de philosophie de Saint-Pétersbourg* [Trudy Sankt-Peterburgskogo filosofskogo obĉestva]. C'étaient des traductions de classiques de la philosophie : Descartes, Malebranche, Berkeley, Aristote, Kant, Hegel, Sextus Empiricus, Fichte, Helvétius. De 1901 à 1917 parurent 15 livraisons. Ce qui dominait dans la Société de psychologie de M., c'était l'étude de la philosophie religieuse russe, alors que la S. d. Ph. de SPb. s'intéressait à la philosophie occidentale. Les assemblées de philosophie religieuse à Saint-Pétersbourg en 1901-1903. Ces réunions étaient des rencontres organisées entre les représentants de la « nouvelle conscience religieuse »* et l'Église en vue de remédier à l'ignorance mutuelle qui les affectait. L'idée en était venue à Mérejkovski et à Z. Gippius à l'automne 1901 : « Notre idée prit très exactement la forme suivante : créer une société ouverte, officielle si possible, de personnalités du monde de la religion et de la philosophie, pour étudier librement les questions de l'Église et de la culture » (Gippius Z., *Dimitri Mérejkovski*, P., 1951, p. 90). Le Conseil des assemblées comptait 5 membres : l'évêque de Iambourg, Serge (Stragorodski)**, président perpétuel ; un fonctionnaire du Synode, Ternavtsev, trésorier ; Rozanov* ; Mérejkovski ; Mirioliouboy, rédacteur de la revue *Journal dlia vsekh*. Leur composition était strictement définie et l'on n'y admettait pas de public étranger ; Elles jouissaient d'une grand popularité et reçurent la visite d'Alexandre Benois, Blok*, Brioussov**, Répine et beaucoup d'autres personnalités de monde de la science et de la culture. La première réunion se tint le 29 novembre 1901. Dans son discours d'ouverture, Mgr Serge (le futur patriarche) dit : « Notre désunion nous pèse, comme notre incompréhension mutuelle. Nous sommes affectés par la conscience du caractère per-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

nicieux de cette désunion et de toute la responsabilité qui nous en incombe. Nous avons besoin de cheminer vers l'unité, pour ensuite vivre et travailler ensemble pour le bien commun de la Russie ». Puis on écouta le discours de Ternavtsev « L'Église russe devant une tâche grandiose », qui déterminait la problématique des réunions à venir et en donnait le ton. Venant à la conclusion que « la renaissance de la Russie peut s'accomplir, mais sur la base de la religion », l'orateur considérait comme l'obstacle majeur sur cette voie l'absence d'un idéal religieux social chez les responsables ecclésiastiques, leur aspiration à un idéal de l'au-delà et leur mépris la vie terrestre ; cela écarte l'intelligentsia* qui est tombée dans l'excès contraire : « …elle s'est donnée à un idéal tout terrestre et ne reconnaît que lui ». Le grand thème suivant fut « Léon Tolstoï et l'Église russe », intervention de Mérejkovski. Il reconnaissait que Tolstoï s'était exclu du christianisme et de l'Église, mais comme penseur seulement, non comme artiste. S. Volkonski (« Esquisse des opinions courantes sur la liberté de conscience ») amorça le thème « Force et violence dans le christianisme ». Kartachov constata qu'à partir du moment où l'Église s'était alliée avec l'État, « elle était obligée de recourir au bras séculier pour préserver sa doctrine et son culte et lutter contre les hérétiques ». Mgr Serge et d'autres ecclésiastiques avaient une autre thèse : « L'écrasante majorité du peuple russe dont nous évoquons la liberté se trouve dans un état d'enfance, il a besoin de tuteurs » (D. Lebedev). Furent également étudiés le rapport du christianisme à l'esprit et à la chair, les problèmes du mariage. Comme Mérejkovski le faisait remarquer dans son exposé sur « Gogol et le père Matthieu », le christianisme souligne la fragilité et l'imperfection du monde, tandis que « l'Église qui vient, celle de l'Apocalypse » porte en elle l'idéal d'une « chair sainte ». Lors de la discussion sur « Le développement dogmatique du christianisme », les tenants de la « nouvelle conscience religieuse » considérèrent comme des impasses les thèses des théologiens sur l'intangibilité des dogmes. Rozanov caractérisa le christianisme contemporain comme sclérosé, sans vie et lui opposa la vitalité de l'Évangile. De l'avis commun, les assemblées n'atteignirent pas leur but : la réunion de l'intelligentsia et de l'Église en quête de Dieu sur des chemins nouveaux n'eut pas lieu. Mais les problèmes abordés au cours des réunions donnèrent le coup d'envoi à la philosophie religieuse de l'Âge d'argent. Comme l'écrivit Berdiaev, « les assemblées de philosophie religieuse furent intéressantes principalement par leurs questionnements, et non par leurs réponses ». Les actes des réunions furent publiés dans la revue créée à cet effet, *Novy pout* (1903-1904). On y publia les procès-verbaux des réunions 1 à 4 et 7 à 20, corrigées par la censure et par les intervenants eux-mêmes. (Il y eut en tout 22 séances). La Société de philosophie religieuse de Pétersbourg – Petrograd (1907-1917). L'idée de cette création surgit fin-février, début-mars 1907. Les démarches de S. Alexeïev et de V. Ouspenski pour faire approuver le règlement de la S. Ph. d. SPb. remontent au mois de mai 1907. Au § 1 du règlement sont précisés ses buts : « étudier sous tous les rapports les questions touchant à la religion et à la philosophie ». La S. Ph. d. SPb. était composée de membres d'honneur, de membres actifs et de membres correspondants. Le conseil élu était formé par un président, un adjoint et 4 autres membres. En 1909 apparurent deux sections : 1 / pour l'étude de l'histoire de la philosophie et de la spiritualité. Président : V. Ivanov* ; président adjoint et secrétaire : Alexeïev ; membres : A. Meyer*, Préobrajenski*, Rozanov, Filosofov. 2 / Pour l'étude de l'histoire et la philosophie de la religion : Kabloukov, président ; Meyer, vice-président ; Filosofov, Z. Gippius, Mérejkovski, membres. La première séance eut lieu le 3 octobre 1907. Dans le discours principal

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

(« l'ancienne et la nouvelle conscience religieuse ») S. Alexeïev plaça à l'origine du conflit entre la religion et la vie la « tempête cosmique » qui avait transmué la matière « d'un monde intégral, lumineux, totalement transparent », « d'une matière éthérée étincelante », en un élément pesant, sclérosé, opaque. Le mal est entré de nouveau dans le monde par le péché originel des premiers hommes, en quête d'une existence séparée de Dieu et autonome. Seule la victoire sur ce mal cosmique et humain inscrit dans le corps peut le sanctifier. Mérejkovski au cours d'une autre séance lut son rapport « Sur l'Église du temps qui vient » qui affirmait que le royaume de l'Esprit venait, règne de la troisième hypostase, dans lequel s'accomplirait la sanctification de la chair. Rozanov (« Sur le très doux Jésus et les fruits amers du monde ») mit en valeur l'élément ascétique du christianisme et son attirance pour la vie d'outre-tombe (une tombe, c'est cela que signifie le christianisme dans le monde). Trois saisons 1908-1909, 1909-1910 et 1910-1911 furent consacrées au thème de l'intelligentsia. Les conférence de Berdiaev sur Nesmélov*, celle de Blok sur l'intelligentsia russe, celle de Mérejkovski sur le recueil *Jalons* [Vehi]*, réfutaient les accusations portées par les auteurs des *Jalons* contre l'intelligentsia russe et défendaient l'esprit révolutionnaire qui la caractérisait. La saison 1912-1913 fut dominée par ce thème : « l'alliance de la religion et de l'activité sociale est-elle fondée en droit et l'attitude exclusivement individualiste en matière de religion est-elle ou non légitime ». P. Struve se prononça pour une position individualiste, Kartachov*, Mérejkovski, Gippius et al., contre. Le 13 février 1914, Tougan-Baranovski* donna un exposé sur « Christianisme et individualisme » ; trois sessions furent consacrées à sa discussion. Le thème central des saisons 1914-1915 et 1915-1916 fut celui de la guerre, en lien avec celui du nationalisme et du patriotisme. Meyer, dans son exposé « Le sens religieux du messianisme » déclara que le nationalisme était incompatible avec le christianisme. Quant au messianisme, il fallait le comprendre dans son aspect sacrificiel. « Le Messie n'est pas seulement le Sauveur ; il est aussi le Rédempteur, c'est-à-dire la victime ». Mérejkovski (« Le mensonge religieux du nationalisme ») faisait remarquer que le nationalisme conduit à l'impérialisme et à la guerre et qu'il se distingue du patriotisme, lequel peut néanmoins, sous l'influence du nationalisme, dégénérer en patriotisme « animal ». Comme Meyer, Mérejkovski mettait en opposition le nationalisme slavophile et le messianisme sacrificiel polonais. Le christianisme, estimait-il, ne condamnait pas la nation, mais le nationalisme, c'est pourquoi il doit être « sublimé grâce à la religion ». Hessen* (« L'idée de nation ») affirmait : « Le cosmopolite, indifférent à ce qui a été accompli et le nationaliste, amarré au présent, ont également tort. Il faut mettre en regard le patriotisme authentique, c'est-à-dire l'union dans un labeur concerté sur les valeurs communes à l'humanité. Mais cette tâche doit être nécessairement ancrée dans la tradition nationale ». Meyer fait ainsi le bilan de l'activité de la Société : « La Société a développé une certaine idée, mais elle n'a pas mené l'œuvre à son terme. En fait, elle a commencé en posant la question de la "nouvelle conscience religieuse". Si, par la suite, il lui est arrivé en quelque sorte d'abandonner théoriquement la discussion abstraite de ce thème, c'est seulement parce qu'elle est passée à la question plus concrète, plus vitale du rapport de l'intelligentsia à la religion ». La Société Soloviov de Moscou (1905-1918) avait pris souche dans la section de philosophie religieuse de la Société étudiante d'histoire et de philologie organisée par S. Troubetskoï* à l'Univ. de M. en 1902. La « Fraternité chrétienne de combat » [Hristianskoe bratstvo bor'by]** y participait aussi. Cette société fut inaugurée après le manifeste du 17 octobre 1905. Après l'ouverture officielle G. Ratchinski fut

choisi comme président. E. Troubetskoï* le définissait comme « un ami personnel de Vl. Soloviov, très attaché au philosophe et d'une très vaste culture ». M. Morozova** apporta à la S. un soutien matériel substantiel et participa à sa direction, avec E. Troubetskoï. La composition de la S. était assez bigarrée : il y avait là et des membres orthodoxes bon teint du « Cercle des zélateurs de la culture chrétienne » [Kružok iĉuĉih hristianskogo prosveĉeniâ] (cf. infra) et des symbolistes (A. Biély*, Ivanov, etc.) et jusqu'à des théosophes et des anthroposophes. La S. n'avait pas d'organe de presse particulier. Ses membres publiaient leurs travaux dans des revues comme *Voprosy filosofii i psikhologii*, *Rousskaïa mysl*, *Moskovski éjénédélnik,* etc., et dans une série de journaux. En 1910, ils fondèrent les éditions « Pout ». Un musée Vl. Soloviov fut ouvert sous leurs auspices. Le 5 novembre 1906, dans une séance publique qui rassembla plus de 500 auditeurs, Boulgakov lut un discours « Dostoïevski et la modernité ». Le 12 novembre dans une assemblée réservées aux seuls membres, D. Galaline fit une communication, « Ma philosophie religieuse ». Le 19 novembre, dans le même cadre, Ern* fit un discours sur les « Méthodes d'investigation historique et *L'essence du Christianisme* de Harnack ». De novembre 1906 à mai 1907, le nombre de membres passa de 40 à 300, il y eut 15 séances privées, ainsi que 16 cours publics auxquels assistèrent de 250 à 600 personnes. En mars 1907 sur l'initiative de V. Sventsitski**, Florenski* et Ern fut créé auprès de la S. un Institut libre de théologie. La plupart des conférences y furent données par Boulgakov, E. Troubetskoï, Ern, Berdiaev. À plusieurs reprises intervinrent S. Alexeïev, Biély, Douryline*, Zenkovski*, V. Ivanov, Ratchinski, Sventsitski, S. Soloviov**, Frank*. Prirent aussi la parole : Arséniev*, Blonski*, Hessen, Grivtsov, Florenski, Chestov*, etc. Arséniev caractérisa ainsi les discussions : « C'était une religiosité, mais dans une large mesure (quoique non exclusivement) une religiosité extra-ecclésiale, ou plus exactement non ecclésiale, allant de conserve avec la religiosité ecclésiale, et surtout par moments s'épanchait un flot musqué d'orgiasme « symbolique » ; on abordait la religion et l'expérience religieuse avec quelque chose de déchaîné, d'orgiaque, une sensualité exacerbée (parfois même quelque chose de sexuel et de païen). Le christianisme était entraîné dans l'océan des expériences qui tenaient du délire orgiaque et d'un gnosticisme sensuel » (Arséniev S. N., *Dons et rencontres sur le chemin de ma vie* [Dary i vstreci žiznennogo puti], Francfort/Main, 1974, p. 61-63). Néanmoins, en dépit de sa bigarrure, la S. ne s'écartait pas de l'orthodoxie traditionnelle. Après la révolution de février, G. Ratchinski déclara que, « pour la première fois, les conditions [étaient] réunies pour permettre à la pensée philosophique et à la conscience religieuse vivante de s'exprimer librement ». Au sein de la S. s'esquissa en 1917 le projet d'une Acad. de philosophie religieuse de M. Sa règle de travail devait être non pas l'appartenance confessionnelle, mais « la pleine liberté de recherche ainsi qu'une attitude positive à l'égard du christianisme et nommément de l'orthodoxie ». La dernière séance se tint le 3 juin 1918, avec une communication de Boulgakov « Au banquet des dieux (Dialogues contemporains) » [Na piru bogov (Sovremennye dialogi)]. L'acad. ne vit pas le jour et bientôt la S. mit fin à ses activités. Sur l'initiative de Berdiaev ses anciens membres fondèrent à l'automne 1919 l'Acad. Libre de culture de l'esprit*, qui cessa d'exister en 1922, quand l'élite de la science et de la culture russes fut bannie du pays. Le 26 novembre 1922, des philosophes exilés fondèrent à Berlin une Acad. de philosophie religieuse. Le Cercle des zelateurs de la culture chretienne. Cette Société religieuse fut active à M. au début du XXe siècle. Elle se forma à partir de la « Bibliothèque religieuse et philosophique » publiée à partir de 1902 par

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Novossélov*. Son règlement, rédigé vers 1907, énonçait au § 1er « Le cercle a pour objet d'aider ses membres, ainsi que toute autre personne qui s'adresserait à lui, à acquérir les bases de la culture chrétienne. Le cercle est libre de toute appartenance politique ». Les membres fondateurs du cercle étaient : Novossélov, F. Samarine, Kojèvnikov**, Mamonov et Mansourov, auxquels s'adjoignirent plus tard A. Kornilov et Novgorodtsev*. Il réunissait des théologiens strictement orthodoxes, des philosophes, des scientifiques, des figures politiques ; il attira la participation de E. Troubetskoï, G. Troubetskoï, Foudel**, Florenski, Boulgakov, Ern, Tikhomirov*, Sventsitski, A. Eltchnaninov**, Douryline, Arséniev, etc. Florenski écrivait à Rozanov le 7 juillet 1913 : « Bien sûr, l'"amitié en l'Église" de M. est ce qu'il y a de meilleur chez nous, et dans l'amitié, c'est la totale *coïncidentia oppositorum*. Tous sont libres et tous sont liés : chacun est "inimitable" et chacun est "comme tout le monde"… Toute la valeur du mouvement moscovite, c'est que pour nous le sens de la vie n'est pas de donner une forme littéraire à nos idées, mais de vivre nos relations personnelles dans toute leur spontanéité. Nous n'écrivons pas, il nous suffit de discuter – d'échanger » (*Œuvres théologiques* [Bogoslovskie trudy], 1987. vol. 28). Dans la période de fermentation religieuse générale qui précéda la révolution, le cercle fut une tentative pour réunir collégialement les esprits sur une base chrétienne. La société philosophique d'Union soviétique (maintenant Société russe de philosophie). Fondée en 1971 près l'Acad. des Sciences, union volontaire de scientifiques menant des travaux de recherche et d'enseignement dans le domaine de la philosophie, travaillant à la promotion des connaissances philosophiques, dirigée par un congrès régulièrement convoqué. Le président actuellement élu est I. Frolov. La S. P. comporte plusieurs sections, dont le but est l'organisation de conférences, de séminaires, de symposiums, l'organisation de discussions sur les problèmes philosophiques d'actualité. La tâche principale de la S. P. est d'établir des liens avec les philosophes d'autres pays, de créer les conditions permettant aux scientifiques de Russie de participer aux congrès et symposiums philosophiques internationaux, à des rencontres avec les scientifiques de l'étranger, et de promouvoir l'échange de littérature scientifique. La S. P. est membre de la Fédération internationale des sociétés philosophiques.

Études : Zapiski S. Peterburgskih religiozno-filosofskih sobranij, in : *Novyj put',* 1903, N° 1-12 ; 1904. N° 1-2 ; *Zapiski S. Peterburgskih religiozno-filosofskih sobranij (1902-1903)*, SPb., 1906 ; *Zapiski S. Peterburgskogo [Petrogradskogo] Religiozno-filosofskogo obĉestva*, SPb., 1908, 1, 2 ; 1914, 4 ; Pg., 1914-1916, 6 ; Pg. 1915-1916 ; Pg., 1916 ; Meyer A. A., Peterburgskoe Religiozno-filosofskoe obĉestvo, in : *Voprosy filosofii*, 1992, N° 7 ; Gippius Z., *Dmitrij Merežkovskij*, P., 1951 ; Blok A. A., Obnovlenie religiozno-filosofskih sobranij v Peterburge, in : *Sobr. soč.*, M.-L., 1962, V ; Berdâev N. A., Russkaâ ideâ, in : *O Rossii i russkoj filosofskoj kul'ture*, M., 1990 ; Bulgakov S. N., *Avtobiografičeskie zametki*, P., 1949 ; Ivanova E. V. « Ob isklûčenii V. V. Rozanova iz Religiozno-filosofskogo obĉestva », in : *Naš sovremennik*, 1990, N° 10 ; Bronnikova E. V., « Peterburgskoe Religiozno-filosofskoe obĉestvo » (1907-1917), in : *Voprosy filosofii*, 1993, N° 6 ; R<adlov> È., « Filosofskoe obĉestvo pri Imperatorskom S.-Peterburgskom Universitete », in : *Ènciklopedičeskij slovar' Brokgauza i Efrona*, SPb., 1902, LXX, p. 853 ; « Protokoly obĉih sobranij Filosofskogo obĉestva, sostoâvšego pri Imperatorskom S.-Peterburgskom Universitete », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1899, N° 46 ; 1900, N° 51 ; Sobolev A. V., « K istorii Religiozno-filosofskogo obĉestva pamâti Vladimira Solov'eva », in : *Istoriko-filosofskij ežegodnik '92*, M., 1994 ; Igumen Andronik (Trubačev), « Moskovskij kružok », in : *Literaturnyj Irkutsk*, 1988, Dekabr' ; Arsen'ev N. S., « O moskovskih religiozno-filososkih i literaturnyh kružkah i sobraniâh načala XX veka », in : *Vospominaniâ o Serebrânom veke*, M., 1993 ; Rozanov V. V., « Berdâev o molodom

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

moskovskom slavânofil'stve », in : *Moskovskie vedomosti*, 1916, 17 avg. ; Scherrer J., *Die Petersburger Religiös-Philosophischen Vereiningungen*, B., 1973.

S. M. Polovinkine / Trad. R. Marichal

SOCIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE DE MOSCOU – Société de psychologie près l'Univ. de M. (1885-1922), créée à l'initiative de M. Troïtski*, professeur dans cette même univ. Il fut le premier à la présider (jusqu'en 1887), après quoi il fut remplacé par N. Grot*. Un groupe de philosophes avait coutume de se réunir dans la « maison Lopatine » : le maître des lieux, Lopatine*, Vl. Soloviov*, les frères E. et S. Troubetskoï*, Grot. Du fait de leur participation, les philosophes acquirent la prépondérance au sein de cette société. À ce moment, la SPM devint l'un des centres de la vie culturelle à M. À partir de 1888, les *Actes de la SPM* [Trudy MPO] et les *Éditions de la SPM* [Izdaniâ MPO] commencèrent à paraître régulièrement. Pour l'essentiel, c'étaient des traductions de Spinoza, Leibniz, Kant, Fisher, Caird, Wundt, Pauseln, Hoffding. Étaient également publiés des recueils d'articles écrits par les membres de la SPM, par ex. *Sur le libre arbitre* [O svobode voli], etc. À partir de 1889, sous la direction de Grot, la revue *Voprosy filosofii i psikhologii* commence à paraître. La page de garde mentionnait : « Avec le concours de la Société de psychologie de Moscou ». L'éditeur était A. Abrikossov, qui en 1893 la céda en toute propriété à la SPM. Tout ce que la Russie comptait alors de philosophes connus faisait partie de cette société, ainsi que des psychologues et psychiatres célèbres, et des mathématiciens tels que Bougaïev*, N. Vassiliev*, N. Nékrassov*, des savants comme Vl. Vernadski*, Timiriazev (cf. Sciences*), Oumov**, les historiens Klioutchevski* et Milioukov*, des juristes comme A. Koni**, des historiens de la littérature tels que Vessélovski** et d'autres acteurs de la vie culturelle tels que A. Vvedenski*, professeur à l'Acad. de théologie de M., Némirovitch-Dantchenko, ou des écrivains comme Tolstoï*, V. Ivanov*. La SPM avait également des membres étrangers : Vindelbandt, Wundt, Hartmann, Helmholtz, Hoffding, James, Du Bois-Reymond, Sigwart, Ribot, Richet, Spencer, Zeller, et al. (en 1914, après le début de la guerre, sur demande du ministre de l'Instruction, les ressortissants allemands furent exclus de la SPM). À partir de 1899 le président fut Lopatine. Mais au début du XXe s. l'activité de la société connut un ralentissement, après la mort de ses membres les plus actifs : Troïtski (1899), Grot (1899), Vl. Soloviov (1900), S. Troubetskoï (1905). La politique par laquelle ses membres se laissèrent accaparer fut également la cause de ce ralentissement. Mais après 1907, elle connut un regain de vigueur, grâce à la renaissance des Sociétés de philosophie religieuse* avec lesquelles elle coexistait : la Société Soloviov de M. (à partir de 1905), le « Cercle des zélateurs de la culture chrétienne »**, dont les intérêts portaient sur la problématique philosophique et religieuse. Après la mort de Lopatine en 1920, le président devint I. Ilyine*. Il faut noter qu'à la dernière séance de la SPM en 1922, Lossev* lut son exposé sur « L'*eïdos* et l'idée chez Platon » [Èjdos i ideâ u Platona]. Après la dissolution de la SPM, beaucoup de ses membres philosophes partirent à l'étranger, soit de leur plein gré, soit parce qu'ils étaient contraints d'émigrer (en particulier sur le fameux « bateau des philosophes »**, en 1922). La plupart de ceux qui restèrent furent victimes des purges. On peut trouver les comptes rendus des séances et les listes des membres de la SPM dans la revue *Voprosy filosofii i psikhologii**.

ÉTUDES : Vinogradov N. D., « Kratkij istoričeskij očerk deâtel'nosti Moskovskogo Psikhologičeskogo občestva za 25 let », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1910, N° 103 ; « Deâtel'nost' Psikhologičeskogo Občestva pri Moskovskom universitete za poslednie 4 goda (1918-1922) », in : *Mysl'*, Pg., 1922, N° 3.

S. M. Polovinkine / Trad. F. Lesourd

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

SOCIOLOGIQUE (la pensée) – génétiquement liée à la philosophie sociale en Russie et en Occident et à la philosophie de l'histoire*, la p. s. commence à se former dans la 1re moitié du XIXe s., dans la mouvance de l'école dite critique (sceptique) de l'historiographie russe. Au départ, elle fut largement tributaire des idées de Tchaadaïev* et des slavophiles* (Khomiakov*, Kiréievski*). Dans les années 40 du XIXe s., les idées d'A. Comte font l'objet de discussions intensives. Bien que le cercle moscovite des occidentalistes* (Biélinski*, Herzen*, Ogariov**, Botkine**, Granovski*) ait eu une attitude ambiguë par rapport au positivisme*, beaucoup de ses membres avaient subi son influence. Les idées sociologiques de Biélinski à cette époque, sont pleines des idées de civilisation et de progrès. Ogariov, qui avait assisté aux cours d'A. Comte, préconisait la création d'une philosophie positive, qui tirerait des faits réels la loi générale de leur existence. Herzen, qui voyait le positivisme d'un œil critique, rattachait néanmoins l'apparition de la sociologie (connaissances sur les lois du monde, de l'homme et de l'histoire) à la théorie de Comte. Le groupe de Pétrachevski* était également très intéressé par les idées sociologiques liées à la philosophie d'A. Comte. Maïkov** donne une image biologisée de la société : il voit la mission de l'unique science de la société dans la découverte de la force qui conduit la société à l'ordre et au progrès. Un autre membre du groupe de Pétrachevski, Milioutine, dessine en détail les principes de l'évolution de l'humanité, et invite, « sur le terrain des faits » à créer une « science sociale ». Ensuite, c'est chez les démocrates révolutionnaires des années 60 (Tchernychevski*, Dobrolioubov**, Serno-Soloviovitch**, Antonovitch**, Pissarev* que la p. s. atteint un nouveau stade de développement. D'après Tchernychevski, figure la plus éminente de ce groupe, les lois de la société résultent de l'activité particulière des individus, qui sont les porteurs de tous les attributs de la socialité. Comme la conduite de l'homme est obligatoirement déterminée par sa nature foncièrement égoïste, il est indispensable de réformer les rapports sociaux (d'abord dans la sphère de la propriété), qui l'inciteront, en se guidant sur son intérêt personnel, à remplir des fonctions utiles à la société. D'après Tchernychevski, le principe de l'anthropologisme donne à la doctrine sociale le statut de science, capable de fournir un programme pratique d'actions. Antonovitch et surtout Pissarev contribuèrent pour beaucoup à populariser les acquis des sciences exactes et ceux de la sociologie positiviste. Voyant dans la théorie de Comte un moyen scientifique d'expliquer et de construire « une organisation sociale rationnelle », Pissarev entreprend une analyse sociologique indépendante de l'histoire humaine et de la société de son temps. Au cours des années 60-70 en Russie, le positivisme se constitue définitivement, devenant pour de nombreuses années la principale plateforme pour la sociologie russe en ce qui concerne la théorie de la connaissance*. Malgré tout, à cette période, la sociologie se caractérise par une synthèse d'idées originale, par une fonction critique et méthodologique très développée, par une recherche intensive de ses propres voies dans le cadre de la science moderne, ce qui en fin de compte a exercé une influence marquée sur la formation des écoles scientifiques occidentales. La sociologie russe du « premier » positivisme, caractérisée par la foi dans la science et l'optimisme social, trouve son incarnation dans les œuvres de Kavéline*, Troïtski*, Vyroubov*, Grot*, De Roberty*. L'intérêt pour la psychologie qui réunit les premiers fervents du positivisme se manifeste avec un relief particulier dans les conceptions de Troïtski (1er président de la Société de psychologie de M.* à partir de 1885). Notant le rôle du milieu au sens restreint dans la conduite des individus il donne la préférence au modèle psychologique du mécanisme

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

des « actes individuels », à l'étude des actes d'une personne prise en particulier. Grot, passé du positivisme à la métaphysique religieuse, comprend « l'événement social », résultat de l'interaction entre « le côté actif de la conscience », reflété dans la conduite de l'homme, et d'une « certaine volonté supérieure » donnant à l'événement un « sens caché ». Chez l'un des plus importants sociologues de ce groupe, De Roberty, la sociologie apparaît comme une science universelle, comprenant l'histoire de la science et de certaines de ses disciplines (art, philosophie, etc.), la gnoséologie, l'esthétique*, l'éthique*, la politique, la jurisprudence, etc. L'organisme social est vu comme le système d'un esprit en développement, un phénomène supra-organique, constitué de relations psycho-physiques (stade inférieur, qui contient les germes d'une socialité animale) et d'interrelations psychologiques (stade supérieur – la vie sociale). Sous l'influence des découvertes accomplies par les sciences de la nature, vit le jour le premier courant de la sociologie russe, le naturalisme (dans les années 1860). Les ouvrages de L. Métchnikov* développèrent l'idée de déterminisme géographique, d'après lequel les lois d'évolution du processus historique découlent de l'interaction de la société et de la nature. Le principe du « géographisme » imprègne l'historiographie russe (S. Soloviov*, Klioutchevski*), conjonction originale de sociologie et d'histoire. Dans la géo-sociologie de Soloviov, ce qui prend une importance particulière, c'est l'activité de production – facteur qui établit un lien de médiation entre la société et la nature et définit toute la structure sociale. Klioutchevski voit dans les lois historiques le produit de l'interaction de « trois forces historiques principales » – la personnalité humaine, la société et la nature ; le milieu géographique devient l'une de ces forces historiques qui créent et orientent la société. Une autre variété du naturalisme, l'organicisme, est le résultat de l'évolution des sciences biologiques (A. Stronine, P. Lilienfeld). Stronine préconise la méthode de l'analogie dans l'étude de la société. Comme les lois de fonctionnement de l'organisme humain et de la société, forme la plus complexe de la nature, sont analogues, la sociologie s'apparente à la physiologie. Le réductionnisme naturaliste (les lois sociales étant ramenées à celles de la nature) est encore plus affirmé chez Lilienfeld (un moment président de l'Institut international de sociologie), qui a influencé les conceptions des organicistes occidentaux. D'après lui, tout l'environnement humain (le climat, le sol) et ce qui relève de la création humaine est une matière intracellulaire qui compose les organismes aussi bien sociaux que biologiques. Il en conclut à une interaction sociale suivant les lois de réunion des cellules dans chaque organisme particulier. La sociologie russe s'est constituée à la fois en se démarquant des autres domaines scientifiques, tout en entretenant des relations étroites avec eux, mais également sous l'influence d'une demande sociale très manifeste (la crise de société de la fin des années 1850 et du début des années 1860), ce qui a déterminé l'une de ses fonctions principales, celle de critique et de prévision sociales. Le phénomène le plus caractéristique de ce point de vue est le populisme*. C'est dans ce cadre que se développe la sociologie de l'anarchisme (Bakounine*, Kropotkine*) qui allie l'idée d'une disparition du pouvoir de l'État à une approche individualiste et relevant du psycho-biologisme ; au début du XXe s., la période « classique » de l'anarchisme russe s'achève, et ce qui vient la remplacer, c'est d'un côté la prédominance des idées de terreur et d'expropriations, et de l'autre un individualisme extrême. Dans l'ensemble les problèmes de la société, du pouvoir, du progrès, sont vus dans une optique volontariste chez Tkatchov*, qui a donné sa base théorique au programme politique de la « Volonté du peuple ». L'orientation la plus

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

importante, dans la sociologie du populisme, est l'orientation dite subjective (Lavrov*, Mikhaïlovski*, et à partir du milieu des années 1890 Tchernov**). Dans sa mouvance la société est vue comme le produit de l'idéal moral, comme devant résulter de certaines visées relevant de l'idéal moral. Cette tendance, apparue à la fin des années 60 et ayant mis au premier plan la liberté de choix d'un idéal sans prendre en compte les possibilités réelles, laisse ensuite la place à une analyse de l'État comme moyen d'influer sur l'histoire (les années 70), ou à celle qui étudie le rôle de la psychologie sociale et du facteur économique dans la vie de la société (les années 1880-1890). Dans le cadre de la sociologie populiste on voit apparaître l'orientation psychologique (Vorontsov*, Kablits**), qui s'intéresse désormais à la psychologie individuelle et en partie sociale. Pendant la période des réformes (à partir du début des années 1860), c'est une réflexion sociologique sur le droit et l'État qui prend la première place (Tchitchérine*, Gradovski**, Cherchéniévitch*). L'un des fondateurs de la sociologie russe du droit est Tchitchérine, qui avait inclus dans son cours de droit institutionnel, à côté de la philosophie et de la politique, la sociologie, discipline se proposant l'étude directe de la société (union sur des bases juridiques). Le problème central dans la conception juridique de Gradovski, c'est la transformation des relations entre la société et l'État au cours du processus historique. Cherchéniévitch essaie de relier l'approche psycho-sociale aux idées du social-darwinisme. D'après le théoricien du positivisme en sociologie, Mouromtsev, puisque le droit analyse la nature sociale des phénomènes ressortissant à la politique juridique, il doit entrer dans la composition de la sociologie. Dans le dernier tiers du XIXe s. on se met à utiliser avec succès les méthodes sociologiques en statistiques, en économie politique. Le désir de surmonter les excès du biologisme et du psychologisme se voit bien dans la théorie pluraliste de Kovalevski*. La tâche à accomplir, c'était pour lui faire la synthèse de tout ce que les courants de la sociologie contemporaine pouvaient avoir de positif, établir des ponts entre la sociologie et l'histoire, l'ethnographie, les études juridiques. Son attention se concentre sur les facteurs multiples qui constituent la base de la société, les lois du progrès, l'origine des institutions sociales (sociologie génétique). L'orientation psychologique, très développée à ce moment, voit les éléments de psychologie épars dans de nombreux domaines de la pensée russe, se changer en doctrines pourvues d'une armature conceptuelle (Karéiev*, Korkounov**, Pétrajitski**). L'objet de la sociologie pour Karéiev, c'est la mise en rapport de la conscience individuelle et de la psychologie collective (facteur déterminant pour former l'idée de progrès historique et modéliser la structure de la société). Korkounov fut l'un des premiers à analyser les fondements psychologiques du pouvoir, les caractères propres à l'action collective, sur les plans psychique et intellectuel. Il estimait que la société est une union de type psychique, où l'État et le droit deviennent l'expression du lien psychologique entre les individus. Pétrajitski, dont l'influence sur les théories sociales et le droit en Occident est connue, a tenté de fonder une psychologie des émotions, une théorie scientifique sur les lois qui régissent le comportement des gens. Les émotions (qu'elles soient associées à la morale ou au droit) se trouvent, pour lui, à la base de l'activité individuelle et collective, déterminent la structure normative du « psychisme national » qui subit une évolution depuis les formes primitives jusqu'aux formes sociales complexes. Il voulait la création d'une politique du droit (sociologie des émotions), qui mènerait les hommes, en toute conscience, vers le bien général. Dans la 2e moitié du XXe s., la tradition de Pétrajitski fut continuée par ses élèves (Gourvitch**, entre autres). La mé-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

thodologie positiviste qui avait dominé durant toute la 2e moitié du XIXe s., commence à entrer dans une crise profonde au tournant du siècle. L'évolutionnisme et le déterminisme pris au sens étroit, le réductionnisme biopsychique, les modèles positiviste et naturaliste de société ne sont plus en mesure de saisir dans toute leur ampleur les processus complexes de la réalité sociale. Ce qui caractérise les néoslavophiles, c'est qu'ils refusent l'idée de progrès linéaire dans l'évolution de la société. Le concept de progrès est remplacé par la théorie des « types historico-culturels »*, les cultures historiques ne sont plus regardées comme les différentes étapes d'une évolution commune, mais comme des ensembles fermés sur eux-mêmes, soumis à des changements cycliques (Danilevski*). La conception sociologique du « byzantinisme » établit les lois spécifiques, anti-européocentriques, de la civilisation russe (C. Léontiev*). L'aspiration à surmonter l'étroitesse de la sociologie du positivisme classique trouve à se concrétiser dans les conceptions des adeptes de l'empiriocriticisme, Lessiévitch* et Obolenski**. Ce dernier rejetant l'idée des trois stades d'A. Comte, mettait à la base de tous les processus le principe d'un processus unique, qui signifiait « l'atomisation de l'ensemble social, l'expression pluraliste de sa base originelle ». Ceux qui s'opposèrent le plus fermement à l'école positiviste sont les néokantiens, qui à partir des années 1890 constituent le courant dominant dans la pensée russe. D'après Lappo-Danilevski*, l'une des figures du néokantisme dans l'université russe, la sociologie comme science des dispositions mentales vise par une forme psychologique particulière de recherche de conformité à la loi, comprise comme le but idéal vers lequel sont orientés les paramètres empiriques de la société. Kistiakovski** a tenté lui aussi d'aborder la sociologie dans une optique néokantienne. Il estimait que tout ce que contient la société d'éléments téléologiques (normes, institutions, culture), qui ne sont pas régis par les lois de causalité, sont la manifestation supérieure et la mise en forme du lien social, « l'interaction psychologique entre les individus ». En ce sens, le sentiment du devoir englobe la nécessité, et la surplombe. C'est pourquoi la sociologie, qui étudie « ce qui est authentique et absolument nécessaire dans les phénomènes sociaux », fait de l'obligation morale son objet. D'après la théorie normative de Novgorodtsev*, tous les concepts fondamentaux de la sociologie (la différenciation des groupes sociaux, la statistique, la dynamique, etc.) sont en relation non avec la réalité historique, mais uniquement avec la conscience du sujet. La logique de la science sociale n'est pas une loi objective, mais un système de typologies abstraites ayant son siège dans notre pensée. C'est à partir de la méthodologie néokantienne que Khvostov** crée sa théorie psycho-sociologique. La p. s. se développe également dans l'orbite du marxisme russe (Plékhanov*, Lénine*, Boukharine*), qui envisage la société comme le champ d'action des lois de la dialectique matérialiste et du matérialisme historique. Lénine faisait remarquer que la conception matérialiste de l'histoire était en passe de devenir « synonyme de science de la société » et pour la première fois rendait possible une sociologie scientifique. La volonté d'introduire les idées néokantiennes à l'intérieur du marxisme, marginalisant par là même son radicalisme politique, donne le jour à la sociologie du « marxisme légal »* (Struve*, Boulgakov*, Berdiaev*, Tougan-Baranovski*). Au tournant du siècle, la pensée religieuse russe est le cadre d'une synthèse originale de théories sociologiques et historiosophiques : la « sociosophie » (Soloviov*, Berdiaev, Boulgakov, E. et S. Troubetskoï*, Karsavine*, Frank*). Au début du XXe s., surtout à partir des années 20, on voit apparaître une sociologie d'orientation néopositiviste, particulièrement sous l'aspect des reconstitutions scientistes du

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

comportement humain. Rejetant de nombreux principes théoriques et cognitifs du premier positivisme, la nouvelle orientation s'arme de méthodes d'observation, d'analyse quantitative objective, d'explication fonctionnelle. Les représentants de la sociologie néopositiviste (Takhtarev**, Sorokine**, Gourvitch), tout en ayant subi dans une certaine mesure l'influence du béhaviourisme américain (Watson, Roses, Smoll et al.), ont créé leurs propres théories originales. D'après Zvonitskaïa, on ne peut comprendre la formation de la personnalité en faisant abstraction de son groupe social ; notre « moi » est toujours un « moi » social, car en nous pensant nous-mêmes, volontairement ou non, nous pensons aussi les autres. C'est pourquoi elle rejetait la mise en opposition, dans l'abstrait, du « moi » et de la société ; ils sont indissociables, leur unité a un fondement psychologique. La théorie de Takhtarev utilisait activement les mesures chiffrées. La doctrine de base de la sociologie « intégrale », qui se donnait pour but d'étudier les phénomènes socio-culturels dans leur coordination et leur variété, a été élaborée par Sorokine, qui a exercé une influence notable sur la p. s. moderne. Ses recherches dans le domaine de la dynamique socioculturelle, de la mobilité et de la stratification sociale, ont eu un grand retentissement. Il a promu la méthode intuitive pour concevoir la réalité sociale envisagée comme une réalité socioculturelle supra-individuelle, irréductible à la culture matérielle. Les travaux de Gourvitch (qui travailla essentiellement dans l'émigration, en France), portent sur l'histoire et la sociologie, les fondements méthodologiques du savoir sociologique, la sociologie de la morale et du droit. L'objet de la sociologie, ce sont pour lui « les phénomènes sociaux pris dans leur globalité », la hiérarchie variable des « niveaux profonds » (depuis la base écologique et démographique jusqu'aux « sensibilités et aux réactions psychiques collectives ») et comme méthode il utilise une « typologie qualitative et discrète ». Partisan d'un « hyperempirisme dialectique », Gourvitch démontrait la nécessité de réunir une dialectique négative (négation de toute stabilité dans les systèmes cognitifs et la réalité) avec l'empirisme. Dans la sociologie de Timachev (émigré aux USA à partir de 1936), la société est vue comme le résultat de l'interpénétration de différents systèmes socio-culturels (le droit, le psychisme, l'intellect). Il était pour la création d'une sociologie « pure », capable d'étudier la réalité sociale elle-même et non ses modèles logiques (les stéréotypes appartenant à la théorie de la culture). Vers la fin du XIXe s., la sociologie acquiert désormais un statut organisationnel, à la fois comme science et comme discipline enseignée par périodes, sous forme de cours magistraux non obligatoires, à M. (Univ., Institut polytechnique), à Kharkov et à Varsovie. En 1901 Kovalevski* crée à P. l'École russe des Hautes études en sciences sociales, où la sociologie est une matière obligatoire. En 1908 s'ouvre l'Institut privé de neuro-psychiatrie, avec la première chaire de sociologie (dirigée, suivant les époques, par Kovalevski, De Roberty, Sorokine, Takhtarev). En 1912 auprès de la Société d'histoire de l'Univ. de SPb. s'ouvre une section de sociologie. Au printemps 1916 est fondée la Société russe de sociologie (elle porte le nom de Kovalevski et compte plus de 70 membres). Après la chute du régime tsariste de nouvelles chaires sont créées dans les univ. de Pg. et de Iaroslavl, ainsi que des titres universitaires en sociologie, et les premiers manuels paraissent. De nombreux établissements où l'on enseigne les sciences humaines se déclarent instituts de sociologie (ainsi, l'Institut de socio-bibliologie devient en 1919 l'Institut de sociologie, où viennent faire des cours des sociologues renommés). En 1920, au sein de l'Univ. de Pg. est fondée une faculté de Sciences de la société, la première en Russie, et Sorokine est à la tête du département de sociologie.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Les années 20 et 30 voient la formation de l'école soviétique de sociologie, qui a son assise méthodologique dans le marxisme-léninisme. Les recherches de cette époque, menées en étroite collaboration avec d'autres domaines scientifiques, portent sur les conditions de travail et de vie quotidienne, sur la manière dont s'organise le temps libre des travailleurs, sur le mariage et la famille, les problèmes de psychologie sociale (Bekhtérev**, Vygotski*), la médecine sociale, etc. Dans la 2e moitié des années 30, le *diktat* qui s'abat sans réplique sur toutes les sciences de la société interrompt presque totalement le développement de la sociologie. Au cours des années 50-60 ces recherches reprennent vie, tant dans le cadre du matérialisme historique que dans l'optique d'une intégration aux autres sciences qui ont la société pour objet. En 1958 est fondée l'Association soviétique de sociologie, en 1968 l'Institut des études sociales concrètes de l'Acad. des sciences (à partir de 1972, Institut d'études sociologiques et à partir de 1988 Institut de sociologie), et on assiste à la création de divers autres centres de recherches. La revue *Recherches en sociologie* [Sociologičeskie issledovaniâ] commence à paraître en 1974, en 1994 c'est au tour de la *Revue de sociologie* [Sociologičeskij žurnal]. La sociologie soviétique a plus spécialement étudié l'impact de la science et de la technique sur la société, les problèmes du travail, de l'urbanisation, des migrations, des relations inter-ethnies, de l'opinion publique, des jeunes, de l'éducation. Une grande attention est portée à la méthodologie.

ÉTUDES : Buharin N. I., *Teoriâ istoričeskogo materializma. Populârnyj učebnik po istorii sociologii*, M., 1921 ; Èngel' E. A., *Očerki materialističeskoj sociologii*, M., Pg., 1923 ; Čagin B. A., *Očerk istorii sociologičeskoj mysli v SSSR*, L., 1971 ; Zor'kin V. D., *Pozitivistskaâ teoriâ prava v Rossii*, M., 1978 ; *Sociologičeskaâ mysl' v Rossii. Očerki nemarksistskoj sociologii poslednej treti XIX-načala XX veka*, L., 1978 ; Škurinov P. S., *Pozitivizm v Rossii XIX veka*, M., 1980 ; *Sovetskaâ sociologiâ*, I-II, M., 1982 ; Kazmer M. È., *Sociologičeskoe napravlenie v russkoj dorevolûcionnoj pravovoj mysli*, Riga, 1983 ; Kareev N. I., « Osnovy russkoj sociologii », in : *Sociologičeskie issledovaniâ*, 1985, N° 3 ; du même auteur : « Marksistskaâ sociologiâ », in : *Mir Rossii*, 1993, N° 1 ; *Iz istorii buržuaznoj sociologičeskoj mysli v dorevolûcionnoj Rossii*, M., 1986 ; Kukuškina E. I., *Russkaâ sociologiâ XIX-načala XX veka*, M., 1993 ; Meduševskij A. N., *Istoriâ russkoj sociologii*, M., 1993 ; *Rossijskaâ sociologiâ*, SPb., 1993 ; Sorokin P., *Russian sociology in the twentieth century*, N.Y., 1927 ; Hecker J. F., *Russian sociology*, N.Y., 1969 ; Vucinich A., *Social Thought in Tsarist Russia. The Quest of a General Science of Society. 1861-1917*, Chicago, 1976.

V. N. Joukov / Trad. F. Lesourd

SOLOVIOV Sergueï (1820, M.-1879, M.) – historien, père de Vl. Soloviov. Il naît dans la famille d'un prêtre professeur d'enseignement religieux à l'École de commerce de M., où il étudie avant d'entrer au lycée. En 1838-1842, étudiant à l'Univ. de M., il fréquente le cercle d'A. Grigoriev*. Son premier travail philosophique (non publié) s'intitule « Regard théosophique sur l'histoire de la Russie » (1841). S. passe deux années à l'étranger, où il suit les cours de Schelling, Ranke, Ritter, Guizot. De retour en Russie, il soutient sa thèse de magistère** (1845) et de doctorat (1847) et entreprend d'enseigner dans le Département d'histoire de la Russie. En 1864 il est nommé doyen de l'Univ. de M., dont il sera recteur de 1871 à 1877. Entre 1851 et 1879 il publie les 29 volumes de son *Histoire de la Russie depuis les temps les plus anciens* [Istoriâ Rossii s drevnejših vremën]. S. est, selon L. Müller, « un historien formé à la philosophie avec des intérêts historiques universels ». Les principaux travaux de S. en philosophie de l'histoire sont ses *Lettres historiques* [Istoričeskie pis'ma], *Observations sur la vie historique des peuples* [Nablûdeniâ nad istoričeskoj žizn'û na-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

rodov], *Progrès et religion* [Progress i religiâ], et ses *Conférences publiques sur Pierre le Grand* [Publičnye čteniâ o Petre Velikom]. S. est d'ordinaire considéré, aux côtés de Kavéline* et Tchitchérine*, comme l'un des principaux représentants de « l'École étatique (juridique) » de l'historiographie russe. On peut également le considérer comme un représentant du courant scientifique de la pensée philosophico-historique russe, caractérisé par l'adoption d'une conception rigoureuse du savoir et d'une approche comparatiste des études dans le domaine de la civilisation et de l'histoire. Les *Observations* de S. sont l'exact contraire de la *Philosophie de l'histoire de Hegel*, spéculative et idéaliste. S. en remplace la triade (histoire première, réflexive, philosophique) par la distinction de trois étapes dans le développement du savoir historique : 1) histoire (historiographie), 2) philosophie de l'histoire, 3) science historique. Selon S., la philosophie de l'histoire* ne peut, ni sous la forme de la « théosophie » médiévale, ni sous sa forme panthéiste rationnelle (chez Hegel) ni sous l'habillage prétendument scientifique du positivisme* (chez Comte), prétendre à la scientificité. La connaissance strictement scientifique ne peut se fonder que sur une conception rigoureuse de l'histoire, qui rejette à la fois les constructions spéculatives et l'exclusivisme des schémas positivistes (loi des trois états, théories du « progrès infini ») et qui oblige à procéder sur une base culturelle et historique à une analyse comparée des civilisations, époques et éléments de la vie des peuples. L'histoire devient ainsi forme de savoir objectif et « science de la conscience nationale et de la conscience universelle de l'humanité ». Telle qu'elle se traduit dans ses travaux, sa méthodologie scientifique d'étude de l'histoire et des civilisations définit le cadre où, par la suite, a pu se développer « l'étude de l'histoire » d'un Toynbee. Le programme d'étude de S. exige avant tout de distinguer la dimension objective (mise au jour, par l'observation, des « phénomènes » réels de la vie historique des peuples et civilisations, suivie de leur description et caractérisation, de leur analyse comparée, à partir de laquelle des généralisations peuvent être opérées) des dimensions événementielles et axiologiques du développement social, ainsi que les facteurs qui déterminent l'apparition d'entités historiques (peuples, sociétés, civilisations) et les conditions qui ont influencé le développement de leur vie historique telle qu'elle s'est constituée et formée. Toute la période dite primitive (dont l'historien se fait une haute idée) et l'ensemble des mouvements des ethnies et tribus sortent, selon S., du cadre de l'histoire proprement dite. Les facteurs naturels (géographie), tribaux (ethnographie), vitaux (activité, capacité à se dépasser) ne font pas que déterminer les contours fondamentaux des futures civilisations, ils restent agissants pendant la vie historique des peuples. Dans l'histoire, le « cours des événements » manifeste aussi bien la phase d'interaction des peuples et civilisations (emprunts, guerres, relations extérieures) que la phase intérieure de la vie nationale. Celle-ci se déroule de façon parfaitement objective comme processus organique (chaque peuple passe dans ce développement par deux « âges » fondamentaux, celui du sentiment et de la pensée, auxquels sont respectivement corrélés son apparition et sa maturité, après quoi vient un déclin inévitable). La division de l'histoire entre « ancienne » et « moderne » traduit précisément, selon S., ces deux périodes de la vie d'un peuple. C'est ainsi que la période ancienne, pour l'Europe, s'étend des grandes invasions aux grandes découvertes, et que pour la Russie elle se situe entre l'apparition de la Russie kiévienne et les transformations de Pierre le Grand. La vie intérieure de la nation reflète dans ses principales « manifestations » l'influence des facteurs objectifs de son existence historique. L'étendue de la plaine

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

d'Europe orientale a rendu nécessaire l'apparition sur ce territoire d'un vaste État unique (S. voit là un point commun entre la Russie et la Chine). Le voisinage de la steppe et la pression exercée par les nomades ont inévitablement suscité des flux de colonisation et un déplacement des centres de la vie historique russe vers le nord est (Vladimir et M.) ; le voisinage avec un Occident marchand et industriel et la lutte pour obtenir des débouchés sur la mer ont stimulé l'entrée de la Russie sur la scène historique européenne et mondiale. S. distingue plusieurs types de sociétés, selon qu'y dominent les valeurs du travail (Chine), de la guerre (Babylone, Assyrie), de l'entreprise (Phénicie, Grèce), et va jusqu'à opposer les civilisations « terrestres » et « maritimes ». Sur ce dernier point, il aimait comparer la « Méditerranée » ancienne (antique civilisation gréco-romaine) et la « Méditerranée » moderne (civilisation atlantique de l'Occident). Avant même Danilevski* et Spengler, S. rejette de manière générale en tant qu'instrument conceptuel et théorique la division de l'histoire mondiale en Antiquité, Moyen Âge et Temps modernes. Une fois que les civilisations se sont constituées, ce qui fait leur vie historique interne c'est l'organisation de la société et de l'État, dont les formes principales se dessinent en fonction des caractéristiques des relations entre le principe clanique et le principe individuel. La domination du premier est typique du monde primitif et des civilisations de l'Orient, même si dans les variantes aryennes des civilisations du travail (Inde), de la guerre (Perse) et de l'entreprise (Grèce) ressortent bien plus nettement que dans les autres l'énergie active et la volonté de dépassement de soi, réalisant pour la première fois dans l'histoire, avec une variante « maritime » du « principe d'association de pairs » (Grèce), une forme de liberté personnelle, qui se fixa dans les institutions étatiques de la cité républicaine. La Grèce et Rome, l'Europe occidentale et la Russie sont, aux yeux de S., les quatre formes de civilisations qui représentent l'Occident dans l'histoire universelle, laquelle se divise en deux parties : l'Antiquité païenne (compte tenu de la situation particulière du monde vétérotestamentaire juif) et l'histoire moderne, chrétienne. L'Europe occidentale comme la Russie (la première après le XVIIIe s., la seconde après 1861), qui représentent l'époque chrétienne, sont entrées dans une phase de décomposition et de déclin ; et aucune relève historique n'est en vue. D'où l'idée, chère à S., d'une « fin » de l'histoire.

Œuvres : *Istoriâ Rossii s drevnejših vremën v 15 kn.*, M., 1959-1966, nombreuses rééd. jusqu'en 2009 et disponible en ligne : www.kodges.ru/12069-solovev-s.-m-9.-istorija-rossii-s. html ; *Soč.* v 18 kn., M. 1988-1995 ; *Moi zapiski dlâ detej moih*, SPb., 1914, rééd. Oriental Research Partners, Newtonville, Mass. 1980.

Études : Cimbaev N. I., *Sergej Solov'ëv*, M., 1990 ; Erygi A. N., *Istoriâ i dialektika (Dialektika i istoričeskie znaniâ v Rossii XIX veka)*, Rostov/D., 1987 ; du même auteur : *Tradicionnaâ i moderniziruûčaâsâ Rossiâ v filosofii istorii russkogo liberalizma*, Rostov /D., 2004.

A N. Erygine / Trad. B Marchadier

SOLOVIOV Vladimir (1853, M.-1900, Ouzkoïé, région de M.) – philosophe, poète, homme de lettres, critique littéraire. Fils de S. Soloviov*, historien et professeur à l'Univ. de M. En 1869, S. entre à la faculté des sciences de l'Univ. de M. mais, au bout de trois ans, s'inscrit à la faculté d'histoire et de philosophie, dont il est diplômé en 1873, après quoi il part étudier un an à l'Acad. de théologie de M. En 1874, S. soutient à SPb. sa thèse de magistère** *La Crise de la philosophie occidentale. Contre les positivistes* [Krizis zapadnoj filosofii (Protiv pozitivistov)], et est nommé chargé de cours à la faculté de philosophie de l'Univ. de M. En 1875 il part faire des recherches à Londres,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

où il étudie surtout la littérature mystique et gnostique – Böhme, Paracelse, Swedenborg, la Kabbale – et s'intéresse à l'occultisme et au spiritisme. Il quitte brusquement Londres pour l'Égypte, où il passe quelques mois. Plus tard il expliquera son voyage par « un appel mystérieux de la *Sophia* ». Sensible à la poésie et d'une nature impressionnable, S. avait aussi, semble-t-il, des dons de médium, qui se développèrent à la lecture de la littérature théosophique. C'est dans le poème « Trois rencontres » [Tri svidaniâ], composé peu de temps avant sa mort, qu'il évoque ses visions de la *Sophia*, ou Éternel féminin, dont la plus impressionnante eut précisément lieu en Égypte. De retour en Russie en 1876, S. reprend ses cours à l'Univ. de M. Mais, en raison de dissensions au sein du corps professoral, il quitte l'Univ. de M. et entre, à SPb., au Comité scientifique du Ministère de l'instruction publique, tout en enseignant à l'Univ. de SPb. et aux Cours supérieurs féminins**. En 1877 S. publie son premier ouvrage systématique intitulé « Principes philosophiques de la connaissance intégrale » [Filosofskie načala cel'nogo znaniâ] (non achevé) et, en 1878, prononce un cycle de conférences, les « Leçons sur la divino-humanité » [Čteniâ o bogočelovečestve], qui attirent un public nombreux et rencontrent un grand écho dans la société. Ses conceptions philosophiques et religieuses sont dès cette époque bien constituées avec, au centre, l'idée d'unitotalité* positive, étroitement liée au thème sophiologique (cf. Sophiologie*). Le 28 mars 1881, après l'assassinat, le 1er mars, du tsar Alexandre II par des militants de la « Volonté du peuple » [Narodnaâ volâ], S. prononce une conférence publique sur la peine capitale, incompatible à ses yeux avec la morale chrétienne. Tout en condamnant les régicides, il appelle le tsar à gracier les assassins. Les relations de S. avec le pouvoir s'en trouvent détériorées. Il démissionne de son poste au Ministère de l'instruction publique et, comme on le lui avait recommandé, s'abstient d'enseigner et de prendre la parole en public. La période de l'activité littéraire commence. Ce qui occupe surtout son attention au cours des années 80 et au début des années 90, ce sont les questions socio-politiques et religieuses. Parmi les principaux ouvrages de cette époque on retiendra *Les Fondements spirituels de la vie* [Duhovnye osnovy žizni] (1882-1884), *La grande controverse et la politique chrétienne* [Velikij spor i hristianskaâ politika] (1883), *Histoire et avenir de la théocratie* [Istoriâ i buduĉnost' teokratii] (Zagreb, 1886), *Trois discours à la mémoire de Dostoïevski* [Tri reči v pamât' Dotoevskogo] (1881-1883), *La Russie et l'Église universelle* (en français, P., 1889 ; traduction russe, M., 1911). Il écrit également une série d'articles sur la question nationale, le slavophilisme* et l'occidentalisme*, réunis par la suite dans le recueil *La Question nationale en Russie* [Nacional'nyj vopros v Rossii] (1883-1888, 2e éd. 1888-1891). Au cœur de l'œuvre du S. de ces années on trouve son utopie théocratique, la conviction qui était la sienne que l'on pouvait réunir l'Église catholique et l'Église orthodoxe sous l'égide de Rome et l'ensemble des peuples chrétiens sous le sceptre du tsar russe. Si S. revient ensuite, dans les années 90, à la problématique proprement philosophique, c'est en grande partie parce qu'il est invité en 1891 à se charger de la section philosophie de la *Grande Encyclopédie* Brockhaus-Efron, pour laquelle il rédigera plus de 130 articles, consacrés à des concepts philosophiques et à des questions d'histoire de la philosophie. C'est aussi au cours de ces années qu'il écrit *Le Sens de l'amour* [Smysl lûbvi] (1892-1894), bilan de ses réflexions sophiologiques, et son traité d'éthique *La Justification du bien* [Opravdanie dobra]* (1894-1895, parution en un volume en 1897). Il présente aussi une nouvelle conception de la théorie de la connaissance* dans des articles regroupés ensuite sous le titre « Le Principe premier de la

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

philosophie théorétique » [Pervoe načalo teoretičeskoj filosofii] (1897-1899). Enfin, dans son dernier grand ouvrage, l'étude eschatologique intitulée *Trois entretiens* [Tri razgovora] (1899-1900) (cf. bibl.), il se penche sur le problème du mal, tout en abandonnant son rêve d'instauration d'une théocratie universelle. Son travail acharné et son incapacité à gérer sa vie pratique ont très tôt ébranlé la santé déjà fragile de S. Sans épouse ni domicile fixe, il était toujours en déplacement, s'arrêtant tantôt dans des hôtels, tantôt chez des amis. Arrivé à M. en juillet 1900, il tomba brusquement malade et mourut le 31 du mois à Ouzkoïé, dans la propriété que ses amis les princes Troubetskoï possédaient dans la banlieue de la ville. Le développement intellectuel et spirituel de S. subit de nombreuses influences, qui ont orienté et marqué sa réflexion. Dans sa prime jeunesse, il avait fait siennes les idées socialistes, le souci typiquement russe de la justice sociale ainsi qu'une foi dans le progrès bien caractéristique du XIXe s. Les slavophiles exercèrent sur lui une influence non négligeable, puisque S. leur emprunta l'idée, qui devait l'inspirer toute sa vie, d'une « connaissance intégrale » (cf. Intégralité*) capable de répondre à la question du sens de l'existence humaine et des fins dernières du processus cosmique et historique. Le sujet de ce processus est, selon S., l'humanité en tant qu'organisme – un concept qu'il empruntera à Auguste Comte. Cette conception repose sur l'idée – dont S. s'était convaincu à la lecture de Spinoza, Hegel et d'autres représentants de l'idéalisme allemand – de la réalité de l'universel. Cette prémisse panthéiste commune à tous ces auteurs a beaucoup contribué à sa conception de l'unitotalité. Il subit fortement l'influence de penseurs qui avaient donné une signification métaphysique au concept de volonté comme Kant, Schopenhauer, Hartmann, et surtout Schelling. Si la méthode dialectique de S. est surtout redevable à Hegel, en revanche sa théologie, sa métaphysique et son esthétique portent la marque d'une métaphysique volontariste qui doit beaucoup à Schelling. Ce qui rapproche aussi S. de ce dernier, c'est également une approche romantique et esthétique des problèmes religieux, un mysticisme érotique original, qui prend chez lui la forme d'un culte de l'Éternel féminin, âme du monde. Le platonisme chrétien de son professeur de l'Acad. de théologie* Iourkiévitch*, en particulier l'idée du cœur* comme centre de la vie spirituelle, a joué un grand rôle dans la formation de la pensée de S. Celui-ci a fondu ensemble ces diverses influences en un tout organique et a conçu un édifice systématique, qui n'est certes pas sans problèmes ni contradictions. Pour les résoudre, il s'est à plusieurs reprises employé à remanier son enseignement. Ses œuvres offrent aussi à la fois une évaluation sobre et une critique approfondie et constructive des conceptions philosophiques qui, en son temps, ont formé sa vision du monde. Le système philosophique de S. est bâti selon un schème historique, comme histoire du développement de l'esprit universel, comme processus théocosmique historique. Il a cherché à se défaire de l'esprit sécularisté dont était pénétrée la philosophie européenne des Temps modernes et, à la suite des premiers slavophiles, a voulu parvenir à cette connaissance intégrale qui suppose l'unité de la théorie et de l'action pratique dans la vie, c'est-à-dire qu'il a pensé à créer une philosophie de la vie et non une philosophie d'école, anticipant ainsi un mouvement analogue qui allait se développer en Europe. Malgré son aspiration à dépasser l'esprit sécularisté de la philosophie moderne, S. ne voulait toutefois pas d'un retour au « christianisme historique », c'est-à-dire à la tradition et à la théologie ecclésiales telles qu'elles avaient cours dans les Églises catholique ou orthodoxe. Son but était « de faire entrer le contenu éternel du christianisme dans une forme nouvelle adéquate, par conséquent absolue

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

et rationnelle. » (*Lettres* [Pis'ma], SPb., 1911, II, p. 89, cf. bibl.), en d'autres termes, de le justifier par le moyen d'une théosophie*. Tout comme les slavophiles, S. commence par une critique de la pensée abstraite propre à la philosophie européenne. Selon lui, le principe abstrait est une composante indispensable de la vie de l'individu et du développement de l'humanité mais son élévation au rang d'absolu conduit la philosophie dans une impasse, comme on le constate chez Hegel. S. critique l'idéalisme abstrait de Hegel à partir d'un réalisme spiritualiste qui exige que l'on distingue la pensée, le sujet pensant et le contenu pensé – éléments qui, chez Hegel, sont confondus dans le concept d'idée absolue. Selon S., si l'étant véritable n'est pas une construction rationnelle ni un concept, ce n'est pas non plus un donné empirique. C'est un être spirituel réel, un sujet doué de volonté. Selon ses propres termes, l'étant est « la force de l'être ». Au sens propre, seuls sont dotés de réalité les esprits et les âmes, porteurs de force et de volonté. Quant au monde empirique, S. considère, à la suite de Kant et de Schopenhauer, que ce n'est qu'un phénomène, qu'il caractérise comme être et non comme étant. S'appuyant sur la distinction kantienne entre le phénomène et la « chose en soi », S., avec Schopenhauer, voit l'essence de la « chose en soi » (qu'il appelle « l'étant ») dans la volonté. Il définit l'étant suprême premier – Dieu – dans l'esprit du néoplatonisme et de la Kabbale comme néant* positif. Ce néant positif est l'exact contraire du néant négatif hégelien, ou être pur issu d'une simple abstraction ou privation de toutes les définitions positives (*Œuvres* [Sobr. soč.], I, p. 320). Après avoir défini l'étant comme ce qui se manifeste et l'être comme manifestation, S. interprète dès lors le lien entre Dieu et le monde comme lien entre l'essence et la manifestation. Entre la base transcendante du monde et le monde proprement dit s'instaure une relation de nécessité qui peut être saisie de façon rationnelle, par le biais de la logique dite organique. C'est ainsi qu'est levée, entre l'étant comme essence et le monde comme manifestation, la limite infranchissable que la théologie chrétienne pose entre le Créateur et la création. Mais le réalisme mystique de S. vient alors contredire sa méthode rationaliste : si l'étant est une essence spirituelle transcendante, on ne peut en savoir quoi que ce soit qu'en entrant en relation avec lui, lorsqu'il se révèle à nous, c'est-à-dire par voie de révélation. Il est inaccessible à la connaissance purement rationnelle. S. est cependant convaincu que l'étant, inattingible par la raison, peut être l'objet de la contemplation mystique, d'une intuition intellectuelle particulière, qu'il assimile aussi à l'état d'inspiration. À la suite de Schelling et des romantiques, S. rapproche l'intuition intellectuelle de la capacité productive de l'imagination, et donc la philosophie de la création artistique, l'acte créateur étant à cet égard conçu comme analogue à une sorte de transe, d'état médiumnique passif. S. considère que l'état d'inspiration extatique est au départ de la connaissance philosophique. « J'appelle inspiration l'action qu'exercent sur nous les êtres idéaux et qui produit en nous la connaissance spéculative (et la création) de leurs formes idéales ou idées. Cette action nous tire de notre centre naturel habituel, nous hausse à un niveau supérieur, provoquant ainsi une extase. Ainsi donc, le principe immédiatement déterminant de la connaissance philosophique véritable est l'inspiration » (*Ibid.*, p. 294). Assimilant l'action directe des êtres transcendants sur l'homme à l'intellection des idées, il supprime la frontière qui sépare la pensée rationnelle de la vision spirituelle et mystique ; et la levée de la distinction entre une intuition intellectuelle interprétée de façon mystique et la capacité productive de l'imagination rend possible cette conception occulte et magique de l'art qui est si caractéristique non seulement de S. mais des symbolistes qui ont

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

subi son influence (Blok*, Biély*, Ivanov*, etc). C'est ainsi que S. conçoit la réalisation de la synthèse de la philosophie, de la religion et de l'art. Mais ce cheminement vers une « connaissance intégrale » est gros du danger de « non-discernement des esprits » (cf. discernement des esprits**), car l'intuition artistique est dénuée de critères pour opérer cette distinction. Selon S., l'étant divin se révèle directement à nous, par le biais de la sensation ou du sentiment. C'est pourquoi, selon lui, les preuves de l'existence de Dieu sont inutiles : Sa réalité ne peut être déduite logiquement de la raison pure, elle nous est donnée par un acte de foi (*Ibid.*, III, p. 31). Ayant ainsi établi, à l'aide de la foi, l'existence de Dieu, S. s'emploie à déduire rationnellement le contenu de l'Étant divin, non sans entrer en contradiction avec l'idée qu'il avait affirmée selon laquelle ce contenu n'est accessible qu'à l'expérience. S. caractérise l'Absolu comme « unitotal éternel » (*Ibid.*, p. 234) ou comme « Un et tout ». Cela signifie que l'essence du monde est intégralement contenue dans l'Absolu, que l'unitotalité est l'unité dans la multiplicité. L'Un est libre de tout (« absolu » signifie à la lettre « détaché », « libéré ») et se définit donc négativement par rapport à l'autre. Mais dans la mesure où il ne peut rien avoir en dehors de soi, il se définit positivement par rapport à l'autre. Par conséquent il existe en lui de toute éternité deux pôles, ou centres : le premier, qui est la liberté par rapport à toute forme et manifestation, le second, qui est force productrice d'être, c'est-à-dire pluralité de formes. Le premier pôle est appelé « Un » et le second « potentialité d'être » ou « matière initiale », qui entre de la sorte dans l'Absolu comme son « autre », comme substrat premier ou « fondement » de Dieu. S. interprète surtout la notion de matière initiale au sens de Schelling et Schopenhauer, qui la définissent comme force, attirance, aspiration, ce qui n'est pas sans rappeler la doctrine de Böhme sur la « ténèbre » en Dieu, sur la profondeur inconsciente de la Divinité d'où provient le principe du mal. L'indissolubilité des deux pôles de l'étant signifie que l'Absolu ne peut apparaître autrement que réalisé dans la matière, et la matière comme idée, comme image réalisée de l'Un. Le soubassement panthéiste de cette conception est évident. Dans la *Critique des principes abstraits*, [Kritika otvlečennyh načal], S. caractérise le second pôle de l'unitotalité, c'est-à-dire la matière initiale (ou idée, ou nature) comme unitotal en devenir, et le premier pôle comme unitotal étant (*Ibid.*, II, p. 299). Cela signifie que l'absolu ne peut exister autrement que comme réalisé dans son autre. Pareille conception de la relation entre Dieu et le monde se distingue profondément de l'idée chrétienne de création du monde. L'unitotal en devenir est l'âme du monde qui, fondement de tout le processus du monde, « ne reçoit pour la première fois sa propre réalité interne, ne se trouve et ne prend conscience de soi que dans l'homme » (*Ibid.*, p. 302-303). Dans le monde naturel pré-humain, l'élément divin de l'âme du monde, c'est-à-dire l'unitotalité, n'existe que comme potentialité, et c'est seulement en l'homme qu'il s'actualise, même s'il ne se présente encore que sur le mode idéal, dans la conscience, comme but et norme de l'activité humaine. L'histoire mondiale en tant que processus divino-humain a pour tâche de réaliser effectivement cet objectif. Dans les *Leçons sur la divino-humanité*, S. s'efforce de traduire ce processus d'auto-dédoublement de l'Absolu dans la langue de la théologie chrétienne, donnant à cette occasion son interprétation du dogme de la Trinité. Il distingue d'une part Dieu en tant qu'Étant absolu et, d'autre part, son contenu (essence ou idée) qui se présente en la personne de Dieu le Fils ou *Logos*. Quant à l'incarnation de ce contenu, ou idée, elle se fait dans l'âme du monde ou *Sophia*, qui représente ainsi la troisième Personne de la divine Trinité, à savoir le Saint-Esprit. S. distingue en Dieu une double unité : l'unité active du *Logos*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

créateur divin et l'unité produite, réalisée. L'unité active est l'âme du monde en Dieu, et l'unité produite est son corps organique. Ces deux unités se présentent dans la personne du Christ : la première, qui produit, est en lui Dieu, force active ou *Logos*, la seconde, « unité produite à laquelle on a donné le nom mystique de *Sophia*, est le principe d'humanité, l'homme idéal ou normal » (*Ibid*., III, p. 111). L'humanité accomplie, ce n'est pas l'homme naturel comme phénomène, comme être empirique isolé, mais ce n'est pas non plus l'homme comme concept générique ; c'est « l'organisme pan-humain », l'humanité comme idée éternelle. Ce n'est pas l'homme comme être individuel qui est immortel mais son essence concevable éternelle. L'homme éternel, ou l'humanité idéale, est une individualité universelle d'un type particulier ou, comme l'écrira le S. de la dernière période, « la forme universelle d'union de la nature matérielle et de la Divinité » (*Ibid*., VIII, p. 231). Le monde empirique, où les hommes se présentent comme des individus est, selon S., « le songe pénible et douloureux d'une existence égoïste séparée » (*Ibid*., III, p. 120), un monde d'illusions et d'inauthenticité. Chez S. comme chez Schopenhauer, la cause de l'existence de ce monde est dans le principe d'une individuation enracinée dans l'auto-affirmation, dans l'égoïsme de chaque être qui s'oppose à tous les autres, dans le rejet mutuel. Le mal, ou « péché d'individuation » suscite précisément un mode d'être extérieur et matériel où tout coexiste dans la séparation et l'hostilité. Mais si l'individualité est cause du mal et de la souffrance, peut-on parler d'immortalité individuelle ? Le salut consiste seulement à se libérer de l'existence individuelle et non à la prolonger éternellement. On voit ainsi que la philosophie religieuse de S. tend vers un impersonnalisme. Ce n'est pas un hasard si, sur cette question, il a engagé une longue polémique avec Lopatine*, qui était persuadé du caractère substantiel du « moi » humain et donc de l'immortalité de l'âme individuelle. Pour S., le péché d'individuation, qui est au principe de l'existence dans le monde empirique, prend racine en Dieu même : « La cause efficiente du mal peut être la créature individuelle non dans sa manifestation naturelle déjà déterminée mais dans son essence éternelle absolue » (*Ibid*., p. 124). Pour cette même raison tout être naît déjà dans le mal, « optant » pour l'égoïsme et l'auto-affirmation dès avant sa venue au monde, alors même qu'il n'a pas encore la possibilité de faire un choix conscient. Contrairement à ce qu'enseigne le christianisme, la source du mal universel n'est donc pas dans la chute de l'homme, qui y aurait librement cédé, mais dans le principe méonique (cf. Minski*) de l'unitotalité divine. Tant que toutes les créatures n'ont qu'une existence potentielle, et non actuelle, en Dieu, et que, comme purs esprits, elles se trouvent unies à la volonté divine, elles ne peuvent par elles-mêmes agir de l'intérieur sur Dieu. Il faut pour cela avoir une existence séparée. Mais pour Dieu il faut « que les êtres pluriels reçoivent leur particularité réelle, sinon la force de l'unité ou de l'amour divin n'aura rien sur quoi se manifester dans toute sa plénitude » (*Ibid*., p. 127). C'est pourquoi Dieu lui-même, par un acte créateur, pose l'être autonome de ces créatures (amenant ainsi le mal). C'est seulement de la sorte que celles-ci peuvent agir sur lui, car elles ne deviennent pas seulement des créatures idéales, des intelligences dont la vie consiste à contempler Dieu, mais des êtres qui vivent et veulent dans la mesure où seule la volonté est réalité authentique. Cependant la vie séparée de la créature n'est pas synonyme de pluralité de substances-âmes autonomes. « Cette deuxième unité produite qui s'oppose à l'unité première du *Logos* divin est, comme on le sait, l'âme du monde ou humanité idéale (*Sophia*), qui contient et relie en soi tous les êtres ou âmes particuliers » (*Ibid*., p. 129). C'est donc l'âme du monde, et non des créatures vivantes

particulières, qui est dotée d'unité substantielle. C'est précisément elle qui devient indépendante du principe divin et qui peut agir sur lui, elle seule est sujet libre et se sépare de Dieu, acte qui consiste par essence à chercher à posséder toute la plénitude de l'être à partir de soi-même, c'est-à-dire à s'affirmer en dehors de Dieu. Dès lors l'âme du monde « tombe du centre unitotal de l'être divin à la périphérie plurielle de la création, perdant ainsi sa liberté et son pouvoir sur cette création », et l'édifice divin du monde se défait en une multitude d'éléments séparés, « l'organisme universel devient un ensemble mécanique d'atomes » (*Ibid*., p. 131), monde du mal, de la désunion et de la souffrance. La *Sophia* est de la sorte le personnage central du processus théocosmique. Elle est le principe féminin éternel en Dieu, l'âme du monde, le corps du Christ, l'humanité idéale, « la cause véritable et le but de la création, le principe selon lequel Dieu créa le ciel et la terre » (*La Russie et l'Église universelle*). Mais, s'étant détachée de Dieu, la *Sophia* acquiert des traits démoniques. Chez S., l'image de l'Éternel féminin se dédouble. Pour résoudre cette difficulté, le philosophe, dans *La Russie et l'Église universelle,* distingue la *Sophia* et l'âme du monde. Cette dernière apparaît alors comme l'opposée de la *Sophia*-Sagesse divine ; elle est la source du mal et du chaos alors que la *Sophia* est un « être lumineux et céleste séparé de l'obscurité de la matière terrestre ». En même temps, S. appelle l'âme du monde « mère du chaos non divin » et la distingue du chaos proprement dit ; l'essence du processus divin apparaît comme la lutte du Verbe divin et du principe infernal pour s'emparer de l'âme du monde. Cette lutte doit se conclure par le retour de l'âme du monde vers Dieu et par la restauration de l'unitotalité divine. C'est cette fin qui détermine l'évolution, dans la nature d'abord, puis dans l'histoire. « Le processus cosmique s'achève avec l'apparition de l'homme naturel ; vient ensuite le processus historique, qui prépare l'apparition de l'homme spirituel » (*Œuvres*, III, p. 165). Le point de vue de S. rejoint ici, comme on le constate, le déterminisme téléologique de Hegel ; d'où l'optimisme de S. ; d'où aussi le caractère utopique de son historiosophie : le processus historique, par nécessité interne, aboutit au triomphe du bien. Le philosophe est convaincu que le développement historique entraînera le triomphe de l'unité et de l'amour sur la désagrégation et l'hostilité dans la mesure où cette désagrégation est un moment nécessaire du processus engendré par Dieu lui-même et que la chute de l'âme du monde est la voie nécessaire à sa réunion avec l'Étant primordial. La théodicée* de S. rejoint l'évolutionnisme biologique, voire le darwinisme. L'historiosophie de S. est une tentative de comprendre l'histoire universelle comme « longue série d'actes libres » sur la chemin de la restauration de l'unité divino-humaine, comme dialogue de la *Sophia* et du *Logos* qui trouve son expression dans le développement spirituel, religieux, moral et artistique de l'humanité. Au premier stade – celui de la révélation naturelle ou directe – l'humanité perçoit Dieu comme un être de la nature ; telles sont les croyances païennes du monde antique et les doctrines scientifiques et matérialistes des Temps modernes. Au deuxième stade, Dieu se révèle aux hommes comme principe opposé à la nature, comme transcendance, comme rien ; telle est la révélation négative, qui caractérise surtout les religions ascétiques et pessimistes de l'Orient et qui trouve son expression la plus cohérente dans le bouddhisme, qui vise à dépasser le principe terrestre, actif et personnel. Enfin, avec la religion de l'Ancien Testament, qui a découvert le Dieu personnel, et avec la philosophie grecque et sa doctrine du *Logos*, l'humanité a reçu une révélation positive, dont la signification plénière ne s'est pleinement révélée qu'avec le christianisme et la personne divino-humaine du Christ. C'est précisément dans le

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Christ que se manifeste la synthèse du principe contemplatif propre aux religions de l'Orient et du principe personnel humain qui s'est développé au sein de la culture occidentale. Mais le schisme entre les Églises d'Orient et d'Occident a marqué une nouvelle époque de désagrégation, qui a cette fois touché la chrétienté. C'est en cela que, selon S., le « christianisme historique » s'est montré imparfait. L'unité spirituelle s'est de nouveau brisée en deux exclusivismes. En Orient, c'est le monisme qui l'a emporté, avec la domination d'un principe divin surhumain qui ne laisse pas de place à l'autonomie et à la liberté humaines ; en Occident, inversement, c'est le principe d'individualisme, de liberté au sens négatif d'arrachement à l'unité qui a connu un développement hypertrophique, et qui a amené le règne du chaos. À la suite des slavophiles, S. condamne sévèrement les vices de la civilisation capitaliste occidentale. La vérité a été déchirée. L'Orient affirme un « Dieu inhumain » et l'Occident un « homme sans Dieu » (*Id.*, I, p. 257). Le peuple qui a pour vocation de remédier à cette rupture fatale est un peuple libre de tout exclusivisme. Or ces qualités sont le propre « du caractère des tribus slaves et en particulier du caractère national du peuple russe » (*Id.*). C'est pourquoi la Russie a pour mission religieuse et messianique de réunir les parties séparées et, par là, d'accomplir le dernier acte du drame historique universel de réunion de Dieu avec l'humanité. Cette conception historiosophique s'est formée chez S. dès les années 70. Dans les années 80 elle acquiert la forme d'une doctrine utopique sur une future théocratie universelle où le pouvoir séculier serait exercé par le tsar russe et le pouvoir spirituel par le pontife romain. La première étape doit en être, selon S., la réunion des Églises d'Orient et d'Occident. La théosophie* et l'historiosophie de S. sont étroitement liées à son éthique. Il a abordé les problèmes d'éthique dans de nombreux ouvrages, consacrant toutefois spécifiquement à la philosophie morale l'étude intitulée *La Justification du bien*. S. y critique deux points de vues extrêmes, celui du subjectivisme moral, selon lequel seule la personne peut être vecteur du bien et celui qui considère que seules les institutions sociales peuvent être les garants du comportement moral. Selon S., ces deux aspects sont nécessaires, mais il insiste surtout sur le côté objectif des formes de la vie morale, ce qui est parfaitement compréhensible si l'on se souvient qu'il est convaincu de la réalité d'une divino-humanité* universelle comme organisme unique et du caractère abstrait de l'individu séparé. Si dans ses premiers travaux il faisait ressortir le lien de dépendance de l'éthique par rapport à la métaphysique religieuse, il insiste désormais sur l'autonomie de l'éthique dans la mesure où « en constituant une philosophie morale la raison ne fait que développer, sur le terrain de l'expérience, l'idée de bien qui lui est dès le départ intrinsèque » (*Id.*, VII, p. 29). Néanmoins, bien qu'autonome, la philosophie de la vie morale ne peut être totalement séparée de la métaphysique et de la religion dans la mesure où le fondement même de la vie morale – la réalité d'un bien suprahumain – ne peut reposer que sur l'idée d'un processus divino-humain universel et d'une victoire définitive de l'unitotalité divine. Tout en admettant que Kant a eu le mérite de reconnaître l'autonomie de la morale, S. lui reproche son subjectivisme éthique. Kant a cherché à asseoir son édifice éthique sur les postulats de la raison pratique, à savoir Dieu, le libre arbitre et l'immortalité de l'âme en tant qu'objets d'une croyance rationnelle. Mais, comme le fait observer S., chez Kant Dieu et l'immortalité de l'âme sont déduits de la vie morale, et celle-ci est conditionnée par Dieu et l'immortalité de l'âme. S. procède à une analyse approfondie des sentiments, ou racines naturelles de la moralité : la honte*, la pitié* et la piété* ou ferveur. L'homme a honte de ce qui constitue sa nature inférieure ; à

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

cet égard, la pudicité est particulièrement caractéristique. La pitié, la compassion avec la souffrance d'autrui, est un sentiment que l'homme éprouve à l'égard de tous les êtres vivants. Parce qu'elle incite à l'altruisme, la pitié est à la base des relations sociales. S. définit la pudeur comme sentiment individuel et la pitié comme chasteté sociale. Enfin, le sentiment de piété comme profond respect d'un principe supérieur constitue le fondement moral de la religion. En ce qui concerne le problème de la relation entre la morale et le droit*, S. considère que ce qui les distingue, c'est la nature illimitée des impératifs moraux et la nature limitée des impératifs juridiques, ainsi que le caractère contraignant du droit. Le droit est cette limite inférieure ou ce minimum de moralité dont le respect est imposé par la contrainte. Le droit porte sur la sphère objective des actes externes alors que la moralité porte « non sur la réalisation extérieure du bien mais sur son existence intérieure dans le cœur de l'homme » (*Id.*, p. 383). Le philosophe n'en souligne pas moins que, contrairement à une conception très répandue, il n'y a pas de contradiction entre les lois morales et les lois juridiques. Bien que S. n'ait pas consacré d'ouvrage spécial à l'esthétique, le thème de la beauté se retrouve dans toute son œuvre. Rapprochant, dans l'esprit du romantisme, l'intuition philosophique et la création artistique, il relève dans cette dernière une parenté avec l'expérience mystique et considère l'art comme une « force réelle » qui éclaire et régénère le monde (*Ibid.*, III, p. 183). Dans son article « La Beauté dans la nature » [Krasota v prirode], S. considère que la tâche de l'art « n'est pas dans la répétition mais dans la poursuite de l'œuvre artistique que la nature a commencée » (*Ibid.*, VI, p. 75). La fin suprême de l'art est la théurgie*, c'est-à-dire la transformation de la réalité en corporalité idéale, transfigurée. L'esthétique de S. est liée à sa sophiologie, à sa doctrine de l'*éros*, à laquelle il a consacré le traité *Le Sens de l'amour*. Les conceptions esthétiques de S. trouvent aussi leur expression dans ses articles de critique littéraire sur la poésie de Pouchkine*, Tiouttchev*, Lermontov, Fet*. Peu de temps avant de mourir, le philosophe avait perdu beaucoup d'illusions quant à son utopie théocratique et à l'idée de progrès, même s'il écrivait encore dans *La Justification du bien* que « la mesure du bien dans l'humanité croît de manière générale » (*Ibid.*, VII, p. 173). Ce qui ressort surtout de ses *Trois entretiens*, c'est le thème eschatologique : l'avènement du Royaume de Dieu est désormais conçu comme fin de l'histoire. S. a exercé une forte influence sur la pensée philosophique en Russie. C'est marquée par ses idées que la philosophie religieuse s'est développée à la fin du XIXe s. et au début du XXe, en particulier avec les frères *S.* et E. Troubetskoï*, N. Losski*, Frank*, Boulgakov*, Florenski*, Berdiaev*, Karsavine*, Ern*, etc. Toute aussi importante a été l'influence de S. sur le symbolisme* russe, notamment sur la poésie de Blok et Biély. C'est précisément à S. que l'Âge d'argent russe doit cette coloration mystique et gnostique qui a beaucoup marqué l'atmosphère de la vie spirituelle et intellectuelle en Russie au début du XXe siècle.

Œuvres : *Sobr. soč.* v 10 t., 2e éd., SPb., 1911-1914 ; *Pis'ma*, SPb., 1908-1923, repr. aux éd. Foyer oriental chrétien, Bruxelles, 1966-1969 et 1970 ; *Literaturnaâ kritika*, M., 1990 ; *Opravdanie dobra*, M., 1996 ; en franç. : *Crise de la philosophie occidentale*, P., Aubier, 1947 ; *Conscience de la Russie (morceaux choisis)*, P., 1950 ; *La grande controverse et la politique chrétienne*, P., 1953 ; *Leçons sur la divino-humanité*, P., Cerf, 1991 ; *La Sophia et les autres écrits français*, L'Age d'Homme, 1978 ; *La Russie et l'Église universelle*, P., François-Xavier de Guibert, 2008 (deux premières parties seulement) ; *Le Développement dogmatique de l'Église*, P., Desclée, 1991 ; *Le Judaïsme et la question chrétienne*, P., Desclée, 1992 ; *Histoire et avenir de la théocratie*, P., Cujas, 2008 ; *Le Sens de l'amour*, P., ŒIL, 1985 ; *Mahomet*, Genève, Ad Solem, 2001 ; *La Justification du bien*, Genève, Slatkine, 1997 ; *Trois entretiens*, Genève, Ad Solem, 2005.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ÉTUDES : Veličko V. L., V. Solov'ëv. *Žizn' i tvoreniâ*, 2e éd. SP 1903 ; *O Vladimire Solov'ëve*, M. 1911 ; Troubetskoj E. N., *Mirosozercanie Vl. Solov'ëva*, M. 1913 ; Radlov E. L., *Vl. Solov'ëv. Žizn'i učenie*, SPb., 1913 ; Luk'ânov S. M., *O Vl. Solov'ëve v ego molodye gody. Materialy k biografii* 3 vol., Petrograd 1916-1918, rééd. M. 1990 ; Solovi'ëv S. M., *Žizn' i tvorčeskaâ evolûciâ Vladimira Solov'ëva*, Bruxelles, 1977 ; Močul'skij K. V., *Vladimir Solov'ëv*, P., 1936 ; Zenkovsky B., *Histoire…*, III, Chap. I-II ; Losev A. F., *Vladimir Solov'ëv*, M. 1983 ; du même auteur : *Vl. Solov'ëv i ego vremâ*, M. 1990 ; Asmus V. F., « V. S. Solov'ëv : opyt filosofskoj biografii », in : *Voprosy filosofii*, 1988 N°6 ; Raškovskij E. B., « Vl. Solov'ev o sud'bah i smysle filosofii », *Ibid.* ; Kuvakin V. A., *Filosofiâ Vladimira Solov'ëva*, M., 1988 ; Utkina N. F., « Tema vseedinstva v filosofii Vl. Solov'ëva », in : *Voprosy filosofii*, 1989 N°6 ; Gajdenko P.P., « Čelovek i čelovečestvo v učenii V. S. Solov'ëva », *Ibid.*, 1994, N° 6 ; du même auteur : *Vladimir Solov'ëv i filosofiâ Serebrânnogo veka*, M. 2001 ; Kravčenko V., *Vladimir Solov'ëv i Sofiâ*, M. 2006 ; Kozyrev A. P., *Solov'ëv i gnostiki*, M. 2007 ; *Vladimir Solov'ëv. Pro et Contra*, SPb., 2000 ; Herman M., *Vie et œuvre de Vladimir Soloviev*, Fribourg, 1995 ; George M., *Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs*, Göttingen, 1988 ; Stremooukhoff D., *Vladimir Solov'ev et son œuvre messianique*, Lausanne, 1975 ; Sutton J., *The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov : towards a reassessment*, Basingstoke, 1988 ; Toinet P., *Vladimir Soloviev chevalier de la Sophia*, Genève, Ad Solem 2001.

P. P. Gaïdenko / Trad. B. Marchadier

SOPHIOLOGIE – doctrine sur la *Sophia*, la Sagesse divine, chez plusieurs penseurs religieux russes de la fin du XIXe siècle et du début du XXe, rassemblant certains éléments de la tradition de l'Église, mais aussi du gnosticisme, de la Kabbale, de la mystique européenne. Le problème essentiel de la S. est celui des rapports de Dieu et du monde, la question de savoir comment un monde imparfait a été produit par un Dieu parfait. La S. est une doctrine à la fois ontologique et théologique, dans laquelle les principes théologiques sont également des catégories philosophiques, et qui en règle générale est en relation avec les systèmes de l'unitotalité* (bien que certains philosophes qui admettent le système de l'unitotalité ne soient pas automatiquement à ramener à la tendance sophiologique ; c'est le cas en particulier de Frank*). La doctrine de la *Sophia*, Sagesse divine, prend sa source au livre biblique des Proverbes de Salomon (8, 1-36 ; 9, 1-12). Les mots de la Sagesse : « Le Seigneur m'a créée prémices de son œuvre, avant ses œuvres les plus anciennes. Dès l'éternité je fus ointe, dès le principe, avant l'origine de la terre » (8, 22-23) renvoient, pour les Pères de l'Église au Verbe divin, à la seconde personne de la Sainte Trinité (très rarement à la troisième, le Saint-Esprit). Dans les livres non canoniques de l'Ancien Testament, la *Sophia* est comprise comme « le souffle de la puissance divine et la pure émanation de la gloire du *Pantocrator* (Sagesse de Salomon, 7, 25), sortie « de la bouche du Très-Haut » (*Sophia* de Jésus, ben Sirac 24, 3). Dans l'Orient orthodoxe, des églises ont été dédiées à la *Sophia*, Sagesse de Dieu, à Constantinople, et en Russie, Kiev, Novgorod, Polotsk, Vologda, Tobolsk, Arkhangelsk. Il existe différents types iconographiques de la *Sophia* ; elle y apparaît comme un personnage féminin, différent de celui du Christ et de la Mère de Dieu. L'intérêt pour la question sophiologique apparaît dans la pensée russe à la charnière du XVIIIe et du XIXe s. en lien avec la diffusion en Russie des livres maçonniques, les traductions de J. Böhme et L. C. Saint-Martin. En 1817 paraît en Russie la traduction du livre de J. Böhme *Christosophia, ou Chemin vers le Christ* ; l'un des chapitres, « De l'authentique repentir », contient un enseignement sur la *Sophia*. On trouve aussi des réflexions sur la *Sophia* dans les manuscrits de Spéranski* (Florenski* les cite dans *La Colonne et le fondement de la vérité* [Stolp i utveržden ie istiny]* ; pour lui, la *Sophia* est « la distinction d'une partie de l'Être qui est propre au

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Fils », le « miroir » où se reflète la gloire du Père et du Fils ; elle la fille du Père, la sœur et la fiancée du Fils, « la mère de tout ce qui existe hors de Dieu » le « premier être extérieur ». On trouve déjà chez Spéranski un penchant au panthéisme ou plutôt au panenthéisme, qui sera propre à toute la S. russe : d'un côté la *Sophia* est inséparable de la Divinité, elle est son idée ; de l'autre, elle est le divin dans le monde, le principe de création et d'ordonnancement du monde, mais aussi le but vers lequel le monde doit tendre. Toute l'œuvre de Vl. Soloviov*, aussi bien poétique que philosophique, est traversée par la problématique sophiologique ; sans doute, à la différence par exemple de Boulgakov*, sa conception de la *Sophia* n'a pas fait l'objet d'un exposé systématique. Il a été influencé par la lecture des mystiques occidentaux et par ses études gnostiques et kabbalistiques, faites au cours de séjours à Londres, au Caire, à Sorrente dans les années 1875-1876. Il a également lui-même connu des expériences mystiques (cf. son poème narratif « Trois rencontres » [Tri svidaniâ]). Mais si l'influence des gnostiques et de J. Böhme sur Vl. Soloviov ne saurait être mise en doute (Soloviov avait songé écrire une thèse de doctorat sur la gnose) en revanche il ne découvrit des mystiques comme Gichtel, Arnold, Pordage qu'après l'élaboration de sa propre S. Un premier essai sur la S., manuscrit inachevé intitulé « Sophia », est de 1875-1876. La particularité de sa S. est d'identifier la *Sophia* tantôt avec le monde des idées dans l'Absolu, avec l'essence (l'idée) du premier principe absolu, dont l'existence est hypostasiée dans un être personnel et se nomme âme, tantôt avec le principe absolu dans sa manifestation, avec la multiplicité réelle, envisagée sous l'aspect de son existence dans la perfection, c'est-à-dire de l'unitotalité de la création dans l'Absolu. En cela est exprimé le caractère médiateur de la *Sophia*, qui se rapporte, sous ses aspects divers, à la fois au monde Divin et au monde créé. C'est pourquoi Soloviov hésite, définissant la *Sophia* tantôt comme le corps de la Divinité, tantôt comme l'âme du monde. Dans l'Absolu lui-même, la *Sophia* est le second pôle, celui de la potentialité, la possibilité immédiate de l'existence, la première matière, la nature en Dieu. Dans le monde, c'est le corps du Dieu-Homme, rassemblant en un unique organisme divino-humain toute l'humanité et toutes les générations qui vécurent, qui vivent et qui restent à venir. Aucun des continuateurs de Soloviov n'a entrepris une tentative aussi radicale pour fonder philosophiquement la création du monde et le rôle qu'y joue la *Sophia*, mais en même temps personne non plus ne s'est autant approché du mythologème gnostique de la chute métaphysique originelle de la *Sophia*, l'un des principes divins. Dans la même ligne que la « base de l'âme » chez Maître Eckhart, que « l'Abîme » de J. Böhme, que « la volonté originaire » chez Schelling, la *Sophia* de Soloviov implique l'idée d'agir tout seul, de sa propre initiative, par volonté de s'affirmer ou emportement de la volonté. La *Sophia* a voulu tout posséder d'elle-même, comme Dieu, et par là même, s'est abîmée dans un état d'opposition au divin, perdant son centre métaphysique ; elle a séparé son centre relatif du centre absolu, en conséquence de quoi elle « est tombée hors de l'unité-totalité concentrée en un point central – l'être dans le Divin –, pour se retrouver dans la multiplicité périphérique de la création » (*Leçons sur la divino-humanité* [Čteniâ o bogočelovečestve], 1878-1881). Selon le manuscrit « Sophia », elle engendre l'esprit du cosmos, esprit de division et d'hostilité – Satan et l'esprit d'ordre et de justice purement extérieurs – le Démiurge, c'est-à-dire respectivement le principe de matière et le principe de forme du monde créé, principes dont l'affrontement constitue le processus cosmogonique. Dans les *Leçons sur la divino-humanité*, Soloviov abandonne ce mythologème gnostique qui met en doute le caractère divin

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

de la création, mais il conserve l'idée que l'âme du monde est tombée. La S. est une étape indispensable pour résoudre le problème du mal dans le monde. Le mal étant dénué de substance propre, Soloviov voit sa cause métaphysique dans l'emportement de la volonté égoïste de *Sophia*, être individuel. Il s'ensuit la désintégration des éléments de l'organisme unitotal dans une existence égoïste. Cette position diffère néanmoins du dualisme gnostique, en ce que le monde créé est compris non point comme quelque chose d'étranger au divin, mais seulement comme un état illégitime, corrompu, du divin. Le retour du monde du chaos vers le cosmos est un processus au cours duquel l'âme passive et féminine du monde reçoit le *Logos* divin qui la constitue et lui donne forme, un processus d'incarnation et de rédemption divines. La *Sophia* s'y révèle comme Corps du Christ, comme Mère de Dieu, comme Église, comme divino-humanité* Une ou comme sa personnification idéale. Ces aspects de la S. sont partagés par les continuateurs de Soloviov. La confusion de la *Sophia* et de l'âme du monde, sur laquelle E. Troubetskoï* attirait l'attention, troublait aussi Soloviov apparemment. Dans le livre écrit en français, *La Russie et l'Église universelle* (1899), il affirme que « l'âme du monde est l'opposé ou l'antithèse de la Sagesse Divine essentielle », qu'elle « est créature et la première de toutes les créatures, *materia prima* et véritable *substratum* de notre monde créé ». Elle existe de tout temps en Dieu, à l'état de pure potentialité, comme base cachée de la Sagesse éternelle. C'est à celle-ci et non à la Sagesse hypostatique que Soloviov attribue la possibilité de la chute. Le retour à la problématique sophiologique à l'issue de la période théocratique de son œuvre montre que l'idée de la *Sophia* est au centre de sa doctrine de la divino-humanité, de sa vision théocratique du pouvoir et de sa philosophie de l'histoire*. La *Sophia* apparaît comme le principe qui articule les trois composantes de la vision du monde de Soloviov : théosophie, théocratie et théurgie (sagesse, pouvoir et action divins). C'est principalement dans ses travaux du début des années 1890 que Soloviov étudie la *Sophia* comme principe de son esthétique théurgique. Dans une lettre à S. Martynova (1891) Soloviov définit ainsi la *Sophia* : « C'est *nous avec Dieu*, comme le Christ est *Dieu avec nous* ». Dans *Le sens de l'amour* [Smysl' lûbvi] (1892-1894) la *Sophia* se présente sous l'image de la Féminité Eternelle (ce qui correspond à *Das Ewig-weibliche* [l'éternel féminin] chez Goethe), qui fait son apparition dans le « Chœur mystique », qui achève *Faust* ; cf. également le poème de Soloviov *Das Ewige-Weibliche. Adjuration aux démons marins* [Slovo uveŝatel'noe k morskim čertâm] (1898). La Féminité éternelle est distincte du Dieu trinitaire, elle repose sur le pur néant*, mais elle reçoit de Dieu l'image de l'absolue perfection et est « l'objet éternel » et « le vivant idéal » de l'amour divin. La féminité éternelle, parfaite pour Dieu, doit être réalisée et incarnée dans la multiplicité des formes et des degrés comme « être spirituel vivant » pour l'humanité. Le processus suivi par le monde et l'histoire est pour Soloviov le processus de son accomplissement. Le caractère indéfini et ambigu des formulations ne lui permet pas de déterminer totalement si la *Sophia* est un principe féminin incréé au sein de la Divinité même, ou si elle est un principe créé acquérant l'image de Dieu et s'hypostasiant dans la plénitude divine. Dans l'essai intitulé *L'Idée d'humanité chez Auguste Comte* [Ideâ čelovečestva u Avgusta Konta] (1898), Soloviov affirme la proximité du Grand Être de Comte (doué lui aussi d'un aspect féminin) et de la *Sophia* comme humanité idéale, à laquelle étaient consacrées des églises dans les villes de la Russie ancienne. Pour Soloviov, la *Sophia* n'est pas simplement une notion philosophico-théologique, mais une personne, une « déesse », la bien-aimée céleste, héroïne de sa poé-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

sie lyrique : cf. les vers écrit au Caire en 1875-1876, « Trois rencontres », « À peine un instant d'abandon en plein jour, ou un réveil à minuit… » [Liš zabudešsâ dnem il' prosnëššâ v polnoči], etc. Le reproche « d'érotisme douteux » formulé par Boulgakov et Berdiaev* n'est pas dénué de fondement, encore que Soloviov repoussât d'avance cette accusation. Le caractère romantique et intimiste de la S. a exercé une influence sur les poètes symbolistes : A. Blok*, A. Biély*, V. Ivanov*. E. Troubetskoï* dans son ouvrage *La Vision du monde de V. S. Soloviov* [Mirosozercanie V. S. Solov'eva] (2 T., 1913) considère que l'erreur fondamentale de Soloviov est d'avoir indûment identifié la *Sophia* divine et l'âme du monde, d'avoir tenu la *Sophia* pour la substance de tout ce qui est en devenir, et le monde dans le temps comme la manifestation de cette substance, en conséquence de quoi on est obligé de relier le mal du monde à un état déchu, dégradé, de la *Sophia*. Dans *Le Sens de la vie* [Smysl' žizni] (1918) Troubetskoï adresse un reproche analogue à Boulgakov, voyant dans sa S. « les traces d'un gnosticisme invaincu, de type platonicien et même schellingien ». En reconnaissant au sein de la Divinité la présence d'idées premières préexistantes à l'éternité, de desseins de Dieu sur le monde, Troubetskoï rapporte entièrement la *Sophia* à la sphère du transcendant, évitant le dédoublement entre Sagesse créée et Sagesse incréée. La *Sophia* n'est pas la médiatrice entre Dieu et la créature, mais la sagesse et la force divines, inséparables du Christ. Le monde, qui se constitue progressivement dans le temps, est l'autre de la *Sophia*. Elle peut se dévoiler (par exemple comme la lumière du jour) et se réaliser dans le monde créé, l'attirer à elle, mais elle ne peut être le sujet de son développement et de son perfectionnement dans le temps. La *Sophia* est le dessein créateur de Dieu sur le monde, qui est aussi son but, atteint par la déification* du monde. Mais à la différence de celle de Soloviov, la S. de Troubetskoï ne recèle pas en elle l'affirmation que tous sans exception seront sauvés : la *Sophia* est une force créatrice vivante, à l'égard de laquelle chacun est libre de s'autodéterminer. En renonçant à collaborer avec elle, l'homme se coupe de la plénitude de l'être et est remplacé par un autre. La *Sophia* est le propre du monde en puissance, elle est agissante en lui, accomplissant une révélation partielle et incomplète ; ce n'est que dans la divino-humanité que l'œuvre créatrice de la *Sophia* s'unit à l'œuvre créatrice de l'humanité dans une unité sans séparation ni confusion. Pour Troubetskoï, la doctrine de la *Sophia* est liée avant tout à la question du libre arbitre. Son frère, S. Troubetskoï, s'est peu intéressé à la *Sophia* dans les travaux de sa maturité ; mais au milieu des années 1880, alors qu'il achevait ses études universitaires, il songea un temps à prendre comme sujet de thèse *L'enseignement sur l'Église et sur la sainte Sophia* [Učenie o Cerkvi i sv. Sofii] et il en rédigea quelques chapitres, dans lesquels il estimait que la tâche de la philosophie était « de porter au jour l'idéal universel de l'Église, c'est-à-dire de la *Sophia* éternelle, en une confession philosophique de la foi orthodoxe ». La *Sophia* universelle, qui s'identifie pour lui à l'Église universelle, « est l'idéal véritable et absolu qui a formé la *Rous*** ». Ce faisant, il mettait en valeur le dynamisme créateur de la *Sophia* : « L'idéal de la création, – la *Sophia* universelle, – est la somme des archétypes ou idées dynamiques, et toute création authentique en émane et y revient. » Florenski a consacré à la *Sophia* la 10e lettre de *La Colonne et le fondement de la vérité*. Il voit en elle non une essence métaphysique, donnée par une définition logique, mais une réalité religieuse, soulignant le caractère premier de l'intuition religieuse de la *Sophia* par rapport aux tentatives pour l'exprimer dans une spéculation métaphysique. À la suite d'Athanase le Grand, Florenski définit la *Sophia* comme « également l'image du fils de

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

la Sagesse divine », c'est-à-dire du *Logos.* La *Sophia*, au sens le plus large, est pour lui l'existence créée du point de vue du projet divin sur cette existence, mais en elle-même, elle n'est pas l'existence absolue. Et pourtant ce n'est pas simplement la création, reflétant en elle-même, comme en un miroir, la Divinité, c'est l'image substantifiée : « La Sagesse dans la création n'est pas seulement activité, mais aussi substance ; elle a un caractère consistant, massif, concret ». C'est l'Ange gardien de la création, la personne idéale du monde ». Grâce à la *Sophia*, il n'y a pas chez Florenski de rupture ontologique entre la création et Dieu. Il lui donne le nom de « quatrième élément hypostatique », et en cette qualité, par la condescendance divine (ce terme étant employé dans le sens précis qu'il a en théologie – N. du. T.) et non à raison de la nature, « elle participe à la vie de la divinité Trinitaire, entre au cœur de la Trinité et communie à l'amour divin » ; elle est la « Grande Racine de la création dans son intégralité, grâce à laquelle celle-ci accède à la vie intra-trinitaire », « unité première née de la création ». Cette unité n'est pas homogène, mais elle peut être représentée sous forme d'une hiérarchie sophianique, orientée vers le Dieu Homme : toute la création, l'humanité, l'Église, la communion des saints, la Mère de Dieu. L'idée de la *Sophia* varie selon l'hypostase divine en relation avec laquelle elle est contemplée. Elle est « la substance idéale, le fondement de la création, la puissance et la force de son existence » par rapport au Père ; « sa raison, son sens, sa vérité et sa justice » par rapport au Fils ; « sa spiritualité, sa sainteté, sa pureté, son intégrité, c'est-à-dire sa beauté » par rapport au Saint-Esprit. Ce caractère trine de l'idée est analogue aux schémas contenus dans les *Principes philosophiques de la connaissance intégrale* [Filosofskie načala cel'nogo znaniâ] de Soloviov, dans lesquels l'essence (l'idée) de l'Absolu se dévoile comme le Bien, le Vrai et le Beau. L'essai de définitions sophiologiques entrepris par Florenski et le riche matériau historique, liturgique et iconographique décrit par lui furent utilisés par Boulgakov ; dans l'œuvre philosophique et théologique qu'il a laissée à la postérité, l'élaboration de la problématique sophiologique occupe une place centrale. Son premier essai dans le domaine de la S. est le livre *Philosophie de l'économie* [Filosofiâ hozâjstva]* (1912), dans lequel l'économie est envisagée comme l'unique opération d'un sujet transcendantal ayant en charge « l'économie » du monde (le terme « économie » étant utilisé au sens qu'il possède dans l'expression théologique « l'économie du salut » – N. du. T.). Boulgakov admet l'hypothèse d'une chute métaphysique de ce sujet, qui jette le monde dans un état de *chaocosmos*, de décentrement métaphysique, ramenant le monde au néant* d'où il a été tiré. Le monde, en se soumettant à la nécessité naturelle, ne perd pas pour autant la faculté de communier à la *Sophia* divine, « et par-dessus le monde d'ici-bas plane la *Sophia* d'En haut, dont la lumière se diffuse à travers lui, celle de la raison, de la beauté, de l'économie et de la culture ». Boulgakov compare la communion de l'humanité avec la *Sophia* à la manière dont la plante se nourrit à partir de ses racines. La tâche de l'humanité, c'est la transfiguration sophianique du monde, c'est de restituer à la nature son visage originel sophianique, c'est-à-dire la théurgie* soloviovienne. Dans le livre *La Lumière sans déclin* [Svet nevečernij]* (1917), Boulgakov tente une définition dogmatique de la *Sophia*. Comme dans la S. de ses deux précurseurs, Soloviov et Florenski, Boulgakov voit la *Sophia* comme un principe de réunion-dissociation, médiateur entre Dieu et le monde, « l'ange de la création » et « le commencement des voies du Seigneur », l'objet de l'amour divin, posé en dehors de lui par le Dieu en trois hypostases, être vivant, doué d'une personnalité et d'un Visage [lik]. La *Sophia* est une hypostase, mais elle

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

diffère des hypostases de la Trinité, « c'est une hypostase particulière, d'un autre ordre, une quatrième hypostase » qui ne participe pas à la vie intradivine, mais qui apparaît comme le principe d'une création aux multiples hypostases. À la Sophia est attribué le prédicat d'Éternelle féminité, de matrice en laquelle les hypostases de la Sainte Trinité engendrent le monde. Mais la *Sophia* en elle-même est incréée, elle ne porte pas en elle le non être du monde. Elle n'est pas éternelle et pas temporelle non plus, mais elle représente le temps éternel, la possession éternelle de toutes choses dans le temps. Par rapport à Dieu, la *Sophia* est son image, son idée, son nom ; par rapport au monde, elle est la base éternelle du monde, le monde supérieur des idées éternelles que l'esprit peut concevoir. Comme tout sophiologue, Boulgakov réhabilite l'héritage de Platon et d'Aristote face à la tradition chrétienne ; il donne sa version d'un platonisme christianisé, identifiant la *Sophia*, en tant que monde idéal, intelligible des archétypes divins, des prédéterminations de toute la création, avec le monde platonicien des idées. Selon les catégories d'Aristote, la *Sophia* est une potentialité de l'état du monde, qui lui-même est en acte, mais en même temps elle est essence qui doit se révéler, entéléchie (réalisation) du monde. Boulgakov voit la relation de la *Sophia* avec la Sainte Trinité par analogie avec la relation de l'essence divine à ses énergies, dans la doctrine de Grégoire Palamas, ce qui peut être pensé comme identité dans la différence. Cependant, tout en étant une énergie divine, la *Sophia* est en même temps chez Boulgakov substance du monde créé, ceci est incompatible avec le palamisme. Cela conduit Boulgakov à un « matérialisme religieux » en cosmologie et au déterminisme en eschatologie – à une forme de prédestination, le salut pour tous les hommes, ce qui abaisse le rôle de la liberté de l'homme dans le monde. Dans les écrits de l'émigration, chez Boulgakov, la S subit des modifications substantielles (cf. sa trilogie : *Sur la divino-humanité:* [O Bogočelovečestve], 1re partie *l'Agneau de Dieu* [Agnec Božij], 1933 ; 2e partie *Le consolateur* [Utešitel'], 1936 ; 3e partie *La fiancée de l'Agneau* [Nevesta Agnca], 1945). La *Sophia* n'est plus comprise comme une quatrième hypostase extradivine, mais comme l'unique essence des trois hypostases dans la Sainte Trinité : l'*Ousia-Sophia*-Gloire de Dieu, le Divin en Dieu. Mais son essence propre ne peut être déterminée par rapport aux hypostases de la Trinité, en elle-même elle n'est pas personne ni hypostase, mais peut être enhypostasiée par chacune des hypostases et constituer sa vie en qualité d'hypostase. Boulgakov souligne l'identité du Divin et de Dieu, mais quand il s'agit de la création, il est obligé malgré lui de les distinguer. Désormais, il postule l'existence de la *Sophia* créée, qui est ontologiquement identique à son archétype, la *Sophia* en Dieu. La conception authentiquement chrétienne pour Boulgakov, c'est le panenthéisme : le monde appartient à Dieu (qui, néanmoins ne se dissout pas en lui), étant donné que c'est justement en Dieu qu'il trouve le fondement de sa réalité, rien ne peut être hors de Dieu, comme quelque chose d'étranger et d'extérieur à Lui. Cela conduit à affirmer le caractère divin du monde, qui à la fois est et n'est pas l'image de la Divine *Sophia* et, en anthropologie, à reconnaître que l'esprit humain, en tant que principe personnel, hypostatique, émane directement de la nature divine, de la *Sophia*, et est incréé, divin par origine et s'oppose à la nature créée de l'homme, composé âme-corps ; autrement dit, cela amène à reprendre l'enseignement d'Origène sur la préexistence des âmes humaines (pour Boulgakov dans l'existence éternelle, et non temporelle). La S. de Boulgakov fut accusée de « modernisme » par Monseigneur Antoine (Khrapovitski) de l'église de Karlowitz** en 1927, puis par le métropolite de Moscou, Serge (Stragorodski), qui déclara en septembre

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

1935 que « l'enseignement de Boulgakov sur la *Sophia*-Sagesse de Dieu n'était pas canonique et contredisait l'enseignement de l'Église, reprenant parfois des hérésies jadis condamnées par elle ». Les thèses de Boulgakov furent critiquées d'un point de vue théologique par l'archevêque Séraphin (Sobolev), Vl. Lossky*, Florovski*, qui notèrent sa proximité avec la doctrine gnostique sur les intermédiaires entre Dieu et les êtres créés (reproche que Boulgakov lui-même faisait à Soloviov) et trouvaient que sa doctrine n'était pas une théologie, mais plutôt un système philosophique autour de la Révélation. V. Lossky faisait remarquer que le « système sophianique substitue au lien *personnel* entre Dieu et l'homme une relation naturelle et cosmique entre la *Sophia* divine et la *Sophia* créée à travers l'esprit humain, divin par son origine, mais introduit dans la nature créée, ce qui permet à Boulgakov de parler d'une "divino-humanité originelle" de l'homme ». Plusieurs professeurs de l'Institut Saint-Serge de P. prirent le parti de Boulgakov, entre autres Vl. Ilyine*, Motchoulski**. C'est l'étude du gnosticisme qui éveilla l'intérêt de Karsavine* pour la S., comme cela avait été le cas auparavant pour Soloviov. Cherchant au départ à imiter la poésie gnostique, Karsavine en vient, plus tard, à rejeter le mythe gnostique (sans pour autant en dénier l'importance) et à le critiquer à partir de la doctrine de l'Église sur le péché originel. Son essai de poème dans le style gnostique, *La Sophia d'ici-bas et la Sophia d'En haut* [Sofiâ zemnaâ i Sofiâ gornââ], inclut des bribes d'authentiques œuvres gnostiques, parvenues jusqu'à nous grâce aux Pères de l'Église qui les ont étudiées : l'hymne des ophites, un psaume de Valentin, des variations sur les thèmes du traité *Pistis Sophia*, etc. Dans les *Noctes Petropolitanae* de Karsavine, il est question de la Sagesse créée, mais on ne peut s'en faire qu'une idée très floue. C'est le premier Adam, Adam Cadmon, possédant sa propre personne, différente de l'hypostase du Christ, « accueillant Dieu, et accepté par Dieu en tant que créature ». Il est sujet à la chute, comme la *Sophia Ahamot* des théories gnostiques, mais en même temps il est un avec le *Logos*, comme la Vierge Immaculée. En Dieu, il est rétabli de toute éternité ; le second Adam, l'Homme-Dieu, la Sagesse créée de l'humanité qu'il a créée, et, comme unitotalité des hommes et du monde en eux, l'Église, tout cela le surpasse et en même temps est inséparable de lui. Ainsi, du point de vue du monde, la Sagesse créée elle-même semble se dédoubler, mais du point de vue de Dieu elle est une, et quant à la Chute elle-même, dans l'éternité, c'est comme si elle ne s'était jamais produite. La Féminité éternelle, d'après Karsavine, est l'attribut non de la Divinité, mais du monde imparfait « une soif brûlante de recevoir une forme », l'incitant à donner naissance au Fils, qui donne forme à l'unitotalité créée. Dans son traité *Sur les principes* [O načalah], (1925), Karsavine conserve l'idée de la *Sophia* créée comme corps du Christ, mais se refuse farouchement à tenter de penser la *Sophia* comme une « quatrième hypostase » indépendante, y voyant la confusion illicite du Divin et du créé. Contrairement à Boulgakov, Karsavine affirme que la *Sophia* ne possède ni personnalité, ni visage. « Son flamboiement se perd dans la flamme de la Face divine et nous apparaît comme le Visage du Christ, ou comme le visage de la Mère de Dieu, son expression la plus haute pour ce qui est des êtres créés, finis ». La personne de la *Sophia* comme personne unitotale de l'humanité créée peut être pensée comme une potentialité de la création, en devenir vers sa déification future. La personne de l'humanité est l'individuation la plus haute de la *Sophia*, ou, selon la formule de la *Philosophie de l'histoire* [Filosofiâ istorii] (1923) (cf. Histoire*), l'âme individuelle visible de l'humanité n'est qu'une individuation de l'âme supérieure, unitotale. La *Sophia* aura de nouveau une place essentielle chez

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Karsavine dans ses œuvres, poétiques cette fois, écrites au camp d'Abez, surtout les *Sonnets* et les *Tercets* avec leurs *Commentaires*. Pour Zenkovski*, le caractère sophianique du monde est à replacer dans le contexte d'une tentative pour dépasser le platonisme et le panthéisme. Pour lui, il fallait se libérer de l'idée que la sphère des idées procède de l'incréé, admettre que dans les choses ce qui tient à l'essence est du créé autant que les choses elles-mêmes, bien faire la distinction entre l'Absolu Divin et le Divin dans le monde. La *Sophia* en Dieu et le fondement sophianique du monde sont identiques par le nom et le contenu, mais c'est leur mode d'être qui diffère. La *Sophia* en Dieu est le monde des idées, alors que le fondement sophianique du monde appartient entièrement au monde créé. À la base de la création a été placée l'intégralité d'un système idéal, unitotal, source des forces créatrices, substance vivante du monde, son entéléchie, préfiguration idéale de ses principales formes futures. Ainsi, Zenkovski, reconnaissant la *Sophia* comme « l'éternité créée, mais non sans commencement », et la mettant en rapport avec la création, tente de résoudre les contradictions de Boulgakov et de réconcilier le platonisme avec le christianisme, faisant une nette distinction entre la *Sophia* créée et la *Sophia* incréée. Pourtant, la question de leur mise en relation reste posée. Lossev*, lui aussi, peut être considéré comme appartenant à la tradition sophiologique, mais avec certaines restrictions. En tant que glorificateur du nom (cf. Onomatodoxes*) et continuateur de Grégoire Palamas dans son enseignement sur les énergies** divines incréées, sans distinction ni confusion avec Dieu, il admettait que ce sont elles qui constituent le lien de Dieu avec le monde, lien qui permet au monde d'être déifié, mais il rejetait l'idée d'un lien substantiel, qui conduirait au platonisme païen et au monisme, qui pense Dieu comme absolument immanent au monde. La *Sophia*, pour Lossev, peut être pensée comme un principe se rapportant entièrement à la sphère du transcendant, de l'absolu, comme analogue au quatrième élément de la tétrade, comme la réalisation matérielle-corporelle de l'Absolu, mais réalisation intelligible, en dehors de son lien avec la substance concrète – c'est-à-dire pure énergie. À partir de cette métaphysique de l'Absolu fondée sur les énergies, il est concevable que l'onomatodoxie et le symbolisme possèdent une unité interne et qu'ils appartiennent à la dogmatique orthodoxe de la S., ce qui demande encore à être précisé sur le plan dogmatique.

ÉTUDES : Bulgakov S. N., *Filosofiâ hozâjstva*, in : *Soč.* v 2 t. ; du même auteur : *Svet nevečernij. Sozercaniâ i umozreniâ*, M., 1994 ; du même auteur : « Ipostas' i ipostasnost' », in : *Sb. statej v čest' P. B. Struve*, Praga, 1925 ; du même auteur : *O bogočelovečestve. Agnec Božij*, P., 1933 ; du même auteur : *Dokladnaâ zapiska mitr. Evlogiû po povodu opredeleniâ Arhierejskogo sobora v Karlovcah otnositel'no učeniâ o Sofii Premudrosti Božiej*, P., 1936 ; Zander L., *Bog i mir. Mirosozercanie o. Sergiâ Bulgakova*, I-II, P., 1948 ; Zen'kovskij V. V., « Problema platonizma i problema sofijnosti mira », in : *Put'*, 1930, N° 24 ; Il'in V. N., « Sofiâ Premudrost' Božiâ », in : *Vozroždenie*, 1935, 7 XII ; Karsavin L. P., *Noctes Petropolitanae, Sofiâ zemnaâ i gornââ*, in : *Malye sočineniâ*, SPb., 1994 ; du même auteur : *O načalah* (V-IX), in : *Simvol*, 1994, N° 31 ; o. Gannadij (Èkalovič), *Delo prot. S. Bulgakova (Istoričeskaâ kanva spora o Sofii)*, San Francisco, 1980 ; David Z. V., *The Influence of Jacob Boehme on Russian Religious Thought*, The American Association for the Advancement of Slavic Studies, 1962.

A. P. Kozyrev / Trad. R. Marichal, F. Lesourd

SOUVTCHINSKI Piotr (1892, SPb.-1985, P.) – culturologue, philosophe, musicologue, l'un des fondateurs et des membres les plus actifs du mouvement eurasien*. Ami, durant de très longues années, de Prokofiev et Stravinsky, il a été proche de Rémizov et de Karsavine* (dont il a épousé la seconde fille) ; il a été en correspon-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

dance avec Gorki, Pasternak, Tsvétaïeva, Léon Chestov*. En 1921, il a collaboré à l'édition du premier recueil eurasien, *Exode vers l'Orient* [Ishod k Vostoku] (avec les articles : « La force des faibles » [Sila slabyh] et « L'époque de la foi » [Èpoha very]). Dans les années 1926-1928, en compagnie de D. Sviatopolk-Mirski** et S. Efron**, il a publié la revue *Viorsty*. En 1928-29, il était membre du comité de rédaction du journal *Evraziïa*. Dans ses articles, publiés dans différentes revues eurasiennes, il a développé sa philosophie de l'histoire russe, centrée sur la notion de culture religieuse. Le vrai sens de la révolution d'Octobre, S. le voyait non dans le domaine socio-politique, mais dans celui d'une métaphysique nationale, estimant qu'elle marquait l'entrée de l'humanité dans une nouvelle ère religieuse. Son interprétation du processus historique faisait une large place au providentialisme et à l'irrationnel. Dans tout phénomène historique il dégageait deux aspects : le domaine des faits, extérieur, prévisible et maîtrisable, accessible à la simple logique ordinaire, et le plan de la culture religieuse, intérieur, domaine du psychique et du spirituel, de l'élémentaire et de l'irrationnel. Aussi, pour lui, les événements révolutionnaires de Russie avaient-ils reflété sous une forme exacerbée la quintessence de son histoire et l'esprit (au sens psychique et spirituel) du peuple russe. À la manière de « l'école psychologique » qui en Europe prenait de l'importance en historiographie dans les années 20 et donna ensuite l'École des Annales, S. accordait une importance particulière au côté socio-psychologique de l'histoire, le considérant comme le facteur d'intégration de toute une série de phénomènes socio-culturels, et, adoptant les positions de Karsavine sur ce point, il ne concédait qu'un rôle secondaire aux facteurs génétiques ou aux relations de causalité. Dégager la structure d'un phénomène historique, son « centre » et sa « périphérie » – telle était la première tâche que se fixait sa méthodologie. La révolution, par exemple, était pensée par lui comme un système de phénomènes en interaction constante, comme l'unité absolue des causes et des effets, des idées et des actions, des fins et des moyens, du calcul et du hasard, etc. On ne pouvait envisager de la connaître qu'à condition de comprendre la typologie du sujet révolutionnaire, elle-même déterminée par la structure de la *Weltanschauung* nationale. Définissant la *Weltanschauung* russe comme « concentrique », toute la problématique de la vie et toute la multiplicité des réactions qu'elle suscitait étant concentrée autour de la notion de but de la vie, S. voyait le sens de tout ce que le pays avait traversé depuis 1917 dans la recherche d'un système de conscience et de vie qui soit unique et stable, recherche qui dans l'expérience communiste se présentait sous un jour inauthentique, mais pouvait devenir féconde et prometteuse à la seule condition d'une renaissance de la culture religieuse qui serait le fondement spirituel de la future Russie-Eurasie*. Mais S. était surtout un musicologue. On lui doit de nombreuses études en français sur la musique russe.

Œuvres : « Večnyj ustoj », in : *Na putâh. Utverždenie evrazijcev*, M., Berlin, 1922, II ; « Znameniâ bylogo » (O Leskove), *Ibid.*, repr. : *Russkij Uzel evrazijstva*, M., 1997 ; « Tipy tvorčestva », *Ibid.* ; « K preodoleniû revolûcii », in : *Evrazijskij vremennik*, Berlin, 1923, III, repr. in : *Russkij Uzel evrazijstva*, *op. cit.* ; « Inobytie russkoj religioznosti », *Evrazijskij vremennik*, *op. cit.* ; « Idei i metody », *Evrazijskij vremennik*, *op. cit.*, Berlin, 1924, IV ; « K poznaniû sovremennosti », *Evrazijskij vremennik*, *op. cit.*, P., 1927 ; « Strasti i opasnosti », in : *Rossiâ i latinstvo*, Berlin, 1923 ; « O revolûcionnom monizme », in : *Evraziâ*, 1928, 22 déc., N° 5 ; en franç. : Humbertclaude É. éd., *(Re)lire Souvtchinski*, Giromagny, 1990.

V. P. Kocharny / F. Lesourd

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

SPÉRANSKI Mikhaïl (1772 ou 1771, Tcherkoutino, gouvernorat de Vladimir-1839, SPb.) – théoricien de la politique, juriste, homme d'État). Formé au séminaire de SPb., dans lequel par la suite, il enseigna les mathématiques, la physique, la philosophie et la rhétorique. Début 1797, il entre dans la chancellerie du Général procureur** avec le rang de conseiller titulaire (l'un des plus hauts dans l'appareil de l'État) ; en 1803 il est nommé Directeur de département (Expédition de l'aménagement du territoire) au ministère de l'Intérieur, il prend part aux travaux du « Comité officieux » [Neglasnyj komitet]** qui exista sous Alexandre Ier, à partir de 1808 comme adjoint au Ministre de la Justice ; en 1810 il devient secrétaire d'État. Ses projets de réorganisation de la vie sociale ayant provoqué une vive réaction de la part de la noblesse, S. est déchargé de cette fonction en 1812 et éloigné à Nijni-Novgorod, puis à Perm. En 1816, il devient gouverneur de Penza ; en 1819, gouverneur général de Sibérie. À partir de 1821, il revient occuper des postes en vue dans la hiérarchie administrative ; il est nommé membre du Conseil d'État, chef de la deuxième section de la chancellerie impériale, chargée de mener à bien la systématisation de la législation russe. Il fut membre du Tribunal criminel suprême dans l'affaire des Décembristes*. Dans la formation de sa philosophie personnelle, S. fut fortement influencé par sa connaissance approfondie de la mystique allemande et de la patristique. Faisant à l'Église le reproche d'être le « système d'un christianisme mensonger », il préconisait une « christianisation supra-ecclésiale » de la vie sociale, ce que l'on appellerait plus tard « christianisme social ». Il défendait l'idée d'une « Royauté sacrée », mais, à la différence de Karamzine*, il l'interprétait avant tout comme un programme de recherche des moyens pour réformer l'État. Auteur d'un système global de renouvellement de l'appareil étatique, S. s'efforça dans tous ses projets et dans tous ses plans de faire passer dans la vie les postulats d'une philosophie du droit* éducatrice des esprits. Partant du lien de réciprocité entre liberté politique et liberté civique, S. préconisait d'abolir la dépendance personnelle des paysans, pour faire avancer la société russe vers un état de type européen. Le principe de la séparation des pouvoirs, les ministères responsables, l'élaboration d'un projet de constitution devaient harmoniser la vie sociale et changer les mécanismes de la structure de l'État. Le pouvoir souverain est pour S. l'action conjuguée de trois forces – les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire –, qui ont leur principe et leur source dans le peuple en quête d'une communauté de destin. L'action conjuguée de ces forces constitue le pouvoir souverain. Si ce pouvoir n'octroie aux sujets aucun droit, l'État tombe dans l'esclavagisme complet, le despotisme s'installe. Dans chaque peuple le type de gouvernement est conditionné par le degré de développement civique qu'il a atteint. Or ce qui meut le progrès humain, à la base, c'est l'espoir d'atteindre à la liberté politique. Aussi, en s'opposant au cours naturel des choses, le pouvoir souverain n'aboutit qu'à « enflammer les passions, et à engendrer le trouble, mais il n'arrête pas le processus de rupture ». Analysant l'état de la société russe, S. note une série d'indices qui montrent, selon lui, que le temps est venu pour la Russie d'entreprendre des changements politiques sérieux. Il n'y a qu'une issue : « l'exercice du pouvoir, jusqu'ici autocratique, doit être désormais fondé sur une loi inamissible », contraignante non seulement pour les sujets, mais pour le souverain lui-même. S. appelait ce régime la « juste monarchie », un État souverain, mais non autocratique. Les projets de S, radicaux pour son temps, au plan des idées, étaient assez mesurés quant aux méthodes de mise en application. Il essaya d'engager la réforme du régime des classes, de réguler les charges pesant sur la paysannerie, en vue d'une suppression progressive du ser-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

vage, de réformer l'exercice du pouvoir, d'instaurer la publicité des débats, etc., mais de manière progressive, par une évolution lente et cohérente. Malgré tout « la sottise de la société », qui l'affecta de plus en plus profondément au fil du temps, aboutit à l'effondrement de ses espoirs et à cette amère constatation : « mon labeur est une vaine entreprise ». « Le mécontentement de la classe supérieure », au témoignage de ses contemporains, fut général, le pendule de l'équilibre gouvernemental de l'époque d'Alexandre oscilla vers la droite, le mécanisme qui aurait permis aux structures de l'État de fonctionner de manière cohérente ne vit pas le jour, pas plus qu'un organe fondant sur le droit l'interaction entre pouvoir et société.

Œuvres : *Filosofiâ*, in : *V pamât' grafa M. M. Speranskogo, 1772-1872*, SPb., 1872 ; *Plan gosudarstvennogo preobrazovaniâ* (Vvednie k Uloženiû gosudarstvennyh zakonov), M., 1905 ; Proekty i zapiski, M.-L., 1961 ; *Rukovodstvo k poznaniû zakonov*, M., 2002.

Études : Korf M., *Žizn' gr. Speranskogo*, SPb., 1861, T. 1-2 ; Černysevskij N. G., « Russkij reformator (rec. na kn. M. Korfa) », in : *Poln. sobr. soč.*, M., 1950. T. 7 ; Pogodin M., « Speranskij », in : *Russkij arhiv*, 1871 ; Čistovič I. A., *Rukovodâĉie deâteli duhovnogo prosveĉeniâ v Rossii v 1-j polovine tekuĉego stoletiâ*, SPb., 1894 ; Dovnar-Zapol'skij M. V., *Političeskie idealy M. M. Speranskogo*, M., 1905 ; Čibirâev S. A., *Velikij russkij reformator. Žizn', deâtel'nost', političeskie vzglâdy M. M. Speranskogo*, M., 1989 ; Tomsinov V. A., *Svetilo rossi'skoj bûrokratii*, M., 1991 ; Morozov V. I., *Gosudarstvenno-pravovye vzglâdy M. M. Speranskogo*, SPb., 1999.

V. I. Kovalenko / Trad. R. Marichal

SPIR Afrikan (1837, région de Kherson-1890, Genève) – philosophe. Il participe à la guerre de Crimée, affranchit ses paysans serfs. En 1862, il s'installe en Allemagne, en 1878, en Suisse. Après des études de théologie pendant sa jeunesse, sa découverte de la *Critique de la raison pure* l'incite à analyser la relation de la pensée et du réel. S. illustre la tendance rationaliste, pour laquelle la déduction des évidences à partir des données immédiates de la conscience constitue la pierre d'angle. D'où le criticisme de S., répondant à l'exigence de s'appuyer sur ces données, telle qu'elle est formulée dans les méthodes de Descartes et Kant. En même temps, c'est une préoccupation propre à la philosophie russe, celle de l'être, du sens authentique de l'existence, qui l'oriente vers l'ontologisme*. Sa variante de la métaphysique reconnaît donc une donnée immédiate, le moi et le non moi, c'est-à-dire l'unité de l'intérieur et de l'extérieur, ainsi que l'affirmation de Dieu, mais plutôt en qualité d'idéal que de Créateur. La nature elle-même crée un ordre des choses dans lequel le mal est également présent. Mais l'idéal représente cette détermination et cette force qui permet à l'homme de traverser le monde créé en gardant en lui-même le principe éthique prouvant qu'il participe de l'absolu. Ainsi, l'ontologisme sceptique de S. (c'est la définition que Iakovenko* donne de sa philosophie) revient à une tentative pour renouveler la philosophie critique (comme l'indique le sous-titre de son œuvre principale, *Pensée et réalité* [Mysl' i dejstvitel'nost'], 1873) et pour trouver une issue vers l'être absolu, authentique, ce que doit permettre cette même philosophie critique. D'après S., elle comporte trois sphères : le monde nouménal (les choses en soi) ; le monde des phénomènes – la réalité empirique (elle se trouve en dehors de l'espace, mais est soumise à la loi du temps) ; et le monde des représentations subjectives, (qui cependant, indique à la conduite morale, chargée de transformer le réel, les buts à atteindre). Elles sont de nature différente et sans lien de cause à effet, et pourtant elles ont un seul et même champ d'existence. La philosophie de S. se suffit à elle-même dans son criticisme, mais en même temps, elle

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

entre dans l'une des grandes traditions de la philosophie russe, celle de la recherche d'un idéal (essentiellement éthique) ; ses deux définitions qui s'excluent mutuellement nécessitent d'une part que l'on reconnaisse la substantialité de l'existant, de l'autre, que l'on fasse bien la distinction entre ses sphères différentes. Pour surmonter ces contradictions, elle se tourne vers une métaphysique qui se présente sous les couleurs du panmoralisme. Tolstoï* plaçait très haut les recherches philosophiques de S., dans la mesure où il fondait clairement l'éthique sur l'absolu, permettant à l'homme de traverser sans en être souillé le monde créé.

Œuvres : *Denken und Wirklichkeit*, Leipzig, 1873, 1-2 ; *Besedy o religii*, 1883, s. d. ; *Očerki kritičeskoj filosofii*, M., 1901 ; *Ob istinnom i ložnom ponimanii prava*, N.Y., 1919.

Études : Zenkovsky B., *Histoire…*, IV, Chap. IV, 2.

I. E. Zadorojniouk / Trad. F. Lesourd

STANKÉVITCH Nikolaï (1813, Ouderevka, gouv. de Voronèje-1840, Novi Ligure, Italie) – philosophe. De 1830 à 1834 il fait des études de lettres à l'Univ. de M. Vivant dans l'entourage de M. Pavlov**, l'un des adeptes russes de Schelling, S. se pénètre de sa *Naturphilosophie*. (Cf. Schelling en Russie*). Sous l'influence de Nadièjdine* il se familiarise avec son esthétique. Il s'intéresse également aux idées esthétiques des romantiques allemands. À partir de 1936 il se passionne, en compagnie de M. Bakounine*, pour la philosophie de Hegel. Sa santé de plus en plus chancelante l'oblige à quitter la Russie en 1937. À l'étranger, déjà proche de la mort, il met à profit toutes les occasions de mieux connaître les idées de Hegel. S. n'a laissé aucune œuvre marquante en philosophie, mais le plus important de ce qu'on peut connaître sur sa manière de concevoir le monde se trouve dans sa correspondance. Ce sont ses dons d'épistolier qui sont particulièrement remarquables. Le cercle** qu'il animait, et dont faisaient partie entre autres Bakounine, Biélinski*, Botkine** et un moment C. Aksakov*, a beaucoup contribué à diffuser dans l'élite intellectuelle russe les idées philosophiques, avant tout celles de l'idéalisme allemand. En philosophie, les intérêts de S. ont été, successivement : Schelling, Kant, Fichte, Hegel. Ce qui l'attirait le plus chez Schelling, ce n'était pas tant la *Naturphilosophie* que le transcendantalisme. Il s'attachait surtout à l'idée de perception intégrale du monde (cf. Intégralité [Cel'nost']*), à l'unité de la nature et de l'histoire. Et de son propre aveu, c'est sur ce point que Schelling jouait un rôle majeur. De Fichte, S. et ses amis ont repris les idées esthétiques et la conception de la personne. Quant à Hegel, S. lui devait de reconnaître que l'esprit est au fondement du monde, et d'avoir pu le concevoir comme un principe concret, actif. Ce qui est également très caractéristique de S., c'est l'affirmation d'un idéal de perfection morale présenté à l'individu, et c'est ce qui a joué un rôle dans le développement des idées humanistes cultivées par la suite dans la société russe. Si l'on veut définir la place de S. dans l'histoire de la philosophie russe, il faut surtout retenir qu'il a été l'inspirateur, le catalyseur intellectuel de toute une pléiade de jeunes penseurs. Le rayonnement de son cercle (en particulier la diffusion des idées de la philosophie allemande) et son influence personnelle sur ses amis et ses collègues, c'est cela qui constitue l'une des pages essentielles dans l'histoire de son temps, sur le plan des idées et de la théorie.

Œuvres : *Izbrannoe*, M., 1982 ; *Perepiska 1830-1840*, M., 1914 ; *Severnye cvety na 1832 g.*, Lit. Pamât., 1980.

Études : *Friedrich Šelling. Pro et contra*, M., Ruskij Put', 2001 ; *Nikolaj Vladimirovič Stankevič. Perepiska ego i biografiâ, napisannaâ V. P. Annenkovym*, M., 1857 ; Aleksandrov Â., *Idealist*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

30-h godov XIX veka (K 75-letiû so dnâ končiny N. V. Stankeviča. 1840-1915), Kazan, 1915 ; Geršenzon M. O., *Istoriâ molodoj Rossii*, M.-Pg., 1923 ; Sakulin P. I., « Idealizm N. V. Stankeviča », in : *Vestnik Evropy*, 1915, II ; Filippov M. M., « Sud'by russkoj filosofii (Kružok Stankeviča – Vliânie Gegelâ) », in : *Russkoe bogatstvo*, 1894, N° 11 ; *Istoriâ russkoj filosofii*, M., 2001 ; Zenkovsky B., *Histoire…*, II, Chap. V, 2.

V. I. Prilenski / Trad. F. Lesourd

STEINBERG Aaron (1891, Daugavpils, à l'époque Dünaburg, gouv. de Vitebsk-1975, Londres) – philosophe, homme de lettres. Études supérieures en philosophie et droit à l'Univ. de Heidelberg, où il assiste aux cours de Windelband et Rickert. En 1913, il obtient le titre de docteur en droit. Dès ses années d'études, il avait commencé à publier dans des revues, *Rousskaïa mysl* et *Journal Ministerstva Ioustitsii*. Sur la recommandation de Brioussov** en 1910 il commence à fréquenter les réunions de la Société de philosophie religieuse* de SPb. Pendant la Première Guerre mondiale, il est retenu en Allemagne, en tant que ressortissant russe. Rentré en Russie en 1919 il prend une part active à la création et aux activités de l'Association libre de philosophie (« Volfila »)**, il fait partie de son noyau organisationnel aux côtés de Biély*, A. Blok*, Ivanov-Razoumnik*, Meyer*, du peintre Pétrov-Vodkine, et du metteur en scène Meyerhold, et al., il est élu secrétaire scientifique de la « Volfila » et responsable de la section de « philosophie pure ». Il fait des cours de philosophie à l'Institut de philosophie de Petrograd, à l'Univ. populaire juive de Petrograd, à l'Institut de la parole vivante [Institut živogo slova]**. Au début des années 20 il écrit des articles : « Rivages et infini des mers (Sur la philosophie de l'histoire d'A. I. Herzen) » [Berega i bezbrežnost' (K filosofii istorii A. I. Gercena)], publié dans le livre *A. I. Herzen* [A. I. Gercen], Petrograd., 1920, et « Le début et la fin de l'histoire dans l'enseignement de P. L. Lavrov » [Načalo i konec istorii v učenii P. L. Lavrova], publié dans le recueil : *P. L. Lavrov*, Petrograd., 1920. Les positions socio-politiques de S. étaient proches de celles de son frère, très impliqué dans le parti SR de gauche, et qui depuis décembre 1917 était commissaire du peuple à la justice dans le gouvernement de Lénine*. Les idées du populisme* avaient toute sa sympathie, il collaborait aux publications néopopulistes et à la revue des SR de gauche, *Znamia trouda*. À partir de novembre 1922 il séjourna en Allemagne, jusqu'à l'arrivée au pouvoir des nazis. Son livre, *Le Système de la liberté de Dostoïevski* [Sistema svobody Dostoevskogo] sort à Berlin en 1923. Il y tente de présenter l'œuvre littéraire de Dostoïevski comme un système philosophique de « l'idéalisme concret », incluant avant tout l'idéalisme objectif de Platon, ainsi que l'idée de la monade de Leibniz « qui n'a point de fenêtres », « tout lui nai[ssant] de son propre fonds », le transcendantalisme de Kant, le « primat de l'efficience » chez Fichte, la « perspective historique concrète » dans la philosophie de Hegel. Ces nombreuses sources philosophiques de « l'idéalisme concret » forment, d'après S., une « totalité symphonique » originale, de conceptions philosophiques ayant ainsi trouvé à s'incarner sur le plan artistique, et exprimant un système de pensée propre à la conscience russe. Les conceptions de S. lui-même sont surtout proches de Herzen, qui, d'après lui, ambitionnait de surmonter l'étroitesse des théories idéalistes ou matérialistes qui l'avaient précédé, et définissait sa propre compréhension du monde comme un « réalisme ». S. est un adepte de la méthode dialectique, elle le guide dans son analyse de Dostoïevski. Le dialogue lui-même, dans les œuvres de Dostoïevski, S. le voit comme une manifestation de la dialectique, contrairement aux affirmations de M. Bakhtine* dans *Les Problèmes de l'œuvre de Dostoïevski* [Problemy tvorčestva Dostoevskogo] (L.,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

1929), où il est également question de la nature dialectique de ses romans, mais où il est remarqué que « l'affirmation selon laquelle les dialogues de Dostoïevski sont dialectiques est fondamentalement erronée ». Pendant son séjour en Allemagne, S. traduit du russe en allemand les 10 tomes de l'*Histoire universelle du peuple juif* [Vsemirnaâ istoriâ evrejskogo naroda] de S. Doubnov, il collabore à l'édition de l'*Encyclopédie juive*, et rédige à cette intention un grand nombre d'articles. À la demande de Karsavine*, il écrit, en 1928, une réponse à l'article de ce dernier, « La Russie et les juifs » [Rossiâ i evrei]. Sa manière dialectique de voir les choses s'est également manifestée dans la façon dont il a envisagé le phénomène de la judaïté russe. Selon ses mots, « les Juifs de Russie constituent une unité organique, même s'ils appartiennent en même temps à deux ensembles qui les englobent : le peuple d'Israël, qui concerne toutes les nations, et la Russie. Les Juifs russes ont certains devoirs à remplir vis à vis du peuple juif dans sa dimension universelle et certains autres vis à vis de la Russie ». Se trouvant en Angleterre, S. s'associe au Mouvement Juif international. En 1941, il entre à la direction du Congrès Juif Mondial. En 1948 il est responsable du secteur culturel auprès du Congrès et le sera jusqu'en 1968. En même temps, il conserve ses attaches avec la culture russe, s'emploie à trouver un sens à l'expérience de la révolution, mène une polémique avec le marxisme (voir son essai : « La culture et la révolution » [Kul'tura i revolûciâ], 1924). En 1928 il publie son article « Dostoïevski et les juifs » [Dostoevskij i evrei], en 1932 sa pièce « Dostoïevski à Londres » [Dostoevskij v Londone], en 1966 il publie en anglais son livre sur Dostoïevski. Il écrivait en 1951 dans son journal intime : « Ma pensée est restée fidèle à ma première langue, le russe ». En 1968-69, il travaille à un livre de mémoires, *Les amis de mes jeunes années* [Druz'â moih rannih let] (1911-1928), qui paraît en 1991 à P.. Les mémoires de S. sont une source très riche d'informations sur l'histoire de la pensée philosophique russe, sur l'actualité philosophique des premières années qui ont suivi la révolution, les activités de la « Volfila ». Ce qui présente un intérêt particulier, dans ce livre, ce sont les portraits qu'il trace de nombreux penseurs russes : Biély, Blok, Ivanov-Razoumnik, Berdiaev*, Rozanov*, Gorki, Karsavine, Chestov*, Lounatcharski*, Zamiatine, Lukacs, B. Russel, etc.

Œuvres : *Sistema svobody Dostoevskogo*, Berlin, 1923, P., 1980 ; *Dostoievsky*, Londres, 1966 ; *History as experience. Aspects of Historical Thought – Universal and Jewish*, N.Y., 1983 ; *Druz'â moih rannih let*, P., 1991 ; « Otvet Karsavinu », in : *Tajna Izrailâ. « Evrejskij vopros » v russkoj religioznoj mysli kon. XIX-1-j pol. XX v.*, SPb., 1993.

Études : Niva Ž., « Spâĉie i bodrstvuûĉie », in : Šteinberg A., *Druz'â moih rannih let (1911-1928)*, P., 1991 ; Stolovič L. N., « M. M. Bahtin i A. Z. Šteinberg : Bahtin povtoril ili Šteinberg predvoshitil ? » (M. M. Bahtin v kontekste russkoj kul'tury XX veka), in : *Dialog. Karnaval. Hronotop*, M., 2000, N° 3-4 ; Portnova N., « Illûziâ i pravda Aarona Šteinberga », in : *K 65-letiû S. Û. Dudakova. Istoriâ, kul'tura, literatura*, Ierusalim, 2004 ; Belous V. G., Vol'fila. 1919-1924, M., 2005, I-II.

L. N. Stolovitch / Trad. F. Lesourd

STÉPOUNE Fiodor (1884, M.-1965, Munich) – philosophe, historien, spécialisé dans les problèmes de la culture, écrivain. Études de philosophie à l'Univ. de Heidelberg (1902-1910) sous la direction de W. Windelband, néokantien convaincu, sans cesser pour autant « d'explorer dès le début les voies qui permettent de donner un supplément religieux et mystique à la philosophie transcendantale » (« À la mémoire de S. Hessen » [Pamâti Gessena], p. 216, cf. bibl.). Il consacre sa thèse de doctorat à l'historiosophie russe (« W. Solowjew », Leipzig, 1910). Après son retour en Russie en 1910,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

il publie des articles dans des revues philosophiques (*Logos**, *Troudy i dni*), socio-politiques, littéraires (*Rousskaïa mysl, Sévernye zapiski*), et de théâtre (*Studia, Maski*), où on voit se dessiner la thématique foncière de ses recherches, le rapport qu'entretient la création à la vie et à la culture ainsi que les moyens de sa mise en œuvre. On notera, entre autres articles, l'importance de celui qui a pour titre : « Vie et création » [Žizn' i tvorčestvo] (*Logos*, 1913, N° 3 et 4). En tant que critique littéraire et théâtral, S. défend un symbolisme* à la fois religieux et réaliste qui voit dans l'art non le reflet du monde visible, mais un moyen de signaler le monde invisible. Durant toutes ces années, S. déploie une grande activité dans les domaines sociaux et culturels (membre du comité de rédaction de la revue *Logos*, directeur du séminaire d'esthétique auprès des éditions « Mousaguète », donnant des conférences dans les Cours Ouvriers du soir rue Prétchistenka, et au Bureau des conférenciers provinciaux). Ses sympathies politiques pour les socialistes-révolutionnaires ont trouvé à s'employer au début de la révolution de Février : S. est délégué du Soviet Panrusse des députés des ouvriers et des soldats, rédacteur au journal de la section politique du ministère de la guerre au Gouvernement Provisoire, *Invalid* (rebaptisé sur sa proposition en *Armiia et flot svobodnoï Rossii*), géré par la section chargée des questions culturelles auprès de ce même ministère. Après la révolution d'Octobre, S. collabore aux journaux des socialistes-révolutionnaires de droite *Vozrojdiénié* et *Syn Otiétchestva*, participe aux travaux de l'Acad. Libre de culture de l'esprit*, fondée par Berdiaev*, publie le recueil « L'Églantier » [Šipovnik], dirige la partie littéraire du Premier Théâtre Expérimental d'État, travaille à la section de théorie théâtrale au *Narkompros* (Commissariat du peuple à l'Instruction). Sans oublier de mentionner l'intérêt qu'il porte aux problèmes de l'anthropologie philosophique et de la philosophie de la culture, qui trouvent leur expression dans les colonnes des revues *Teatralnoe obozrénié, Iskousstvo teatra*, dans le recueil « Oswald Spengler et le déclin de l'Occident » [Osval'd Špengler i zakat Evropy]. En 1922, il est expulsé en Allemagne. Résidant à Berlin, il enseigne à l'Acad. de philosophie religieuse et publie dans la revue *Sovremmenye zapiski* un cycle d'articles *Pensées sur la Russie* [Mysli o Rossii], le roman Nikolaï Peresleguine [Nikolaj Pereslegin], des essais de critique littéraire sur Viatcheslav Ivanov*, A. Biély*, Bounine, un grand nombre de recensions. En 1923 paraissent ses premiers ouvrages : *Les problèmes fondamentaux du théâtre* [Osnovnye problemy teatra] et *Vie et création* [Žizn' i tvorčestvo], constitués d'articles déjà publiés dans des périodiques russes. Au cours de ces années un changement se produit dans le regard qu'il jette sur la religion. Si, avant la révolution, il voyait le christianisme « à la lumière du symbolisme religieux voué à explorer en profondeur les destins du monde », il rejette désormais un « christianisme infiltré par la philosophie » et adopte la religion du Dieu vivant. À partir de 1926, S. est professeur de sociologie à la section des sciences de la culture de l'Institut Polytechnique de Dresde, de 1931 à 1939 membre du comité de rédaction de la revue *Novy grad* et l'un des idéologues du mouvement qui porte le même titre dans l'émigration russe, celui de la « Cité nouvelle » [Novogradstvo]*. La « Cité nouvelle » est une des formes du socialisme chrétien et se voit comme le prolongement légitime de la tradition russe d'une vie publique marquée par le christianisme. Le *credo* politique et social de ce mouvement, tel que le formule S., se veut la synthèse de l'idée chrétienne de vérité [istina], de l'idée humaniste et éclairée de liberté politique, et de l'idée socialiste de justice économique. Au cours de la Seconde Guerre mondiale, S. éprouve des dispositions patriotiques. En 1944, le bombardement de Dresde anéantit sa bibliothèque et ses archives. Résidant à

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Munich à partir de 1946, il dirige la chaire d'histoire de la culture russe créée spécialement pour lui à l'Univ. Ses recherches prennent pour thème l'histoire et la culture russes entendues comme expression de la spiritualité russe (« Bolchevisme et existence chrétienne » [Bol'ševizm i hristianskoe suĉestvovanie], « Dostoïevski et Tolstoï : christianisme et révolution sociale » [Dostoevskij i Tolstoj : hristianstvo i social'naâ revolûciâ], une série d'essais consacrés à l'histoire culturelle). S. s'engage activement dans la vie de la deuxième vague de l'émigration russe (il dirige l'Action Chrétienne des Étudiants Russes*, contribue à organiser la Société amicale des écrivains de l'étranger), publie dans les revues *Novyj journal, Grani, Mosty, Opyty, Vozdouchnye pouti*. Il est gratifié de la plus haute décoration de la RFA pour sa contribution au développement de la culture russe et de la culture européenne. La tâche centrale de la philosophie consiste, pour S., dans l'« appréhension » de l'Absolu, entendu, selon la voie frayée par Vl. Soloviov*, comme unitotalité* positive. Dans ce processus le rôle majeur revient à l'expérience vécue reconnue comme réalité originaire de la personne dans son être psychique et spirituel. L'expérience vécue elle-même présente, pour S., deux tendances. Dans la première, les différences internes au vécu en viennent à se réduire à « un centre obscur qui échappe aux dissociations relevant de l'ordre cognitif ». C'est là le pôle qui se laisse « désigner » par le concept d'unitotalité positive ou encore de vie (d'Absolu). Dans le deuxième cas de figure, le vécu, différenciant ses contenus, représente le pôle qui répond au concept de la dualité sujet-objet ou encore de l'acte créateur, point origine du monde de la culture. Le mouvement qui opère dans les couches profondes du vécu se manifeste au dehors par l'invention des valeurs culturelles. Il y a ainsi une relation antinomique entre la vie et l'acte créateur : celui-ci met à mal la plénitude organique du psychisme, sa nature religieuse, éloignant le créateur de Dieu, l'enfermant dans « le délire et le chaos » de la culture dont chacune des formes exprime de manière partiale et partielle l'unitotalité positive. Mais l'intuition immédiate de Dieu « interdit le geste créateur », la connaissance directe de Dieu exclut la culture. C'est dans *Les problèmes fondamentaux du théâtre* que S. donne une présentation concrète des grands traits anthropologiques qui structurent la philosophie de l'acte créateur. Au cours de sa vie, l'homme, pour S., ne cesse de chercher à résoudre la contradiction existant entre l'exigence de totalité (état d'âme soucieux de cohésion) et la pluralité de ses manifestations (état d'âme caractérisé par une multiplicité de perspectives), entre la prise de conscience de soi comme fait et celle qui l'appréhende comme tâche. Le souci de résoudre les contradictions entraîne, selon S., une distribution entre trois types psychiques (trois types de personnes) : philistin, mystique et artistique. Le premier type réprime, consciemment ou inconsciemment, la voie de la multiplicité au nom du souci pratique d'assurer la stabilité et le confort de la vie située sur le plan du fait. Fusionnant immédiatement avec Dieu, le deuxième s'interdit la voie de l'acte créateur. Seule l'attitude aristocratique tient la balance égale entre l'exigence de cohésion et celle de multiplicité ; la vie et l'acte créateur y figurent comme deux pôles sous-tendus par l'équilibre héroïque entre « la richesse de la dissémination et l'unité structurelle ». L'acte créateur invente les valeurs qui se fondent sur la consistance organique et la régulation ordonnée de la vie (personne, amour, nation, famille) ainsi que les valeurs objectales (les biens produits par la science, la philosophie scientifique, l'art, la moralité, le droit). Entre tous ces genres de culture, l'art est le seul à exprimer la vie dans toute sa plénitude, grâce à l'unité accomplie de la forme et du contenu, et, dans l'art, c'est le théâtre qui, par l'unité qu'il réalise entre l'acteur et le spectateur, est

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

le moins grevé par « les pesanteurs liées aux aspects matériels de la culture ». Il faut préciser, cependant, que l'art ne reflète pas le monde visible, il en est la « célébration », la symbolisation. Réunissant en elle tous les principes relatifs à la fois à l'être et au sens de la réalité, l'idée présente dans le symbole s'exprime sur un mode non pas univoque (ce qui le convertirait en hiéroglyphe), mais selon une fonction signifiante démultipliée. Appréhendant la symbolique de l'être, l'artiste fait appel à des images concrètes pour « susciter » et « irradier » le contenu idéel déposé en elles et, ce faisant, « restituer » à Dieu la plénitude concrète du monde. Loin de postuler « des points de vue », des projections idéologiques qui écrasent la vie en l'appréhendant de manière partiale, la vision de la réalité à la lumière du symbolique implique des « vues », une « saisie directe » du monde, telles que celui-ci est ressaisi dans son intégralité. Bien qu'elle ne sépare pas le sujet de l'objet, « la saisie directe participative » ne prive pas ce dernier des résultats obtenus par l'objectivité. Acquérir l'objectivité sans abolir le sujet, c'est ce que permet le christianisme vu comme l'essai entrepris par l'esprit de réaliser l'unité de la foi, de l'amour et de la liberté. Les études historiosophiques et culturologiques de S. consacrées à la Russie se donnent pour tâche majeure de tenter de comprendre les causes de la révolution russe de 1917 et d'explorer les voies possibles d'une renaissance de la Russie. La religiosité du peuple russe, « hostile à la différenciation culturelle », couplée aux conditions géographiques et économiques de son histoire, s'est révélée comme un « nihilisme mystique » pour ce qui est de « l'édification d'une culture et du respect de l'ordre légal dans les affaires ». L'égoïsme des couches dirigeantes, les mots d'ordre destructeurs de l'intelligentsia* qui a livré la vie nationale aux « poisons occidentaux de l'athéisme, du positivisme et du socialisme », et, pour finir, le désastre de la Première Guerre mondiale, ont entraîné la Russie, à partir de Février, dans des événements dont Octobre a été le point culminant. Rejetant la version répandue sur l'impopularité d'Octobre, S. soutient que le bolchevisme est bien « un phénomène endogène et originaire, non pas fortuit ou d'emprunt », ce qui l'amène à voir dans les bolcheviks eux-mêmes des « émanations de l'élément populaire ». La révolution doit être considérée comme effectivement réalisée, quand elle détruit la conscience nationale, le style spécifique, propre à une seule culture donnée, « de dévoilement des choses invisibles ». L'avenir postcommuniste de la Russie est lié pour lui à l'élimination du bolchevisme par le peuple russe allié aux forces créatrices de l'émigration. S. appelle de ses vœux un socialisme épris de liberté et croyant en la force de l'esprit ; lui seul peut servir de tremplin idéel et culturel permettant de mobiliser toutes les forces antibolcheviques.

Œuvres : *Soč.*, M., 2000 ; *Žizn' i tvorčestvo*, Berlin, 1923 ; *Osnovnye problemy teatra*, Berlin, 1923 ; *Mysli o Rossii*, in : *Sovremennye zapiski*, 1923 (N° 14, 15, 17), 1924 (N° 19, 21), 1925 (N° 23), 1926 (N° 28), 1927 (N° 32, 33), 1928 (n + 35) ; *Nikolaj Pereslegin*, P., 1929 ; « Pamâti Gessena », in : *Novyj žurnal*, 1951, N° 25 ; *Byvšee i nesbyvšeecâ*, t. 1-2, N.Y., 1956 ; SPb., 2000 ; *Portrety*, SPb., 1999 ; *Čaemaâ Rossiâ*, SPb., 1999 ; *Der Bolschewismus und christliche Existenz*, München, 1959 ; *Dostoewskij und Tolstoj : Christentum und soziale Revolution*, Dei Essays, München, 1961 ; *Vstreči : Dostoevskij-L. Tolstoj-Bunin-V. Ivanov-Belyj-Leonov*, München, 1962 ; *Mystische Weltschau : fünf Gestalten des russischen Symbolismus*, München, 1964 ; *Vstreči i razmyšleniâ. Izbr. stat'i*, L., 1992.

Études : Belyj A., *Načalo veka*, M., 1990 ; du même auteur : *Meždu dvuh revolûcij*, M., 1990 ; Varšavskij V. A., *Nezamečennoe pokolenie*, N.Y., 1956 ; Višnâk M. B., *Sovremennye zapiski. Vospominaniâ redaktora*, SPb., Düsseldorf, 1993 ; Zander L. A., « O F. A. Stepune i o nekotoryh ego knigah », in : *Mosty*, 1963, t. 10, p. 318-340 ; Struve G. P., *Russkaâ literatura v iz-*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

gnanii, N.Y., 1956 (P., 1984) ; Poltorackij N. P., « Filosof-artist », in : Poltorackij N. P., *Rossiâ i revolûciâ. Russkaâ religiozno-filosofskaâ i nacional'no-političeskaâ mysl' XX veka. Sb. statej*, Tenatly, 1988 ; Stammler V. F., « Stepun », in : *Russkaâ religiozno-filosofskaâ mysl' XX veka*, N. P. Poltorackij éd., Pittsburg, 1975.

A. A. Ermitchev / Trad. P. Caussat

STIOPINE Viatcheslav (1934) – spécialiste en théorie de la connaissance*, en philosophie et méthodologie des sciences, en philosophie de la culture, en histoire des sciences. Docteur en philosophie, professeur, académicien depuis 1994. Diplômé du département de philosophie de la faculté d'histoire de Biélorussie (1956). À partir de 1959, enseigne à l'Institut polytechnique de Biélorussie ; à partir de 1974 à la chaire de philosophie de la faculté des sciences humaines de Biélorussie. De 1881 à 1887 il dirige cette chaire. En 1987-88, il est directeur de l'I.I.E.T. (Institut d'Histoire des Sciences et de la Technique [Institut Istorii Estestvoznaniâ i Tehniki]) de l'Acad. des sciences de l'URSS, de 1988 à 2004 il dirige l'Institut de philosophie de l'Acad. des sciences d'URSS puis de Russie*. Sa thèse de doctorat portait sur le sujet : « Structure et genèse de la théorie physique » [Problema struktury i genezisa fizičeskoj teorii] (1975). Membre étranger de l'Acad. des sciences de Biélorussie (1995) et de l'Acad. des sciences d'Ukraine (1999), docteur *honoris causa* de l'Univ. de Carlsruhe (1998). Son apport est considérable en méthodologie de la science, théorie de la connaissance, philosophie de la culture. C'est dans les années 70-80 qu'il met au point sa conception de la structure et de la genèse de la théorie scientifique, conception qui possède un large spectre d'applications en méthodologie de la science et de la technique. Il découvre et décrit l'opération, jamais étudiée jusque-là, qui consiste à construire une théorie (les objectifs théoriques étant posés dans le processus de la construction), ce qui a permis d'élucider la formation, dans une théorie en constitution, de modèles de résolutions ayant valeur de paradigmes. S. a examiné la structure de ce qui est au fondement de la science (image scientifique du monde ; idéaux et normes de recherche ; assises philosophiques). L'analyse de la dynamique des fondements de la science a permis de mettre en évidence les mécanismes concrets par lesquels les facteurs socioculturels agissent sur la formation des stratégies de recherches scientifiques. Il a émis l'idée que les histoires de la science étaient potentiellement multiples et que la culture permettait d'opérer une sélection, débouchant sur la réalisation de seulement un certain nombre d'entre elles, qui deviennent alors l'histoire réelle, empirique, de la science ; il a mis au point l'idée des types de rationalité scientifique. Ces dernières années il a étudié les fonctions des universaux culturels, leur rôle dans la translation de l'expérience historique, la reproduction du mode de vie et des particularités du développement des civilisations ; il a analysé la corrélation entre universaux de la culture et catégories philosophiques. Les catégories universelles de la culture (« nature », « espace », « temps », « causalité », « liberté », « justice », « conscience », « bien », « mal », etc.) à côté des signes généraux, invariants d'une culture à l'autre, exprimant les structures profondes de l'existence humaine, ont aussi un contenu historiquement défini, reflétant la spécificité de la culture de chaque type historique. Les universaux fonctionnent : 1) comme des critères de sélection et de translation de l'expérience sociohistorique ; 2) comme la structure catégorielle de la conscience à telle ou telle époque historique ; 3) comme une image extrêmement générale du monde où s'écoule la vie humaine, grâce à laquelle est générée une représentation sur l'homme et le monde, et déterminée l'échelle de valeurs admise dans un certain type de culture. Le système des universaux représente une sorte de code

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

génétique de chaque genre et type de civilisation. La philosophie se présente comme une réflexion sur ces universaux de la culture, qui transmettent une vision du monde. Les catégories philosophiques les simplifient et les schématisent, elles les transforment en notions théorétiques ayant un degré de généralisation maximum. Mais tout en opérant à l'aide de ces notions, la philosophie est en mesure de générer de nouvelles idées qui sortent du cadre des universaux de la culture à son époque. De telles idées peuvent servir de repères offerts à la vision du monde pour les étapes suivantes dans le développement de la civilisation et de la culture. S. a élaboré sa théorie des types de développement propres aux civilisations (traditionnaliste et technogène), dégageant un système de valeurs général pour chacun de ces types, représenté par les sens que possèdent les universaux. Ayant étudié les variations de ces sens, qui affectent l'étape actuelle dans le développement de la civilisation, S. les a interprétés comme les prémisses d'un passage à un nouveau type de développement, appelé à trouver une sortie hors des crises globales, écologiques, anthropologiques et autres.

Œuvres : *Sovremennyj pozitivizm i častnye nauki*, Minsk, 1963 ; *Metody naučnogo poznaniâ* (en coll.), Minsk, 1974 ; *Stanovlenie naučnoj teorii*, Minsk, 1976 ; *Priroda naučnogo poznaniâ*, Minsk, 1979 ; « Struktura teoretičeskogo znaniâ i istoriko-naučnye rekonstrukcii », in : *Metodologičeskie problemy istoriko-naučnyh issledovanij*, M., 1982 ; « Specifika naučnogo poznaniâ i sociokul'turnye predposylki ego genezisa », in : *Nauka i kul'tura*, M., 1984 ; « O prognostičeskoj prirode filosofskogo znaniâ (filosofiâ i nauka) », in : *Voprosy filosofii*, 1986, N° 4 ; « Stanovlenie teorii kak process otkrytiâ », in : *Priroda naučnogo otkrytiâ*, M., 1986 ; « Sistemnost' teoretičeskih znanij i procedury konstruktivnogo obosnovaniâ teorii », in : *Teoriâ i metod*, M., 1987 ; « Filosofskoe poznanie v dinamike kul'tury », in : *Čelovek v sisteme nauk*, M., 1989 ; « Naučnaâ racional'nost' v čelovečeskom izmerenii », in : *O čelovečeskom i čeloveke*, M., 1991 ; « The Systemic Principle and the Development of Theoretical Knowledge », in : *The Open Curtain*, San Francisco – Oxford, 1991 ; « Perspektivy civilizacii. Ot kul'ta sily k dialogu i soglasiû », in : *Ètika nenasiliâ*, M., 1991 ; *Filosofskaâ antropologiâ i filosofiâ nauki*, M., 1992 ; « The Fate of Marxism and the Future of Civilization », in : *Studies in East European Thought*, Boston, London, vol. XLV, 1993 ; « Dinamika naučnogo poznaniâ kak process samoorganizacii », in : *Samoorganizaciâ i nauka*, M., 1994 ; *Naučnaâ kartina mira k kul'ture tehnogennoj civilizacii* (coll.), M., 1994 ; « Sovremennaâ kartina mira : russkij kosmizm i dialog kul'tur "Vostok – Zapad" » (coll.), in : *Filosofiâ russkogo kosmizma*, M., 1996 ; *Époha peremen i scenarii buduĉego*, M., 1996 ; « Genetically-Constructive Ways of Theory-Building », in : *Philophical Logic and Logical Philosophy*, Dortrecht, Boston, London, 1996 ; « Civilizacionnyj vybor Rossii i scenarii mirovogo razvitiâ », in : *Strategiâ razvitiâ Rossii v tret'em tysâčeletii*, M., 1998 ; *Teoretičeskoe znanie (struktura, istoričeskaâ èvolûciâ)*, M., 2000 ; « Kul'tura », « Nauka », « Naučnaâ kartina mira », « Filosofiâ » i dr., in : *Novaâ filosofskaâ ènciklopediâ*, M., 2001, II-IV ; « Mirovozzrenčeskie universalii kak osnovaniâ kul'tury », in : *Universalii vostočnyh kul'tur*, M., 2001.

P. V. Alexeïev / Trad. F. Lesourd

STRAKHOV Nikolaï (1828, Belgorod, rég. de Koursk-1896, SPb.) – philosophe et critique littéraire. Fils d'un prêtre professeur au séminaire de Belgorod. Études à la faculté de physique et mathématiques de l'Univ. de SPb., puis à l'Univ. pédagogique, dont il est diplômé en 1851. Jusqu'en 1861, il est enseignant (en sciences) à Odessa, puis à SPb. En 1861 débute son activité littéraire et journalistique, qui sera très féconde en publications et produira également une correspondance très abondante (ses échanges épistolaires avec Tolstoï* et Dostoïevski* constituent un document littéraire de première importance). La principale œuvre philosophique de Strakhov, *Le monde comme totalité* [Mir kak celoe] (SPb., 1872) est passée pratiquement inaperçue des

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

contemporains. Elle est intéressante, entre autres choses, par le « retournement anthropologique » qu'y effectue S., et qui deviendra l'un des thèmes principaux de la philosophie religieuse dans les décennies suivantes : développant l'idée d'un caractère organique et hiérarchisé du monde, il considère l'homme comme « le point nodal de l'édifice du monde ». Les avis divergent, dans la suite, quant à la place qu'il faut accorder à sa philosophie. Ainsi, Rozanov*, estimant que le thème principal de son œuvre est le thème religieux, remarque que, ce centre, il ne l'évoque presque jamais. En effet, la religiosité de S., telle qu'elle se manifeste dans ses œuvres publiées (non dans ses lettres), peut être définie comme « honteuse d'elle-même », ce qui vient, en partie de l'influence du matérialisme athée des années 60 encore sensible à cette époque, en partie du caractère de S. lui-même. Sa conception religieuse, il essayait essentiellement de la fonder par une démonstration *a contrario.* La cible principale de sa polémique, c'est le rationalisme occidental, qu'il appelle « pseudo-instruction » [prosveĉenstvo]. Sous ce terme il entend la foi dans la toute-puissance de la raison humaine, et la vénération, voire l'idolâtrie, pour les achèvements et les postulats des sciences exactes : tout cela, selon S., est la base philosophique qui sert à fonder le matérialisme et l'utilitarisme, extrêmement populaires à cette époque en Russie comme en Occident. Une autre œuvre de S., *La lutte contre l'Occident dans notre littérature* [Bor'ba s Zapadom v našej literature] (1883, 2e éd. 1887-1890), le montre comme un adepte convaincu des idées d'A. Grigoriev*, proche des théoriciens de « l'enracinement »*, de Schopenhauer, de Tolstoï. « Dénonçant » l'Occident, royaume du rationalisme, S. ne cesse de souligner l'originalité de la culture russe, il soutient avec ardeur et s'emploie à propager les idées de Danilevski* sur la diversité des types historico-culturels*. D'après Zenkovski*, « l'enracinement », vu par S., trouve son achèvement dans un combat contre tout l'appareil de la sécularisation occidentale et l'adoption sans réserve d'une conception mystique de la culture, propre à Tolstoï. On peut avec Lévitski* affirmer que « Strakhov est le trait d'union entre les derniers slavophiles et la renaissance de la philosophie religieuse en Russie ». « L'ambivalence » que certains (Grot*) ont relevée chez S. peut être imputée à cette situation intermédiaire dans l'histoire de la pensée russe. Il a toujours été difficile de donner une évaluation objective de sa philosophie, en l'absence d'une édition complète de ses œuvres, et parce qu'il est toujours resté « dans l'ombre des plus grands » (Tolstoï et Dostoïevski). L'impartialité commande de reconnaître le caractère singulier et original de son œuvre, qui d'ailleurs n'a jamais pu trouver sa place définitive dans aucun « camp » idéologique ou philosophique.

Œuvres : *O metode estestvennyh nauk i značenii ih v obĉem obrazovanii*, SPb., 1865 ; *Ob osnovnyh ponâtiâh psikhologii i fiziologii*, SPb., 1886 ; *O večnyh istinah. Moj spor o spiritizme*, SPb., 1887 ; *Iz istorii literaturnogo nigilizma, 1861-1865*, SPb., 1890 ; *Vospominaniâ i otryvki*, SPb., 1892 ; *Perepiska Tolstogo so Strahovym, 1870-1894*, in : *Tolstovskij muzej*, SPb., 1914, II ; *Kritičeskie stat'i ob I. S. Turgeneve i L. N. Tolstom (1862-1885)*, I-II, Kiev, 1901-1902 ; *Literaturnaâ kritika*, M., 1984.

Études : Kolubovskij Â. N., « N. N. Strahov », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1891, N° 3, VII ; Grot N. Â., « Pamâti Strahova. K harakteristike ego filosofskogo mirosozercaniâ », in : *Ibid.*, 1896, 32 ; Vvedenskij A., *Obĉij smysl filosofii N. N. Strahova*, M., 1897 ; Rozanov V. V., *Literaturnye izgnanniki*, SPb., 1913, Londres, 1992 ; du même auteur : *Sobr. soč.* [T. XIII]. Literaturnye izgnanniki. N. Strahov, Leont'ev, M., 2001 ; Nikol'skij B. V., *N. N. Strahov*, SPb., 1896 ; Belov S., Behodubrovskij E., « Biblioteka Strahova », in : *Pamâtniki kul'tury. Novye otkrytiâ. Ežegodnik 1976*, M., 1977 ; Levickij S. A., *Očerki po istorii russkoj filoso-*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

fii i občestvennoj mysli, Frankfurt/Main, 1983, I; Gerstein L., *Nikolai Strahov*, Cambridge (Mass.), 1971.

V. V. Sapov / Trad. F. Lesourd

STRIGOLNITCHESTVO [Strigol'ničestvo] – hérésie à caractère anticlérical répandue en Russie du nord aux XIVe-XVe s. Les plus connus parmi ceux qui ont fait partie de ce mouvement [strigol'niki] sont les diacres Nikita et Karp, exécutés en 1375, et le moine Zakhar, du monastère Nemtchinov à Pskov. Cette hérésie est tantôt considérée comme un courant antiféodal, né dans la population de petites bourgades et proche de la Réforme pour son penchant au criticisme religieux et au rationalisme, tantôt comme une disposition d'esprit de type humaniste mais spécifiquement russe, caractérisée par un mélange de culte de la raison, d'intérêt pour l'humain, d'attrait de la nouveauté; on y voit également la résurgence d'une vision du monde propre au paganisme* slave, dans un milieu où régnait la double foi*. Le nom lui-même de cette hérésie est parfois rattaché au monde des artisans spécialisés dans le tondage (du verbe [strič'], tondre – N. du. T.) du drap; d'autres chercheurs assimilent ces hérétiques à des défroqués (exactement: « ceux qui ont abandonné la tonsure » [rasstrigi] – N. du. T.), exclus du sacerdoce pour libre-pensée. Il est plus probable que cette appellation fait référence à un rite d'initiation lors duquel on coupait les cheveux. À ce jour, aucune œuvre que l'on puisse attribuer sans conteste au S. n'a été mise en évidence. Si l'on en connaît les positions, c'est par les écrits de ses adversaires (les rescrits du patriarche de Constantinople, Nikon, en 1382, l'homélie de l'évêque Stéphane de Perm en 1386, et les rescrits du métropolite de M., Photius, en 1416, 1422 (ou 1425), et 1427). Ces sources décrivent le S. comme rejetant le clergé en tant qu'institution, ainsi que tout l'ensemble du rituel orthodoxe (les services liturgiques célébrés en commun dans les églises, la communion, les prières pour les morts). L'accusation de simonie portée contre certains ecclésiastiques s'associait au refus de voir l'Église jouer un rôle d'intermédiaire dans les questions de foi, et de reconnaître la rétribution après la mort. On disait aussi que les hérétiques organisaient leurs cérémonies en dehors des églises et sans la participation du clergé, « à la croisée des chemins et sur les emplacements dégagés dans les villes ». La présence, dans ces rituels, d'éléments de paganisme, ne fait pas de doute, et c'est à la survivance de ces éléments qu'étaient attribués les errements des hérétiques (ainsi, le refus de croire à une rétribution dans l'au-delà aurait découlé des représentations païennes concernant la vie des ancêtres après la mort). Le point de départ du S. était l'idée d'un couple sacral, personnifié par la Terre Mère et une Divinité céleste masculine dont nous ne connaissons pas le nom, ce qui témoigne sans ambiguïté d'une foi panthéiste en deux divinités égales en puissance, la Terre et le Ciel, et de la résurgence des anciennes croyances païennes. À en juger par les données du folklore et de l'ethnographie, dans la conscience populaire la Mère Terre humide était ressentie comme un élément supranaturel, qu'il était interdit de souiller, et qui était détentrice de tous les pouvoirs habituellement attribués à la Divinité, jusqu'à celui de remettre les péchés. L'appellation de « petite mère » lui était réservée, de manière stable, comme celle de « petit père » l'était à la divinité du Ciel. C'est leur union qui générait les forces à l'œuvre dans la nature, pour assurer sa fécondité. Dans le paganisme ancien, ces éléments étaient personnifiés par des couples de divinités: Rod et les *rojanitsy* (ces termes contenant la racine [rod], et donc l'idée de naissance – N. du. T.), Dajbog et Mokoch, Iarilo et Lada, mari et femme. Ainsi, la nature des divergences avec l'Église officielle était la double foi et venait de ce que les

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

strigolniki s'écartaient de l'orthodoxie pour retourner au paganisme, en vouant un culte à des divinités non chrétiennes et en adoptant des conceptions non chrétiennes. La conséquence en était un radicalisme extrême, la limite entre la libre-pensée et la confrontation ouverte entre différentes confessions devenant floue. Ainsi, le refus de considérer l'Église comme médiatrice entre Dieu et les hommes pouvait avoir pour soubassement la tradition d'un rite collectif à caractère sacral, aussi bien que l'autorité des écrits vétérotestamentaires, où les personnages bibliques sont présentés comme communiquant directement avec Dieu. Au sein de l'orthodoxie, ces tendances s'étaient exprimées dans l'érémitisme des stylites, mais dans le S. elles aboutissaient à une vénération collective de la Terre et du Ciel. Ces deux sphères d'un Cosmos divinisé et accessible aux sens étaient perçues par beaucoup de Novgorodiens comme le domaine du sacré par excellence. Il n'est pas rare que le S. soit mis en rapport avec des hérésies plus tardives, ce qui est une erreur, car génétiquement il est lié à un passé préchrétien. Sous la mince couche de l'apport chrétien transparaissait une conception du monde restée bien vivante, qui remontait aux temps anciens du paganisme, et l'idéal social du S. était l'idée patriarcale d'égalité de tous.

ÉTUDES : Smirnov S., *Drevnerusskij duhovnik*, M., 1913 (priloženie II, « Ispoved' zemle ») ; Kazakova N. A., Lur'e Â. S., *Antifeodal'nye eretičeskie dviženiâ na Rusi XIV-načala XVI veka*, M.-L., 1955 ; Klibanov A. I., *Reformacionnye dviženiâ v Rossii v XIV-pervoj polovine XVI v.*, M., 1960 ; Rybakov B. A., *Strigol'niki. Russkie gumanisty XIV stoletiâ*, M., 1993 ; Toporkov A. L., « Materialy po slavânskomu âzyčestvu », in : *Drevnerusskaâ literatura. Istočnikovedenie*, L., 1984 ; Alekseev A. I., « O strigol'ničestve », in : *Istoriâ Novgoroda i Novgoroskoj zemli*, Novgorod, 1996 ; du même auteur : « Sravnitel'nyj podhod v izučenii eresi strigol'nikov », in : *Drevnââ Rus'. Voprosy medievistiki*, 2003, N° 4.

V. V. Milkov / Trad. F. Lesourd

STRUVE Pierre (1870, Perm-1944, P.) – économiste, sociologue, philosophe, historien, homme politique, petit-fils de l'illustre astronome Wilhelm Struve, fondateur de l'observatoire de Poulkovo. Après avoir achevé ses études de droit à l'Univ. de SPb., soutient sa thèse de doctorat en 1917 à Kiev sur son livre *Economie et valeur* [Hozâjstvo i cena] paru en 1913. En 1916 il est fait docteur *honoris causa* de l'Univ. de Cambridge et en 1917 est élu membre de l'Acad. des Sciences de Russie. Initialement Struve a été un des représentants les plus en vue du marxisme russe (cf. Marxistes légaux*). Son ouvrage *Notes critiques sur le développement économique de la Russie* [Kritičeskie zametki k voprosu ob èkonomičeskom razvitii Rossii] (1894) faisait autorité et a contribué à la diffusion du marxisme en Russie. Il participe au Congrès socialiste international de Londres en 1896, rédige le manifeste du premier Congrès du Parti socialiste russe. Toutefois dès les premières années du XXe siècle il rompt avec le marxisme et se range dans le camp des libéraux (cf. Libéralisme*) ; pour mener le combat politique, il émigre à Stuttgart, puis à P. où il crée la revue *Osvobojdiénie* (1902-1905). Après la révolution de 1905 et l'établissement de la monarchie constitutionnelle il rentre en Russie, participe à la création du parti cadet (constitutionnel-démocrate), est élu à la seconde Douma (1907). Parallèlement à son activité politique, il fait de *Rousskaïa mysl* l'une des plus remarquables revues littéraires de cette époque, participe activement aux activités de la Société de philosophie religieuse* de SPb., et sera le principal artisan des recueils de philosophie religieuse et sociale *Les Jalons* [Vehi]* (1909), qui aura un succès retentissant, et *De profundis* [Iz glubiny]* (1918), qui sera immédiatement confisqué par la police bolchevique et détruit. À la

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

révolution d'Octobre il prend résolument le parti des Blancs, travaille dans l'administration du général Dénikine, devient ministre des relations extérieures dans le gouvernement Wrangel en Crimée. Dans l'émigration, il continue le combat politique contre les bolcheviks, conciliant les principes du conservatisme et du libéralisme, essaye de ranimer *Rousskaïa Mysl*, dirige pendant deux ans le quotidien *Vozrojdiénie* (1925-1927), d'où il sera écarté, fonde son propre hebdomadaire *Rossïïa*, puis *Rossïïa i slavianski mir* (1928-1932), dans lesquels il publie régulièrement *Le Journal d'un politique* [Dnevnik politika]. En 1928 il s'établit en Yougoslavie où à l'Univ. de Belgrade, puis à celle de Subotica, il enseigne la sociologie. Il s'attaque aussi à des ouvrages de fond : une *Histoire économique et sociale de la Russie* [Social'naâ i ékonomičeskaâ istoriâ Rossii s drevnejših vremën i do našego, v svâzi s razvitiem russkoj kul'tury i rostom rossijskoj gosudarstvennosti], restée inachevée, un *Système de philosophie critique* [Sistema kritičeskoj filosofii] (le manuscrit en a été perdu), et ébauche une histoire de la pensée économique universelle. À l'occupation de la Yougoslavie il est arrêté par la *Gestapo* et, après trois mois de détention, est autorisé à rejoindre son fils à P. Les idées philosophiques de S. sont dispersées dans des centaines d'études, d'articles, de conférences touchant aux domaines les plus divers : politique, sociologie, droit, culture, littérature, science du langage. Esprit encyclopédique, comme l'affirme son ami, S. Frank*, S. cherchait, à partir « d'une connaissance exhaustive de tout le matériel empirique », à élaborer de vastes généralisations philosophiques. Parmi ses ouvrages proprement philosophiques on retiendra les études suivantes : *Liberté et nécessité historique* [Svoboda i istoričeskaâ neobhodimost'] (1897), l'introduction au livre de N. Berdiaev* « Subjectivisme et individualisme en philosophie générale. Étude critique sur N. Mikhaïlovski » [Sub"ektivizm i individualizm v obĉestvennoj filosofii. Kritičeskij étûd o N. Mihajlovskom] (1901), *Tentative de définition du cours suivi par notre philosophie* [K harakteristike našego filosofskogo razvitiâ], *Notes sur le pluralisme* [Zametki o plûralizme] (1923), *Métaphysique et sociologie : universalisme et singularisme dans la philosophie antique* [Metafizika i sociologiâ : universalizm i singulârizm v antičnoj filosofii] (1935). Au début de sa carrière S. était « en philosophie un positiviste critique, en sociologie et en économie politique un marxiste convaincu, mais non orthodoxe », il affirmait que la conscience n'existe pas indépendamment de l'existence, qu'elle découle de l'existence. Toutefois dès ses *Notes critiques…*, il soulignait à quel point le marxisme manquait de fondement philosophique, exigeait que la critique du marxisme s'appuie sur les faits et que les faits eux-mêmes soient revus à partir d'une nouvelle théorie philosophique. C'est la philosophie néokantienne qui a déterminé l'évolution de S. du « marxisme légal » à l'idéalisme et à la métaphysique. Considérant que le marxisme a été en Russie la phase finale du positivisme* et soulignant le rôle positif de ce dernier dans l'histoire de la culture russe, S. niait qu'il y eût une parenté interne de la doctrine marxiste avec l'idéalisme classique allemand ; il voyait les racines du marxisme dans l'école de Feuerbach, le matérialisme français du XVIIIe siècle et dans les théories du socialisme utopique. Dans le domaine de la philosophie théorétique les idées de S. s'inscrivent dans le cadre de sa critique du positivisme, du marxisme et de la sociologie subjective (cf. Pensée sociologique*) inhérente au populisme*, et concernent les rapports entre le devoir-être et l'être, entre la liberté et la nécessité. Réfutant la thèse centrale du positivisme qui subordonne le devoir-être à l'être et fait dériver le premier du second, S. essaie de dissocier l'existant pensé de la réalité qui est cachée à la raison connaissante. De son point de vue le monde donné

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

dans l'expérience n'est que le produit synthétique de la conscience, qui serait le résultat d'un travail logique sur une partie négligeable des phénomènes accessibles à la raison. Prenant appui sur l'argumentation de la philosophie immanentiste concernant l'identité de l'objectif et du subjectif, il les réunit dans l'une des sphères de la réalité et place dans une autre sphère (« mystère donné dans l'absolu ») le devoir-être. Le statut ontologique du devoir être qui existe parallèlement au monde des phénomènes, S., à la suite de Simmel, le définit comme un maillon intermédiaire entre l'être et le non-être, au niveau du sentiment. Selon S. la contradiction entre liberté et nécessité (modes du devoir-être et de l'existant) se manifeste en tant que fait irréfutable de l'expérience intime et conditionne toutes les contradictions de la pensée. En ce sens si la logique opère avec les lois formelles et naturelles de la réflexion, la gnoséologie, elle, vise le contenu de la conscience, où sont présents des éléments inconnus ou mal connus, sources des contradictions, en vertu de quoi elle apparaît incapable de créer une vision globale du monde, ce qui rend inévitable d'aller au-delà de la connaissance expérimentale et formelle vers la métaphysique. Seule la métaphysique, selon S., réunit les données positives et le mystère de l'existence et donne à l'homme d'aujourd'hui une vision totale et harmonieuse du monde. Envisageant de ce point de vue le problème de la fin et des moyens, S. établit une hiérarchie atypique des fins, dans laquelle, en accord avec la nécessité causale, la fin précédente se trouve être le moyen de la suivante, jusqu'à la fin terminale, absolue, qui appartient déjà au monde du devoir-être, et non de l'être. La tâche principale de la métaphysique, selon S., est de trouver une solution au problème de l'éthique, qui ne peut être résolu par définition sur une base logique ou empirique. Il soutient les principes d'une « éthique démocratique et chrétienne », fondée sur l'égalité et la liberté des hommes en tant que substances spirituelles individuées. L'éthique du bien absolu, qui reconnaît le droit de toute personne au libre choix de la loi morale, propose non pas de se soumettre aux exigences du bien, mais de l'aimer. Plus tard, en émigration, S. formule sa philosophie comme une vision du monde pluraliste comportant des aspects gnoséologiques et ontologiques. Transformant la paire gnoséologie-ontologie de la philosophie scolastique du Moyen Âge en termes correspondants d'« universalisme-singularisme », il estime inadmissible d'affirmer la « réalité » des concepts généraux (les universaux) sans avoir au préalable dégagé empiriquement leur existence factuelle. Aussi apparaît comme indispensable une évaluation critique et rigoureuse de leurs rapports avec les connaissances particulières, singularistes. Au plan ontologique S. postule le refus d'une vision moniste du monde au profit d'une vision pluraliste qui présuppose la présence de phénomènes non identiques et causalement non dépendants, uniques dans l'espace et le temps. En ce sens l'ordre du monde causal n'est que la somme d'approximations statistiques, à la base desquelles se trouvent des forces matérielles et spirituelles premières et éternellement créatrices – les éléments. En sociologie S. accordait une importance primordiale à la classification des unions d'éléments sociaux, lesquels, en fonction de la force des relations économiques, se divisent « en somme réelle » (associations séparées, n'ayant pas entre elles d'interaction), en « système » (interaction des économies avec une plus grande autonomie) et en « unité » (les sociétés contemporaines – économies organisées par l'État). En relation avec les concepts de « système » et d'« unité » les phénomènes sociaux se subdivisent en systématiques ou hétérogènes, et en téléologiques ou autogènes (en premier lieu l'État). Si la société est irrationnelle, sans sujet et inconsciente, l'État, lui, se distingue par son attitude ration-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

nelle et sa conscience subjective. Progressivement le thème de l'État devient pour S. central et focalise ses idées sur la nation, le socialisme, le droit, la religion et la culture. Malgré son caractère en apparence rationnel, la nature de l'État est profondément mystique, suprarationnelle, extérieure à la raison, ce qui se manifeste, en particulier, dans l'instinct de l'homme de s'offrir en sacrifice pour lui. L'État est intimement lié à l'idée de la nation, dans laquelle les intérêts des individus et des classes s'unissent nécessairement dans le seul intérêt supérieur et idéal de l'État. S. se prononce pour un État libéral et national, où le principe de l'individualisme se combine avec l'idée d'une autogestion sociale et avec les garanties sociales accordées à l'individu. Sous cette forme individualiste se fait jour la nécessité religieuse pour tout homme de se sentir uni avec l'État et la nation. L'État est un « organisme », qui au nom de la culture soumet la vie populaire au principe de la discipline, condition fondamentale de la puissance de l'État. Dans son analyse de l'expérience du XIXe et du début du XXe siècle, S. arrive à la conclusion que s'épanouissent les États dans lesquels sont pleinement réunis et assumés les principes de l'impérialisme (le souci de la puissance extérieure de l'État) et ceux du libéralisme*. Son jugement sur les événements révolutionnaires en Russie provient de son idée de l'État. En opposition avec l'absolutisme (dans l'émigration il s'était orienté vers le principe monarchique) il avait pris parti pour la révolution au nom de l'État, (contre la tradition et la psychologie d'un refus de l'État). Dans la révolution d'Octobre il avait vu « une immense réaction » des forces autochtones d'asservissement contre des forces tout aussi autochtones de liberté, toutes les deux enracinées dans la vie sociale et étatique de la Russie.

Œuvres : les articles et études de P. Struve ont été republiés depuis 1990 dans plusieurs recueils sous différents titres ; les plus complets sont : *Patriotica. Politika, kul'tura, religiâ, socializm*, M., 1997 ; *Izbrannye sočineniâ*, M., 1999 ; le *Journal d'un politique* a été réuni et publié en totalité : *Dnevnik politika (1925-1935)*, M.-P., Russkij Put'-Ymca-Press, 2004.

Études : voir l'importante étude de Richard Pipes en deux volumes : I, *Struve, liberal on the left (1870-1905)*, 1970 ; II, *Struve, liberal on the right (1905-1944)*, 1980, 520 p., Harvard University Press, 1970, 1980 ; S. L. Frank., *Biografia P. B. Struve*, N.Y., 1956.

V. N. Joukov / Trad. N. Struve

SYMBOLISME – courant culturel et philosophique de la fin du XIXe et du début du XXe en Russie, apparu d'abord comme une nouvelle école poétique (cf. Le recueil *Les symbolistes russes* [Russkie simvolisty], 1894). Au début du siècle, le S. s'est revendiqué comme une doctrine en philosophie religieuse, et le S. d'orientation purement esthétique a constamment été critiqué par les philosophes religieux : « La création artistique n'est vivante, affirmait Mérejkovski*, que dans la mesure où ses symboles ont un sens religieux, plus profond que le sens esthétique » (« Non la paix, mais le glaive » [Ne mir, no meč], cf. bibl.). La polémique entre les représentants du S. littéraire, à la tête desquels se trouvait Brioussov** et les symbolistes d'orientation religieuse (Mérejkovski, V. Ivanov*, A. Biély*) conduisit en 1910 à ce qu'on a appelé la « crise » du S., bien qu'il ait continué à exister en tant que tel. Apparu à une époque de remise en question des valeurs religieuses, philosophiques, scientifiques, artistiques, il soumit à sa critique les formes existantes du savoir et de la création, opposant au pessimisme et aux dispositions contemplatives un rapport actif et créateur à la vie. Les symbolistes condamnaient une religion qui avait « tué le Dieu Vivant », et s'était changée en un glaive brandi contre l'opinion et la pensée libres ; un art naturaliste qui avait oublié sa haute mission – édifier la vie ; une philosophie toute occupée à analyser

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

les formes de la connaissance, qui s'était détournée de la conscience vivante, de la vérité, du sens ; une science qui prétendait fournir une explication universelle à tous les processus de la vie. Cette remise en question n'avait pas pour point de départ un refus nihiliste des formes de la création et du savoir, elle visait à leur transformation dynamique. « La lutte se poursuit non pas au nom de l'abolition des valeurs de l'ancienne culture, mais au nom de la régénération de tout ce qu'elles ont d'objectif, d'extratemporel… » (V. Ivanov, M. Gerschenson, *Correspondance d'un coin à l'autre* [Perepiska iz dvuh uglov], 1921, cf. bibl. : trad. franç., p. 69). Les valeurs spirituelles et intellectuelles du S. avaient une seule et même racine : la culture de l'humanité, dans son histoire, était vue comme un organisme vivant, une totalité en développement. Le mot « symbole », qui provient d'un jeu sur les mots grecs συν-τίθημι, « mettre ensemble » et συμ-βάλλω, « jeter ensemble » (Biély A., *Le début du siècle* [Načalo veka], M., 1990) désignait cette unité et cette totalité qui dès l'origine recelait une dualité, mais non comme une opposition entre deux principes « jetés » – comme leur complémentarité potentielle, intérieure à cette unité. « Le mot symbole est un mot important, il implique une responsabilité : il ne doit pas être employé en vain, sans raisons suffisantes et même parfaitement suffisantes » (P. Florenski*, « Sur les lignes de partage des eaux de la pensée » [U vodorazdelov mysli], cf. bibl.). Selon les symbolistes, lorsqu'elle est « complètement réalisée », la synthèse, symbolique et non plus simplement mécanique, découvre la profondeur dernière – la conception religieuse du « moi » comme être spirituel. Leur doctrine sur l'univers des symboles, vivant, s'opposait à la « vie morte » de la civilisation contemporaine. Le symboliste, c'est celui qui « a la maîtrise du chaos », qui tend à surmonter l'atomisation inerte des formes du savoir et de la vie en créant une culture vivante. Le S. a contribué à mettre en lumière le point névralgique de la culture contemporaine, une paralysie de la conscience humaine. La pensée « morte », arrêtée, ne peut tirer d'elle-même qu'une civilisation morte elle aussi, donnant à l'existence des allures fantomatiques. Ici, plus de dynamisme créateur, plus de vérité, tout est plongé dans « des ténèbres insondables ». Et la vie des gens est devenue « effrayante », inhumaine (cf. A. Blok, en particulier son recueil *Le monde effrayant* [Strašnyj mir]). Toute rencontre entre une pensée morte et une réalité qui n'a pas d'autre mode de développement que le chaos est porteuse de catastrophe. La raison athée du *kulturträger* et le Dieu de l'ecclésiastique, étranger à la raison, sont également dénués de vie. D'après les symbolistes, cette atonie peut être surmontée par l'édification d'un vivre-ensemble qui soit conforme à la sagesse. En cela, ils aspiraient à poursuivre la tradition humaniste des époques précédentes. Repensant les traditions de la culture russe et européenne, ils défendaient l'idée d'un nouvel humanisme, l'appelant « religion de l'humanité libre ». Grâce à une synthèse organique, le S. visait à surmonter les oppositions entre l'Orient et l'Occident, le national et le supranational, le peuple et l'intelligentsia*, la science et la religion, la foi et le savoir, la religion et l'art, la culture et la civilisation, la pensée et le mot, le rationnel et l'émotionnel, la volonté et la raison, l'homme et la nature. L'homme pris en particulier et l'humanité n'étaient qu'une seule et même chose : preuve que le cosmos pouvait être envisagé comme un tout. Sur un plan vertical, cette unité était pensée comme le temps vu comme « éternité vivante », sous les formes de la « vie vivante », de la « mémoire vivante », de la « culture vivante ». La géométrie plane de l'époque contemporaine était définie comme un « vide dans le temps » [bezvremen'e] historique, où l'homme avait perdu le chemin de la vie, de la vérité et du sens, vide générateur d'un chaos où l'hom-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

me était mis dans la situation tragique de devoir choisir entre la vie et la mort. Pressentant la catastrophe de toutes leurs fibres, les symbolistes tentaient de conférer à leurs œuvres le pouvoir de représenter la plénitude de la vie ou celle de la mort, affirmant la réalité des deux tendances dans le développement de l'humanité. « Pour les gens qui ne connaissent que le juste milieu, un tel rapport à la réalité pouvait paraître incongru : ils ne sentaient pas quel poids de réalité avait la question « être ou ne pas être », posée à l'humanité » (A. Biély, *Arabesques. Articles*, cf. bibl.). Le S. ressentait son époque comme une frontière sur laquelle s'affrontaient la fin de l'histoire-existence et le début de l'histoire-éternité. Il fallait absolument « arrêter l'instant », bouleverser l'enchaînement mécanique de la vie, présenter à l'humanité une perspective de développement pour la culture et l'esprit. Seul, l'homme habité d'un dynamisme créateur, attentif à l'Esprit, en était capable. Il était un projet, il était « projeté au-delà de lui-même », dévoilant toutes les potentialités, l'universalité, l'intégralité de la vie. Mais en dépit de cela, le S. refusait à la fois l'irrationalisme, le mysticisme et le rationalisme. Ni l'irrationalisme, qui tendait à réduire le « moi » humain aux impressions des sens, ni le mysticisme qui noyait ce même « moi » dans l'abîme Divin, ni le rationalisme qui privait la raison humaine de tout essor et changeait le « moi » en un schéma sans visage, n'étaient capables, d'après les symbolistes, de mettre l'homme sur le chemin de la vie, de la liberté et de l'amour. Seule la « raison alliée à la sagesse » pouvait réveiller en l'homme son dynamisme créateur, son principe spirituel, faisant découvrir sa Face authentique, celle du cœur*. En revanche, la raison des mystiques et celle de la philosophie moderne, insoucieuses de la personne et de son visage unique, ne pouvaient générer que l'absurde. Ce « moi » authentique, c'était la personne du Christ qui le faisait découvrir ; en elle prenait vie l'idée de Dieu comme force capable d'organiser l'homme-humanité, devenant un point de rencontre entre l'homme, la nature et Dieu. Il serait faux, cependant, de voir le S. comme une doctrine religieuse au sens confessionnel. Ainsi, Biély l'avait nommé la « religion inconnue » de l'humanité libre – une « religion areligieuse ». L'impulsion pour transformer la vie, les symbolistes la discernaient dans un christianisme « blanc », universel, tel que l'avait prophétisé Gogol*. À la chair dénuée d'âme du paganisme antique et à la spiritualité désincarnée du christianisme historique, le S., après Gogol, Dostoïevski*, Vl. Soloviov*, Tolstoï*, opposait l'idée d'une synthèse organique de la chair et de l'esprit. La chair spiritualisée, ressuscitée, tel était le point de départ d'un nouveau regard sur l'homme et la nature ; en elle la vie apparaissait comme un processus de transfiguration spirituelle de la réalité morte. Contrairement à la religion dogmatique qui oppose l'esprit et la matière, la chair et l'âme, l'homme et Dieu, le S. voyait dans le dualisme de la chair et de l'esprit non une contradiction, mais le fondement d'une plénitude intérieure à laquelle on accèderait dans un infini du temps et de l'espace. Ainsi, « pris dans la verticalité », l'homme prendrait librement toute son extension « en direction des profondeurs et en direction des sommets » (V. Ivanov). « L'homme, écrivait-il, n'est pas fait d'un seul bloc, ne provient pas tout entier d'un seul principe, comme les bêtes ou les anges ; la ligne sur laquelle il se trouve dans l'édifice du monde est une limite tragique ; à lui seul est échu le sort de mener un combat intérieur, à lui seul a été donnée la possibilité de prendre des décisions le liant, lui et le monde, dans le temps » (*Les travaux et les jours* [Trudy i dni]). Le « Visage » [lik] de l'homme naît du moment où le « moi » rencontre l'Esprit, du moment où apparaît la conscience de « Soi ». L'art naît à l'instant même de ce contact, il rend visible le principe spirituel en l'incarnant,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

à la manière d'un masque, d'une *persona*. L'art, « par lequel l'âme se trouve dotée d'un corps qui appartient au domaine du beau », se coule dans les formes de la musique et celles, visuelles, qu'emprunte la contemplation artistique. Il contient les germes de la beauté et de l'amour, les principes de l'esthétique et de l'*éros*. Il s'élève jusqu'à l'amour pour Dieu et le domaine des symboles, car Dieu se connaît par l'amour et la communion, non par la stricte démonstration logique. La deuxième démarche créatrice, c'est la construction de soi-même, de son « moi », à l'image et à la ressemblance du monde de l'art. Si l'artiste travaille sur les formes matérielles – la matière, le son, les couleurs –, le symboliste, lui, aspire à rejeter les « carapaces, les formes appauvries, et devenir à lui-même sa propre forme » (A. Biély, *Révolution et culture* [Revolûciâ i kul'tura]). En travaillant à recréer sa propre âme, son « moi », « l'homme s'arrache à une création artistique soumise à la nécessité, pour prendre son essor vers les contrées où elle est libre » (A. Biély). Et, enfin, troisième démarche créatrice, « l'amour dans la liberté totale », ou « la liberté qui procède de l'amour » – c'est ce qui définit le lien de personnes absolument libres, co-personnes nées dans l'Esprit. Ces étapes de la symbolisation préfigurent également celles du S. lui-même en tant que courant culturel. Ceux qui faisaient partie de cette école considéraient que le S. n'était que la première étape de l'incarnation du principe spirituel dans le monde de l'art et de l'opération qui consistait à donner un sens au corps dans lequel s'était incarnée l'âme de la culture. À cette étape, se fait jour le besoin de synthétiser les différents types d'art, les ramener à leurs formes originelles. Cette recherche d'un proto-art conduisit à étudier les formes archaïques, la mythologie de l'Égypte ancienne, de la Grèce antique, du Moyen Âge occidental, les chants des anciens slaves, la poésie de l'Inde ancienne. C'est ce qui contribua à élargir la conscience artistique, à l'enrichir de toute une variété de formes, d'ornements, de lignes, de mètres poétiques. L'homme accédait à l'espace total d'un *continuum* spatio-temporel, où le temps possédait une forme, était visible (les arabesques), devenait un temps spatialisé, tandis que les formes spatiales s'organisaient en fonction d'un rythme. La pensée de l'Esprit, qui se découvre dans les produits des différentes époques et cultures réunit toute l'histoire en un seul et unique cosmos. À la lumière de l'éternel, de la totalité de l'Esprit, se fait la rencontre du passé, du présent et du futur. La pensée morte et « arrêtée » du rationalisme méthodologique est l'emblème de la vie passée, la « mémoire du passé ». La pensée vive, dynamique, est « élan vers le futur », elle est pensée en devenir. Pour ceux qui ne réduisaient pas le S. à la seule dimension artistique, la pensée vivante n'est pas une démarche gnoséologique, esthétique ou éthique. Elle est un acte total, une œuvre universelle, qui n'existe que pour autant qu'existent des hommes capables de la créer. La sentence que prononcent les symbolistes contre la civilisation moderne, illusion de vie « lancée dans une fuite éperdue à travers les espaces vides de la culture » est surmontée par cet élan vers une « terre nouvelle » et un « nouveau ciel ». Cette aspiration à créer la vie est en convergence avec les doctrines néohumanistes de la philosophie occidentale moderne. On perçoit certains échos de ces idées chez A. Schweitzer, Heidegger, Jaspers, A. Camus, J. Maritain, E. Fromm, Teilhard de Chardin, Habermas. Les symbolistes soutenaient qu'il fallait « être » plutôt qu'« avoir », défendaient l'homme créateur contre le porteur indifférencié d'une conscience triviale et inerte ; ils avertissaient du danger que renfermait l'époque, celle du « Mufle qui vient » [grâdučij ham] (l'expression est de Mérejkovski – N. du. T.), de l'homme indissociable de la masse ; son idée était celle de « l'homme révolté », aspirant à la perfection ; posant la vie comme la valeur la plus

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

haute, ils lui opposaient la nécrophilie de l'existence contemporaine ; ils aspiraient à surmonter le chaos du monde par l'harmonie d'un cosmos vivant.

ÉTUDES : Merežkovskij D. S. « Ne mir, no meč », *Poln. sobr. soč.*, 1911, X ; Èllis, Russkie simvolisty, M., 1920 ; Ivanov V. I., Geršenzon M. O., *Perepiska iz dvuh uglov*, dernière édition M., Progress-Pleâda, 2006 ; en français : Ivanov Viatcheslav, Gerschenson Mikhaïl, *Correspondance d'un coin à l'autre*, L'Age d'Homme, 1979 ; Ivanov V. I., *Rodnoe i vselenskoe*, M., 1994 ; *Bol'naâ Rossiâ*, L., 1991 ; Belyj A., *Načalo veka*, M., 1990 ; du même auteur : *Arabeski. Kniga statej*, M., 1911 ; du même auteur : *Revolûciâ i kul'tura*, M., 1917 ; du même auteur : *Simvolizm*, M., 1910 ; « O simvolizme », in : *Trudy i dni*, 1912, N° 12 ; *Autour du Symbolisme russe*, Cahiers du Monde russe, 1974, 15/1-2 ; Scherrer J., « Pour une théologie de la révolution. Merejkovski et le symbolisme russe », in : *Archives des sciences sociales des religions*, 1978, 45-1 ; Florenskij P. A., « U vodorazdelov mysli », in : *Soč.* v 2 t., M., 1990, et : *Simvol*, P., 1992, VII ; *Simvolizm kak miroponimanie*, M., 1994 ; Brûssov V., « Russkie simvolisty », in : *Sobr. soč.*, M., 1975, VI ; du même auteur : « Smysl sovremennoj poèzii », *Ibid.* ; Blok A. A., *Sobr. soč.* v 8 t., M., 1960-63, VI ; *Simvolizm v Rossii* (catalogue d'exposition), Gos. Russkij Muzej, SPb., 1996 ; Pajman A., *Istoriâ russkogo simvolizma*, M., 1998 ; *Ènciklopediâ simvolizma*, M., 1998 ; *Le symbolisme russe* (catalogue d'exposition), Réunions des Musées nationaux, 2000 ; Marcadé J.-Cl. dir., *Le Dialogue des arts dans le Symbolisme russe*, L'Age d'Homme, 2008.

E. I. Tchistiakova / Trad. F. Lesourd

SYNERGISME – doctrine remontant aux Apologètes et aux Pères de l'Église, affirmant la présence de la liberté dans « l'homme intérieur », sur son chemin salvifique vers Dieu sous l'effet de la grâce de l'Esprit Saint. « Et vous connaîtrez la vérité et la vérité vous rendra libres » (In., 8, 32) – tel est le fondement évangélique du S. Dans la Russie ancienne, cette doctrine, depuis le métropolite Hilarion*, se répandit principalement comme le facteur clef de l'illumination spirituelle intérieure, qui conditionnait la déification** de l'homme – en conformité avec la nature divino-humaine du Christ. Dans le cadre de la philosophie orthodoxe, le S. acquit une importance logique et gnoséologique. Platon* (Levchine) métropolite de M. et son école transformèrent le S. en principe de suffisance antinomique dans le cadre d'une connaissance anagogique de Dieu (cf. Anagogie*). De ce fait se trouva mise en relief l'idée d'une liberté « transcendante » de Dieu, à l'image et ressemblance de laquelle était posée la liberté fondamentalement intérieure de l'homme. Les slavophiles*, principalement en la personne de Khomiakov*, développèrent les traits antinomiques du S., soulignant son caractère spécifiquement orthodoxe. Nombre d'écrivains russes ont cultivé cet aristocratisme de l'esprit, la « liberté secrète » (Pouchkine*, Blok*), foncièrement intérieure et synergique, comme le principe cardinal de la création artistique. Dans la première moitié du XXe s., la réflexion gnoséologique sur le S. fut approfondie. Florenski*, E. Troubetskoï*, Berdiaev*, Boulgakov*, Frank* N. Vassiliev*, Ern* posèrent le fondement de la logique antinomique ou « imaginaire » (Vassiliev*, cf. bibl.). Mais comme il reposait sur la co-présence synergique dans l'être de Dieu et de l'homme, le S. stimula également le développement de l'anagogie elle-même, avec sa capacité à pénétrer, par l'intuition sensible de la totalité, « jusqu'au plus profond du sens de l'existence dans ce qu'il a d'intime et de sacré » (par exemple chez Boulgakov ou I. Ilyine*). Ce fut le point de départ de diverses constructions métaphysiques totalisantes, qui admettaient la liberté transcendante de Dieu et, en conséquence, « l'autonomie religieuse » (Ilyine) de l'esprit humain (par exemple dans les écrits de E. Troubetskoï, de Boulgakov, d'Ilyine, de Frank, de Karsavine*.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ÉTUDES : Koncevič I. M., *Stâžanie Duha Svâtogo v putâh Drevnej Rusi*, M., 1993 ; Kartašev A. V., *Očerki po istorii russkoj Cerkvi* v 2 t., M., 1991-1992 ; Zen'kovskij V. V., *Osnovy hristianskoj filosofii*, M., 1992 ; Špet G. G., *Soč.*, M., 1989 ; Frank S. L., *Soč.*, M., 1990 ; Florenskij P. A., *U vodorazdelov mysli*, in : *Soč.*, M., 1990, II, p. 329-333 ; Tareev M. M., *Filosofiâ žizni*, Serg. Posad, 1916 ; Markin V., « Nikolaï Vassiliev : la logique non contradictoire d'un monde contradictoire », in : *La Raison, études sur la pensée russe*, Publ. de la Faculté de philosophie de l'Université Jean Moulin Lyon III, 2009.

P. V. Kalitine / R. Marichal

SYNTHÈSE NÉOPATRISTIQUE – programme de renouvellement de la philosophie théologique par le recours à l'étude des Pères de l'Église, annoncé dans les œuvres de Florovski* et formulé dans sa communication au Congrès de patrologie à Oxford en 1967. Dès sa période d'enseignement à l'Institut de théologie Saint-Serge, à Paris (1925-1937), il avait soulevé la question d'une « synthèse patristique » qui devrait faire le bilan des recherches théologiques menées par les Pères de l'Église à l'époque des sept premiers conciles (de l'Église indivise) aux IVe-VIIIe s., conciles dont les discussions avaient permis d'élaborer les solutions orthodoxes à apporter aux questions de christologie et de triadologie (celles du dogme de la Trinité). Florovski considère toute l'époque de la patristique (« l'âge des Pères ») comme une instance normative, comprenant tout le travail théologique effectué à Byzance jusques et y compris Grégoire Palamas (XIVe s.) « L'abandon de la tradition patristique » qui est ensuite intervenu est considéré comme un facteur qui a été fatal au destin du monde chrétien. Si en Orient cette tradition a été artificiellement interrompue par la disparition politique de l'Empire byzantin (XVe s.), sans avoir eu le temps de recevoir une suite digne de ce nom sur le sol russe (où « l'esprit de Byzance » était en proie à une « crise »), en Occident, le développement de la théologie signifia, dans les faits, un abandon total de cette tradition. En résultat, la philosophie des Temps modernes s'est changée en une « reprise de l'hellénisme pré-chrétien », et la théologie spéculative qui en dépendait cessa de porter un témoignage adéquat sur la foi de l'Église. La perte d'une pensée qui aurait tenu compte de l'ensemble, à la fois de la Bible et de l'héritage des Pères, généra un développement de « l'utopisme métaphysique », annonçant la « catastrophe de l'esprit » vécue par l'époque moderne, et dont la révolution russe est l'une des manifestations. Montrant à quel point ces processus étaient intimement impliqués les uns par les autres, Florovski voyait son projet de S. n. p. comme un gage de renouveau spirituel, dont le premier pas serait « la patristique, la collégialité [sobornost'], l'historisme, l'hellénisme » (*Les Voies de la théologie russe* [Puti russkogo bogosloviâ], p. 509 éd. russe et p. 446 éd. franç., cf. bibl.). La patristique est ici présentée comme un point de repère universel pour la pensée chrétienne : « L'enseignement des Pères, voilà le point d'appui stable, le seul fondement sûr ». Le caractère existentiel de la théologie des Pères est ici souligné, théologie fondée moins sur la logique que sur l'expérience vécue d'une vigilance constante à l'égard de la réalité spirituelle la plus haute. En même temps cet héritage des Pères n'est pas considéré comme un ensemble de réponses toutes prêtes à toutes les interrogations, il est aux yeux de Florovski un *depositum juvenescens*. En conséquence, l'accent est mis sur la fidélité non à la lettre mais à l'esprit de la patristique, non sur une connaissance formelle de l'héritage des Pères, mais sur la maîtrise à la fois intuitive et créatrice de leur style et de leur méthode, l'adoption du regard qu'ils portaient sur le monde. C'est dans ce but que les sources auxquelles puise Florovski ne sont pas seulement les traités des Pères, mais également la poésie et l'iconographie liturgiques qui ont vu le jour dans leur milieu. Fondée sur la base

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

inébranlable que constitue la vision chrétienne du monde, la patristique doit devenir le point de départ d'une nouvelle synthèse, un guide intérieur permettant de formuler et de résoudre les questions au fur et à mesure qu'elles se présentent. C'est la notion de *sobornost* ou de « catholicité », on le voit ici, qui doit déterminer l'action de l'Église. Libre de tous les excès de l'individualisme et du collectivisme, la *sobornost* abolit la barrière infranchissable qui s'élevait entre le « moi » et le « non moi », sans renoncer pour autant à l'intégralité de chaque personne, mais l'intégrant harmonieusement à la conscience charismatique de la « nouvelle humanité ». Cette « transfiguration de l'âme dans la catholicité » n'est possible que dans l'Église, qui est un organisme mystique, et à condition qu'elle soit capable de « se rassembler elle-même », dans une forme d'ascèse, et que l'homme soit capable de s'élever spirituellement, dans un processus ininterrompu. Une fois atteint le niveau de la « catholicité », la conscience peut intégrer « tout l'ensemble de la Révélation et de la spéculation », et par conséquent « le passé dans son intégralité ». L'historisme est une qualité indispensable à la théologie : la dogmatique chrétienne en elle-même est fondée sur les événements de la Bible, considérés comme des faits historiques réels, non comme des allégories abstraites. C'est pourquoi Florovski condamne toutes les manifestations d'antihistorisme sans exception, qu'elles soient dans la philosophie occidentale, dans le modernisme en théologie, dans les tendances moralisatrices et psychologisantes de la théologie russe qui, à son avis, conduisent à une conception erronée du christianisme (chez Monseigneur Antoine Khrapovistki, Taréiév, etc.). À la différence des protestants qui voient l'histoire de l'Église comme son déclin progressif, Florovski se représente l'histoire de l'Église comme l'accomplissement réel d'un processus divino-humain (cf. Divino-humanité*), où le passé n'est pas un fardeau, accumulé au fil du temps par le hasard, mais une part de la Sainte Tradition de l'Église. En même temps, une valeur particulière, providentielle est attribuée à l'hellénisme, qui a servi de terreau pour la création de la culture chrétienne. Le mérite qui reste celui des Pères de l'Église est d'avoir « ecclésialisé » l'hellénisme, grâce à quoi l'appareil terminologique de la philosophie antique a pu être utilisé pour dégager le sens de la révélation évangélique, tandis que les tendances propres au paganisme étaient mises au jour et rejetées. Tout cela apparaît comme une « prouesse »** théologique hors du commun, car ceux qui donnaient corps à la patristique avaient été eux-mêmes formés à l'école de la culture hellénique, mais, ayant « transfiguré » leur propre pensée dans l'expérience mystique et ascétique, ils étaient devenus les interprètes modèles de « la conscience de l'Église, dans sa catholicité ». Dans la synthèse heureuse de « l'Antiquité chrétienne » l'élément grec est venu compléter le prophétisme de l'enseignement biblique sur le Dieu personnel par les procédés de la pensée logique et abstraite, le messianisme et le particularisme de la judéité par le syncrétisme et le cosmopolitisme hellénistiques, conférant par là même au christianisme sa dimension universelle et lui permettant de devenir une religion mondiale. S'appuyant sur les Pères, Florovski développe les thèmes principaux de leur théologie en les appliquant à l'époque contemporaine. S'efforçant de mettre l'accent sur le caractère singulier de la compréhension chrétienne du monde, il souligne l'importance du dogme sur la création du monde à partir de rien, comme acte d'une liberté absolue, d'une volonté de Dieu qui n'était déterminée par rien. Si, conformément à l'idée du paganisme antique reprise ensuite par la philosophie idéaliste des Temps modernes, le monde est l'émanation directe de la divinité et possède dans l'être un statut égal à celui de la divinité (autosuffisant et « bienheureux »),

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

le volontarisme chrétien de la Création trace entre Dieu et le monde une ligne de démarcation ontologique. À l'opposé du panthéisme, le christianisme pense le lien de l'homme avec Dieu et le monde comme possible non par essence, mais seulement par l'énergie** divine incréée, ce qui a trouvé son expression dans l'hésychasme* et l'enseignement sur la Lumière du Thabor. Le monde sujet à tomber dans le péché se voit proposer la tâche de se déterminer lui-même, de se sauver en accomplissant la *prouesse*, dont le but suprême est pour l'homme d'atteindre à la déification (*théosis*)**. Rejetant le schéma cyclique de la philosophie antique de l'histoire, qui conduit au mauvais infini de l'auto-reproduction en cercle fermé, l'historiosophie chrétienne se construit selon un principe linéaire, considérant la vie comme une succession d'événements singuliers, fondés sur le choix libre et responsable de l'homme. Dans une perspective eschatologique, entre le début et la fin, la création et le rachat du monde, l'homme est convié à participer à l'œuvre de Dieu qui consiste à « bâtir sa demeure ». Ainsi « la créature est tirée au clair », son mode d'être définitif est déterminé, et c'est là un processus où le Créateur et sa création se rencontrent, le synergisme* de la volonté divine et des efforts humains. Si l'image que l'Antiquité se faisait du monde s'est condensée dans la représentation classique de la philosophie platonicienne, la patristique, elle, a été la synthèse du regard chrétien porté sur le monde. Le platonisme et la patristique, ces deux types d'ontologie*, différents dans leur principe, représentent deux directions alternatives dans le développement de la philosophie religieuse. Polémiquant avec les philosophes de l'unitotalité*, Florovski voit en eux, finalement, les continuateurs du platonisme sous une forme chrétienne. C'est pourquoi il rejette les positions de Florenski*, Boulgakov* et des tenants de la sophiologie*, qui voient la vocation spécifique de la philosophie russe en ce qu'elle devrait exposer la théologie orthodoxe « dans un nouveau registre », en se basant d'abord sur la tradition philosophique occidentale. D'après Florovski, la pensée orthodoxe est promise, immanquablement, à rencontrer l'Occident, mais cette rencontre doit se faire sous forme d'un dialogue entre égaux, non d'une influence exercée et subie. Participant de manière créatrice aux recherches spirituelles de la culture actuelle, les penseurs orthodoxes doivent avant tout puiser leur inspiration à la tradition classique des Pères de l'Église. Appelant la théologie philosophique contemporaine à restaurer la tradition patristique, Florovski souligne le caractère novateur d'une pareille démarche : « Cela ne doit pas être une simple collection des affirmations formulées par les Pères. Ce doit être précisément une synthèse, un retour dynamique sur les révélations envoyées aux saints des temps anciens. Cette synthèse doit être patristique, fidèle à l'esprit et à l'attitude contemplative des Pères, *ad mentem Patrum*. Mais elle doit être aussi néopatristique, puisqu'elle est faite à l'intention d'un nouvel âge, avec ses problèmes et ses questions propres » (cité d'après Blayne H., « Le testament de Florovski » [Zaveĉanie Florovskogo], cf. bibl. – souligné par Florovski). La S. n. p. s'est révélée trop novatrice pour la théologie des acad., et les philosophes religieux, hors de l'Église, ne virent en Florovski que « le principal représentant actuel de l'orthodoxie conservatrice » (N. Losski, « À la défense de Vl. Soloviov » [V zaĉitu Vladimira Solov'eva], cf. bibl.). Apparue principalement comme une réaction conservatrice face à la « nouvelle conscience religieuse »*, la S. n. p. s'est attiré les critiques de nombreux penseurs religieux russes. La réinterprétation critique des cultures russe et mondiale, entreprise du point de vue de la S. n. p., fut le principal objet de polémique. Ainsi Berdiaev*, dans sa réponse à Florovski, rejette l'idée qu'il faille suivre rigoureusement les Pères de

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

l'Église, estimant que « les idées philosophiques de la patristique ne peuvent prétendre détenir un savoir absolu et éternel plus que celles de Kant ou de Hegel ». Prenant les critères humanistes comme référence, il place le type spirituel russe plus haut que le type byzantin et voit une menace dans l'ambition de restaurer ce dernier. Parmi les penseurs russes de l'émigration appartenant à la génération précédente, c'est la position de Kartachov*, constituée indépendamment de Florovski, qui manifeste la plus grande proximité avec la S. n. p. Kartachov écrivait en particulier que « … la tradition des Pères, ce n'était pas des fers aux pieds, mais des ailes, qui permettaient au faible esprit humain de s'élancer librement par-dessus les abîmes des antinomies religieuses » (A. Kartachov, *L'Église. L'Histoire. La Russie. Articles et discours* [Cerkov'. Istoriâ. Rossiâ. Stat'i i vystupleniâ], cf. bibl.). Mais dans l'ensemble, le projet de S. n. p. a fait des adeptes : à côté de Florovski, il a reçu des prolongements divers dans l'œuvre de penseurs et théologiens en différents pays, comme Vl. Lossky*, L. Ouspensky, l'archimandrite Cyprien (Kern), l'archevêque Vassili (Krivochéïne), O. Clément, J. Pelican, le p. Meyerdorff, le p. Schmemann, H. Jannaras, et al. L'intérêt pour cette théorie n'est pas retombé, aussi bien dans le milieu orthodoxe, où elle a pratiquement acquis le statut informel de principale école théologique, que chez les non orthodoxes, qui voient en elle le témoignage intellectuel authentique de l'expérience spirituelle de l'orthodoxie au sein du monde contemporain.

ÉTUDES : Florovskij G., *Puti russkogo bogosloviâ*, P., 1937, 1988 ; en franç. : *Les Voies de la théologie russe*, L'Age d'Homme, 2001 ; du même auteur : *Dogmat i istoriâ*, M., 1998 ; Losskij N. O., « V zaĉitu Vladimira Solov'eva », in : *Novyj žurnal*, 1953, N° 33 ; Kartašev A. A., *Cerkov'. Istoriâ. Rossiâ. Stat'i i vystupleniâ*, M., 1996 ; Williams D., « Neopatrističeskij sintez Georgiâ Florovskogo », in : *Georgij Florovskij, svâĉennoslužitel', bogoslov, filosof*, M., 1995 ; Losskij Vl. N., « Očerk mističeskogo bogosloviâ Vostočnoj cerkvi », in : *Mističeskoe bogoslovie*, Kiev, 1991 ; Lossky Vl., *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, P., 2008 ; Pozov A. S., *Osnovy drevnecerkovnoj antropologii* v 2 t., Madrid, 1965-1966 ; Mejendorf I., *Pravoslavie v sovremennom mire*, M., 1997 ; Šmeman A., *Istoričeskij put' pravoslaviâ*, M., 1993 ; Kleman O., *Besedy s patriarhom Afinagorom*, Bruxelles, 1993 ; du même auteur : *Istoki. Bogoslovie otcov Drevnej Cerkvi*, M., 1994 ; Ânnaras H., *Vera Cerkvi. Vvedenie v pravoslavnoe bogoslovie*, M., 1992 ; Blayne H., « Zavečanie Florovskogo », in : *Voprosy filosofii*, 1993, N° 12 ; Horužij S. S., « Neo-patrističeskij sintez i russkaâ filosofiâ », in : *Voprosy filosofii*, 1994, N° 5 ; Ilarion (Alfeev), *Pravoslavnoe bogoslovie na rubeže stoletij. Stat'i. Doklady*, M., 1999.

A. V. Tcherniaev / Trad. F. Lesourd

TANÉIEV Vladimir (1840, Vladimir-1921, domaine de Demianov Klinski, gouv. de M.) – philosophe, sociologue, poète, personnalité publique. Membre de la classe nobiliaire, avocat, il prend en mains la défense des insurgés impliqués dans « le soulèvement polonais » et des membres du groupe de Nétchaïev** (dans les années 70). Une fois achevées ses études à l'École de droit de SPb., il prend part à la rédaction des documents officiels concernant la réforme de la justice (dans les années 1860, au début du règne d'Alexandre II). Socialiste par inclination, il subit l'influence du mouvement des populistes* [narodniki], est en contact étroit avec la Ire Internationale. K. Marx l'appelait « l'ami dévoué de la libération du peuple ». Membre de la Société des sciences expérimentales à l'Univ. de M., initiateur des « cours académiques » dispensés au public cultivé de M. (1877-1904) et qui donnent lieu à des débats portant sur les questions de la culture, de la politique intérieure et extérieure de la Russie, de l'histoire, de la sociologie, de la morale. Il publie des articles dans les revues *Sovremennik, Otiétchestvennye zapiski, Rousskie védomosti,* et autres. La plupart de

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ses travaux sont restés inachevés. Les intérêts proprement théoriques de T. gravitent principalement autour des problèmes de la science sociale : le bon équilibre des règles qui régissent la vie sociale, les destins de la Russie et du monde slave, le mouvement ouvrier international et le pacifisme. Les théories sociologiques de T. sont consignées dans trois ouvrages restés inachevés : *La Théorie du pillage* [Teoriâ grabeža] (1870), *L'Eutychiologie* [Ejtihiologiâ] (« Théorie du bonheur », du grec *eutychia*, succès, bonheur) (1874-1876) et *L'État communiste de l'avenir* [Kommunističeskoe gosudarstvo buduĉego] (1878). Le traité sur « L'eutychiologie » traite des problèmes de l'organisation optimale de la production, des finances, ainsi que de la question d'une « régulation de l'activité » susceptible d'intervenir dans les sociétés dotées « d'un haut niveau d'organisation » ou « de la civilisation la plus élevée ». Dans l'esprit de l'utopie sociale, T. imagine et envisage les possibilités de définir « un standard stable de la vie des hommes » dans les conditions d'une « collectivité nouvelle ». Il nourrit aussi des idées sur une refonte de l'instruction publique, le développement de la culture, le problème des bibliothèques, l'organisation de la vie, du travail, de l'appareil d'État, de l'éducation d'une nouvelle génération de citoyens (*L'État communiste de l'avenir).* T. a laissé une grande quantité de notes portant sur des questions de pédagogie, des notices diverses sur les expositions artistiques et ethnographiques, des documents relatifs aux traits caractéristiques des représentants en vue de la culture, des acteurs politiques et sociaux. Un riche matériau intéressant l'histoire de la philosophie est contenu dans les notes prises à la lecture d'ouvrages philosophiques et à l'occasion de débats suscités par les questions philosophiques et littéraires. Le fond des manuscrits contient également une quantité considérable de notices consacrées à la philosophie du positivisme*, dont on sait la grande diffusion qu'elle a connue en Russie à la fin du XIXe s. et au commencement du XXe s.

Œuvres : Taneev V. I., *Detstvo, ûnost'. Mysli o buduĉem*, M., 1959.

Études : Kazymin B.P., *Social'no-političeskie filosofskie vzglâdy V. I. Taneeva*, in : *Iz istorii social'no-političeskih idej*, M., 1955 ; Škurinov P. S., *Kritika pozitivizma V. I. Taneevym*, M., 1965.

P. S. Chkourinov / Trad. P. Caussat

TATICHTCHEV Vassili (1686, région de Pskov-1750, Boldino) – historien, homme d'État. Proche de Pierre le Grand, il fut chargé de l'exploitation des mines de l'Oural. De 1741 à 1745, il fut gouverneur d'Astrakhan. Auteur de travaux sur l'économie, la littérature, la langue russe, la géographie, sa contribution au développement des sciences en Russie est considérable. Son œuvre majeure est l'*Histoire de la Russie depuis les temps les plus anciens* [Istoriâ Rossii s samyh drevnejših vremën], à laquelle il a travaillé pendant vingt ans. Ses vues sociopolitiques et philosophiques sont exposées dans l'*Entretien sur l'utilité des sciences et des établissement d'enseignement* [Razgovor o pol'ze nauk i učilič] (1733), *Testament à mon fils* [Duhovnoj moemu synu] (1749), ainsi que dans la *Préface à l'Histoire de Russie…* [Predizveĉenie… k *Istorii Rossijskoj*]. T. est un défenseur de la théorie du droit naturel*, se référant avec sympathie aux travaux de Grotius, Pufendorf, Wolff, et critiquant ceux de Machiavel, Hobbes et Locke. La loi naturelle suppose la liberté de l'homme. Mais la liberté n'est utile que si elle est employée « avec raison et discernement. » Dans la mesure où l'homme ne peut se passer de l'aide des autres hommes, il est contraint de s'imposer des limites. Aussi, « à la liberté de l'homme est imposé le frein de la non liberté dans son propre intérêt. » Ce « frein » revêt trois formes : « la nature », « la propre liberté de l'homme », « la

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

contrainte ». La première forme suppose la soumission du nourrisson à ses parents. C'est à cette forme que se rattache le pouvoir du monarque. La deuxième forme est liée au contrat. La non liberté du serf ou du serviteur en découle. Ce contrat n'est juste que s'il est rempli par les deux parties, ce qui est le propre du contrat social, sur lequel reposent les « républiques ». La troisième forme, « l'esclavage ou servitude », est contraire à la nature. Pour T., les formes des gouvernements dépendent de plusieurs conditions, telles que l'emplacement et la taille du territoire et l'état de la population. La démocratie n'est réalisable que dans une ville-État ou dans une petite région ; l'aristocratie est applicable et utile dans les États insulaires (en général, dans les pays bien protégés des attaques de l'ennemi), en particulier chez les peuples policés, habitués à observer les lois sans y être contraints par la crainte. Quant à la Russie, la France, l'Espagne et quelques autres nations, « en tant que grands États, elles ne peuvent être autrement gouvernées que par l'autocratie. » Pour justifier le principe de l'autocratie, T. utilise abondamment les exemples de l'histoire russe : « Les grands États qui ne sont pas protégés de leurs voisins ne peuvent exister et être conservés sans un souverain autocrate […] en particulier ceux où le peuple n'est pas assez instruit. » T. tenait également pour important que, premièrement, « selon la loi naturelle », le pouvoir monarchique comme contrat dût être affirmé « par l'accord de tous les sujets, donné pour certains personnellement, et pour les autres par l'intermédiaire de représentants », et, deuxièmement, que les droits législatifs du monarque (qui, en tant que tels, ne sont pas remis en cause par T.), pussent être distribués : « par patriotisme envers ses sujets, en veillant à l'intérêt de ceux-ci », le monarque peut confier la rédaction des lois « à d'autres personnes assez habiles dans le domaine des lois, et d'une fidélité impartiale envers la patrie. » T. s'est prononcé plus d'une fois pour le renouvellement de la législation russe. Voyant le rôle bienfaisant de la « liberté des marchands » dans la multiplication des richesses du pays, T. considérait comme nécessaire et utile pour la Russie une réglementation des entreprises. Il considérait que Boris Godounov avait commis une faute en introduisant le servage, d'autant plus que « la liberté des paysans et des serfs […] dans tous les pays européens était légalisée et était d'une grande utilité pour les États. » T. pensait cependant que l'abolition du servage pouvait engendrer « des troubles, des querelles, des félonies et des offenses » et la mort de la paysannerie elle-même. T. partageait avec son siècle la conviction de la toute puissance des Lumières*, des lois et d'un gouvernement raisonnable. Il condamnait comme « ivraie machiavélique » l'idée qu'il est plus facile de gouverner un peuple sans instruction. Il fit lui-même beaucoup pour le développement de l'instruction dans son pays, mais, partant de l'idée que le peuple était peu instruit, il voulait dans une certaine mesure limiter par des lois sévères l'arbitraire des propriétaires. L'essentiel fut toujours pour lui non pas l'intérêt d'une classe particulière, mais celui de l'État tout entier. Dans le domaine de l'instruction et de la lutte contre les préjugés, T. accordait une place prépondérante à la philosophie, considérant que l'action de la logique et de la dialectique ferait s'effondrer les murailles de l'ignorance et de l'immobilisme. Pour T. , la philosophie répond aux questions les plus complexes : qu'est-ce que Dieu, la nature, ses « manifestations éternelles », que représente l'homme, sous sa forme physique et spirituelle, quels sont les rapports du corps et de l'âme, est-il légitime de parler de leur nature mortelle et de l'immortalité. Dans la pensée de T., le corps est condamné au destin de tout ce qui est fini, terrestre, alors que « l'âme » est la « force » éternelle de l'être, une « entéléchie » originale qui se manifeste dans les choses et la conscience

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

de l'homme. Les deux « principes » dans l'homme sont liés dans le processus de la connaissance par les organes « corporels » (la vue, l'ouie, l'odorat), mais aussi par le biais des « forces de l'âme » (« les forces extérieures apparaissent comme notions grâce à l'âme »). En soulignant le rôle civilisateur de la science, T. a créé sa propre typologie des sciences en s'appuyant sur le principe de leur utilité sociale, en les classant en nécessairement utiles (toutes les sciences naturelles et humaines, y compris la théologie et la philosophie), destinées à la distraction des gens raffinés (arts, gymnastique, etc.), ou vaines et inutiles (alchimie, astrologie, chiromancie, chamanisme, etc.). Il condamnait les hérésies, les hérésiarques, les docteurs des fausses fois, insistant sur la nécessité de fonder scientifiquement les principes du « caractère indestructible de l'homme », de son « existence naturelle » qui se suffit à elle-même, de l'autonomie et de l'intangibilité de ses droits.

Œuvres : *Istoriâ Rossijskaâ*, M.-L., 1962-1967, I-VII ; *Izbr. proizv.*, L., 1979 ; *Istoriâ Rossijskaâ* v 3 t., M., 2003, I.

Études : Popov N., *V. N. Tatiĉev i ego vremâ*, M., 1861 ; du même auteur : *Učënye i literaturnye trudy V. N. Tatiĉeva*, SPb., 1886 ; Čupin N. K., *Vasilij Nikitič Tatiĉev*, Perm, 1867 ; Špet G. G., *Očerk razvitiâ russkoj filosofii*, in : *Soč.*, M., 1989 ; Dejč G. M., *V. N. Tatiĉev*, Sverdlovsk, 1962 ; Gordin Â. A., *Hronika odnoj sud'by,* M., 1980 ; Kuz'min L. G., *Tatiĉev*, M., 1981 ; Jran C., *Der Wirtschaftsorganisator, Staatsmann und Wissenschaftler W. N. Tatisčev*, Berlin, 1963.

V. I. Kovalenko, P. S. Chkourinov / Trad. St. Viellard

TCHAADAÏEV Piotr (1794, M.-1856, M.) – penseur et essayiste. De 1808 à 1811, études à l'Univ. de M., à la suite desquelles il prend part, comme officier de la Garde, à la campagne de 1812 contre Napoléon qui le mène à travers l'Europe. En 1821, renonçant à la carrière militaire qui s'ouvrait à lui (il venait d'être nommé aide de camp du tsar Alexandre Ier), T. donne sa démission. Entre 1823 et 1826 il voyage à l'étranger, où il rencontre de nombreux grands esprits, savants et philosophes, notamment Schelling. Les années 1828-1831 marquent une période de réclusion, pendant laquelle il travaille à son œuvre principale, ses *Lettres philosophiques* (écrites en français). À partir de 1831 T. fréquente la société moscovite et, dans les années qui suivent entreprend à de nombreuses reprises de publier ses œuvres. En 1833 il s'installe dans une aile de l'hôtel de la famille Levachov rue Novaïa Basmannaïa à M., où il habitera jusqu'à sa mort. C'est en septembre 1831 que, dans le numéro 15 de la revue *Teleskop*, est publiée sans nom d'auteur la première « Lettre philosophique », qui suscite de violentes réactions (essentiellement négatives) dans l'opinion. Sur ordre du tsar Nicolas Ier la revue cesse de paraître, le censeur, A. Boldyrev, également recteur de l'Univ. de M., doit démissionner de ces deux postes, l'éditeur Nadièjdine* est relégué pour un an à Oust-Sysolsk (actuellement Syktyvkar) et T. est déclaré fou. À ce titre, il est soumis à une surveillance médicale et policière qui se poursuit jusqu'en novembre 1837, date à laquelle il prend l'engagement écrit de ne plus publier ni écrire aucune œuvre. Ce qu'il écrit, ce sont des notes et des « remarques » privées sur tel ou tel ouvrage de ses nombreux amis. Une place un peu à part revient ici aux *Fragments et pensées diverses* [Otryvki i raznye mysli] que T. écrira jusqu'à sa mort et qui, par leur volume comme par la profondeur de leur contenu, doivent être comptés comme faisant partie de ses meilleurs travaux. Les lettres de T. ont elles aussi une grande importance, en particulier celles qui prennent les dimensions de petits traités sur tel ou tel sujet. Le thème principal de la philosophie de T. est le destin historique de la Russie. C'est lui qui prononça la pre-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

mière parole qui éveilla la conscience nationale russe, qui s'était formée, dans le premier quart du XIXe siècle, sous une double influence : celle de la victoire sur Napoléon et celle de l'écrasement des décembristes* en 1825. Les conceptions de T. furent marquées à égale mesure par ces deux événements, ce qui explique l'étrange association que l'on y trouve d'éléments optimistes et pessimistes. Parmi les idées philosophiques qui inspirèrent T., il convient de relever en particulier celles des traditionnalistes français (De Maistre, Lamennais, etc.) et des idéalistes allemands (essentiellement Schelling, mais aussi, dans une certaine mesure, Kant). Dans la première « Lettre philosophique », il convient d'accorder une grande attention au modèle de l'Occident tel que T. le conçoit ; selon lui, l'Occident est en quelque sorte la personnification d'une triple unité : unité de religion, unité de culture, unité des valeurs morales. Quant aux faits historiques qui contredisent ce tableau, T. les rejette ou les condamne (le protestantisme). L'Europe occidentale est la seule forme juste de civilisation, T. va jusqu'à affirmer qu'y sont réalisés les idéaux du Royaume de Dieu sur la terre (qui est selon lui l'objectif fondamental du développement historique et social). Les autres civilisations représentent toutes des formes plus ou moins dénaturées de la civilisation européenne, des voies de développement sans issue. Selon T., seul fait exception l'Islam, qui est resté fidèle au monothéisme. La Russie, du fait qu'elle reçut le christianisme de « la misérable Byzance, objet du mépris des peuples », se trouva au seuil de son histoire dans une sorte de position intermédiaire de civilisation ni européenne ni asiatique, n'étant donc pas, de manière générale, une « civilisation ». Son état rappelle le milieu d'un aimant, ni « positif » ni « négatif ». Cette interprétation de l'état historique de la Russie laisse le champ libre à n'importe quelle autre interprétation. L'une d'entre elles – celle que par la suite T. lui-même proposera – sera en partie reprise par les slavophiles*, la première « Lettre philosophique » ayant été un un puissant catalyseur pour leur idéologie. Dès le début des années 30, T. procéda à un réexamen partiel de sa conception de la relation entre l'Occident et la Russie. La cause partielle en fut la Révolution de Juillet en France, dont la nouvelle fut pour lui comme un coup de tonnerre. Comme il l'écrira en septembre 1831 à Pouchkine*, « les larmes me viennent aux yeux quand je vois le malheur immense de cette ancienne société qui est la mienne ». Dans cette même lettre il porte ce jugement sur sa vision de l'Occident : « J'y croyais avec une crédulité infinie. » L'Occident est pour lui un modèle idéal de civilisation. Dans la première « Lettre philosophique », celle-ci est identifiée à l'Occident historique réel mais, à partir de 1830, T. commence à se convaincre qu'ils ne coïncident pas, ce que confirmeront définitivement les événements de 1848, où, dans son esprit, les rôles de la Russie et de l'Europe s'inverseront. Mais, dans l'ensemble, la Russie n'aura guère gagné à la « chute » de l'Occident. Jusqu'à la fin de sa vie T. resta fidèle à sa conception initiale de l'état de la Russie. Dans un de ses derniers articles, rédigé en français et intitulé « L'Univers », il la confirme encore, apparemment convaincu que la Russie, en se gardant de se mêler des affaires de l'Europe occidentale a une nouvelle fois laissé passer sa chance de faire partie intégrante de la civilisation mondiale. Pour cela la Russie doit seulement, en brûlant les étapes mais de façon pleinement consciente, parcourir chez elle toutes les étapes par lesquelles l'Europe occidentale est passée dans son développement historique. Ainsi seulement la Russie pourra-t-elle occuper dans le monde une place digne d'elle ; plus encore, elle est appelée à résoudre tous les problèmes de la civilisation européenne. La limite qui sépare le dernier T. des slavophiles est devenue très mince, quasi invisible. Et pourtant, de ma-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

nière générale, ils occupaient des positions opposées. T. aspirait au développement, appelait à aller de l'avant. Les slavophiles vivaient dans un rêve du passé. Ce n'est pas pour rien que T. qualifiait leur doctrine d'« utopie rétrospective ». Quant à l'état actuel de la Russie, il ne le jugeait qu'en termes négatifs, comme « absence sempiternelle et universelle de l'idée de devoir, de justice, de droit et d'ordre ». Les conceptions proprement philosophiques de T., telles qu'elles sont exposées dans les *Lettres philosophiques* (II à V), présentent beaucoup moins d'intérêt. Sur le plan de la gnoséologie, il a essayé d'opérer la synthèse des idées du platonisme, du cartésianisme et du kantisme, raison pour laquelle on peut non sans raison considérer ses conceptions comme marquées au sceau de l'éclectisme. Son idée d'une synthèse de la philosophie, de la science et de la religion peut sembler plus féconde pour le développement futur de la philosophie russe, mais étant donné que n'en eurent véritablement connaissance ni ses contemporains ni ses continuateurs immédiats, qui se donnèrent un objectif semblable mais suivirent des voies autonomes et indépendantes des siennes, il faut bien reconnaître que dans ce domaine aussi T. a perdu sa priorité. Cela confirme cependant une fois de plus que, dans son développement général, la pensée de T. suivait une voie bien définie. Ce qui présente le plus d'intérêt, c'est sans doute son historiosophie, qu'il expose dans la sixième et la septième de ses *Lettres philosophiques*. Il y donne une ébauche de ce que Jaspers appellera au XXe siècle « époque axiale ». Selon lui, le progrès de l'histoire mondiale est marqué par l'alternance des formes de monothéisme : ancien Israël – doctrine protochrétienne de Platon – christianisme européen (plus précisément : catholicisme). L'Orient musulman est proche de la « période axiale » ; le Japon, la Chine et l'Inde, avec leurs formes « déviantes » figées, en sont très loin. Quant à la Russie, elle n'est encore nulle part. Les portraits concrets (et souvent injustes) que T. brosse de tel ou tel homme politique ont choqué nombre de ses contemporains (notamment Pouchkine), mais dans son ensemble son historiosophie a pu être améliorée et précisée. T. a le mérite d'avoir été le premier en Russie à penser de façon systématique ; c'est lui qui apprit aux Russes « le syllogisme occidental ». C'est à lui que la pensée russe doit sa première synthèse systématique de la religion, de la philosophie et de l'historiosophie, ainsi que la première forme de ce que l'on appelle aujourd'hui sociologie* (au sens large du terme). Ce système est en certains points critiquable, on peut en critiquer et rejeter certains détails, mais le fait est que c'est seulement après T. que la philosophie russe est devenue une authentique philosophie. Longtemps ignorées dans leur intégralité, les idées de T. ont fortement influencé (même si ce fut parfois de façon indirecte) les slavophiles, les occidentalistes*, les conservateurs*, les libéraux* et les tenants de « l'enracinement » [počvenničestvo]*. Les auteurs du recueil *Les Jalons* [Vehi]* (1909) le comptaient parmi leurs prédécesseurs. Vladimir Soloviov* reprit de façon indépendante, et sous une forme plus développée et systématique, de nombreuses idées de T. « La trace que T. a laissée dans la conscience de la société russe est si profonde et ineffaçable qu'on en vient à se poser la question : n'a-t-il pas été comme un diamant que l'on passe sur une vitre ? » (Ossip Mandelstam).

Œuvres : Tchaadaev Pierre, *Lettres philosophiques adressées à une dame*, P., Librairie des Cinq continents, 1970 ; Tchaadaev P., *Lettres philosophiques adressées à une dame*, L'Age d'Homme, 2009 ; *Soč. i pis'ma* v 2 t., M., 1913-1914 ; *Stat'i i pis'ma*, M., 1989 ; *Poln. sobr. soč. i izbr. pis'ma*, M., 1991, I-II (le 2e vol. contient une bibliographie : « Literatura o P. Â. Čaadaeve »).

Études : Besançon A., « Tchaadaev enfin édité », in : *Cahiers du monde russe et soviétique*, 1973, XIV, 2 ; Liamina C., « Tchaadaev, un ami de jeunesse, ou les origines d'une réputa-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tion », in : *Romantisme*, 1996, XXVI, N° 92 ; Quénet Ch., *Tchaadaev et les Lettres philosophiques. Contribution à l'étude du mouvement des idées en Russie*, P., 1931 ; Tarasov B. N., *Čaadaev*, M., 1986 ; Sapov V. V., « Obidčik Rossii », in : *Voprosy literatury*, 1994, I-II ; « Delo o zaprečenii žurnala "Teleskop" », *Ibid.* ; *P. Â. Čaadaev pro et contra. Ličnost' i tvorčestvo P. Čaadaeva v ocenke russkih myslitelej i issledovatelej. Antologiâ*, SPb., 1998 ; Falk H., *Das Weltbild Peter J. Tshaadajewse nach seinen acht « Philosophischen Briefen »*, Munich, 1954 ; McNally R., *Chaadayev and his Friends*, Talahasse, Florida, 1971 ; Zeldin M.-B., « Chaadayev as Russia's First Philosopher », in : *Slavic Review*, 1978, Vol. XXXVII, N° 3.

V. V. Sapov / Trad. B. Marchadier

TCHELPANOV Guéorgui (Marioupol-1936, M.) – philosophe et psychologue. En 1887, diplômé de la faculté de lettres et histoire de l'Univ. de Novorossiïsk (Odessa). En 1890 commence à enseigner la philosophie à l'Univ. de M. en qualité de *privat-docent***. En 1892 il est professeur de philosophie à l'Univ. de Kiev, où il crée un séminaire de psychologie. Revenu à M., il crée le même séminaire à l'Univ. de M., où il dirige le département de philosophie (1907-1923) et l'Institut de psychologie (1912). Tch. représentait la tendance « empirique » en psychologie, qui repose, d'après lui, sur le parallélisme de l'âme et du corps. Il écrivait : « Le dualisme, qui reconnaît un principe, celui de la matière, et un autre, à part, celui de l'esprit, est mieux à même d'expliquer un phénomène que le monisme ». Estimant qu'il revient à la science d'approfondir la nature de l'âme et de la conscience, Tch. jugeait que le matérialisme n'était pas en mesure de résoudre ce problème, car les concepts de « matière », d'« atome » etc. sont d'ordre purement spéculatif, ne relèvent pas de l'expérience. L'idée de « matière », d'après lui, a un sens symbolique, car elle renferme quelque chose de « permanent, d'invariable », qui est le porteur des propriétés de « ce qui provoque l'excitation extérieure ». Tch. accordait beaucoup d'importance à la gnoséologie ; elle était pour lui « le principal facteur permettant de résoudre les problèmes généraux ». La connaissance, s'étendant aux domaines de la matière, de l'esprit, du supra-empirique, n'est malgré tout pas illimitée. D'où la mission de la gnoséologie : établir ses limites et ses bornes. Pour mener à bien son action cognitive, il faut d'abord définir « ce que notre esprit peut connaître, et ce qu'il doit pour toujours renoncer à connaître ». Soulignant le rôle actif, dynamique, de la conscience, sa capacité à influer sur ce qu'elle ressent, Tch. démontrait que, fondamentalement, la représentation ne correspondait pas au représenté, l'image à l'objet. Il rejetait non seulement le « réalisme naïf » avec sa croyance en l'existence du monde extérieur, mais également « l'idéalisme subjectif conséquent avec lui-même », car il amène au solipsisme. Ses idées en philosophie faisaient de Tch. un néokantien, il estimait que la cognition est impossible sans la présence dans la conscience d'éléments et d'idées *a priori*, qui font le lien entre nos perceptions, les représentations que nous suggèrent nos sens, et les rassemblent en un tout : l'expérience. Sur l'existence des idées *a priori*, c'est notre expérience intérieure, l'auto-observation et l'introspection, qui nous renseignent. Ce qui est essentiel dans l'expérience, c'est le travail de la pensée, que Tch. voyait comme une suite d'opérations logiques (abstraction, analyse, synthèse, etc.), c'est-à-dire « les opérations de l'intellect », qui déterminent l'essence de l'activité intellectuelle. C'est l'expérience intérieure du sujet, la façon dont il s'observe et analyse lui-même ses propres impressions, qui génère, d'après Tch., les notions *a priori* d'espace, de temps, de mouvement, de causalité, etc. L'expérience extérieure ne peut nous donner que des représentations éparses, mais l'agencement que nous leur donnons dans l'espace ou le temps est l'œuvre de la conscience. D'où la conclusion de Tch. : tout ce qui ne peut être observé comme des images du monde

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

extérieur (l'extension, l'indivisibilité, l'homogénéité, l'infini, etc.), ce sont des notions *a priori* qui constituent la base de l'expérience et sont les présupposés indispensables de la cognition. Tch. adopte également les positions néokantiennes dans sa théorie du vrai. Sur le plan de la logique formelle la vérité « consiste en l'accord de la pensée avec l'objet ». Le contenu de la pensée nous est fourni non par le contenu des phénomènes objectifs, mais « par la conviction, qui est de l'ordre du ressenti » que la pensée est bien accordée à son objet. Ce qui renforce la valeur de vérité, c'est qu'elle « s'accompagne d'un certain état objectif de la conscience, très précisément d'un sentiment inébranlable de véracité et de certitude ». Ce sont la logique formelle et les mathématiques qui comportent la valeur de vérité la plus grande, car elles déduisent leurs affirmations par des voies *a priori*, déductives, qui nous fournissent des connaissances indubitables, vraies. D'après Tch., les sciences de la nature, elles, ne peuvent nous donner ce type de savoir, mais seulement un savoir qui relève de la probabilité, car elles reposent sur l'expérience, c'est-à-dire la méthode inductive. Outre les savoirs qui sont de l'ordre du vrai ou de la probabilité, d'autres sont possibles, qui sont accessibles dans l'ordre de la foi, celle-ci ayant la capacité d'être un élément essentiel dans la formation de la vérité. En ce qui concerne la foi religieuse, Tch. ne niait pas qu'elle ait une valeur pour constituer une vision du monde, « car chacun doit se faire sa propre conception de ce qu'est l'âme, Dieu, l'origine du monde, s'il répond à un but, etc. »

Œuvres : *Problema vospriâtiâ prostranstva v svâzi s učeniem ob apriornosti i vroždënnosti*, Kiev, 1896-1904, I-II ; *Mozg i duša. Kritika materializma i očerk sovremennyh učenij o duše*, SPb., 1900, M., 1994 ; *O sovremennyh filosofskih napravleniâh*, Kiev, 1902 ; *Vvedenie v filosofiû*, Kiev, 1905 ; *Vvedenie v èksperimental'nuû psikhologiû*, M., 1915 ; *Učebnik logiki*, Kiev, Odessa, 1906 ; *Psikhologiâ. Osnovnoj kurs, čitannyj v Moskovskom universitete v 1908-1909 gg.*, M., 1909 ; *Ob"ektnaâ psikhologiâ v Rossii i Amerike*, M., 1925 ; *Očerki psikhologii*, M.-L., 1926 ; *Spinozizm i materializm (Itogi polemiki o marksizme i psikhologii)*, M., 1927 ; *Social'naâ psikhologiâ ili uslovnye refleksy ?*, M.-L., 1928.

Études : G. I. *Čelpanovu ot učastnikov ego seminariev v Kieve i Moskve, 1891-1916. Stat'i po filosofii i psikhologii*, M., 1916 ; Zenkovsky B., *Histoire…*, III, Chap. VIII, 9.

V. M. Poukhir / Trad. F. Lesourd

TCHERNYCHEVSKI Nikolaï (1828, Saratov-1889, Saratov) – écrivain, journaliste d'opinion, philosophe matérialiste, critique littéraire, théoricien du socialisme utopique. Né dans la famille d'un prêtre de la région de Saratov, lui-même d'origine serve. Études au séminaire de Saratov, puis au département d'histoire et de philosophie de l'Univ. de SPb. Il enseigne jusqu'en 1853 la littérature au gymnase de Saratov. Ses écrits du séminaire qui sont parvenus jusqu'à nous (« Sur l'essence du monde », « Nos organes des sens nous trompent-ils ? », « La mort est une notion relative ») témoignent des orientations théistes de sa jeunesse. Sa radicalisation politique est antérieure à son passage aux idées matérialistes. Dans son journal intime d'étudiant (1848), il notait la coexistence en lui de conceptions socialistes et chrétiennes, tout en remarquant qu'elles « s'accordaient mal ». Sa *Weltanschauung* s'est formée sous diverses influences : le matérialisme antique, le matérialisme français et anglais des XVIIe et XVIIIe s., les découvertes de Newton, Laplace, Lalande et al., les socialistes utopiques, les classiques de l'économie politique, la dialectique de Hegel et surtout le matérialisme anthropologique de Feuerbach (cf. Feuerbach en Russie*). Il est aussi un héritier des Lumières* et de l'utilitarisme anglais (Bentham, John Stuart Mill). Enfin, des influences comme celles de Proudhon, Louis Blanc, Leroux, sans oublier les Russes (Biélinski*, Herzen*), ont également joué un rôle dans la genèse de ses convictions socialistes et de ses opinions

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

politiques. Privé par la censure de la possibilité d'exprimer ouvertement et exhaustivement ses idées philosophiques, T. se tourne d'abord vers l'esthétique. Sa thèse de magistère** *Les Rapports esthétiques de l'art à la réalité* [Èstetičeskie otnošeniâ iskusstva k dejstvitel'nosti] (1855), sera à l'origine du grand débat des années soixante entre les radicaux, matérialistes, et les conservateurs, idéalistes. T. affirme que l'art n'est qu'un substitut de la réalité et ne peut être tenu pour supérieur à elle. La vraie beauté est le propre de la vie réelle, et le but assigné à l'art, c'est de reproduire de manière réaliste et critique ce qui existe, c'est-à-dire d'en donner une représentation et une explication, d'en mettre en évidence les manques et les vices, et en même temps d'annoncer par anticipation un avenir meilleur. Plus tard, ces idées de T. devaient se trouver en résonance (mais non en pure coïncidence) avec la conception de Vl. Soloviov*, l'art comme théurgie*. Cette thèse lui apporta une première notoriété. Cette soumission de l'art aux exigences de l'éthique* et à des considérations sociales est un trait caractéristique de l'esthétique* dite « réaliste », on la retrouve dans une série d'essais de T. regroupés sous le titre *Études sur la période gogolienne de la littérature russe* [Očerki iz gogolevskogo perioda russkoj literatury] et parus dans les années cinquante. Il commence à écrire pour des revues littéraires, et devient bientôt le rédacteur en chef du *Sovremennik*, la principale revue d'opposition à l'époque. Dans les années 60, il est le chef de file reconnu du journalisme d'opinion qui vulgarise le matérialisme philosophique en Russie (Dobrolioubov**, Pissarev*, Chelgounov**, N. et A. Serno-Soloviovitch** et al.). Dans son œuvre philosophique majeure, *Le principe anthropologique en philosophie* [Antropoligičeskij princip v filosofii] (1860) T. réussit à faire passer une conception du monde matérialiste (pour des raisons de censure il ne peut utiliser le terme « matérialisme ») et d'orientation scientiste. Par « principe anthropologique » il faut entendre une conception de l'être humain comme un pur organisme, ayant toutefois, à la différence d'un arbre ou d'un composé chimique, une dimension « spirituelle ». Dans la mesure où tous les phénomènes psychiques affectant l'homme sont déterminés par sa constitution physique, il obéit donc dans tous ses actes aux mêmes lois que le reste de la nature. Selon T. le comportement humain peut s'expliquer, d'une façon exhaustive et adéquate, à l'aide des mêmes termes que ceux que l'on emploie d'ordinaire pour expliquer les processus à l'œuvre à des niveaux « inférieurs » dans l'échelle des êtres. La méthode expérimentale ne permet pas de poser que l'homme est d'une « autre nature », pas plus qu'elle ne permet de conclure à l'existence de phénomènes surnaturels. Pour T. la relation de causalité est l'une de ces lois de la nature auxquelles l'homme est soumis, et il s'appuie sur elle pour défendre le déterminisme et s'opposer à la doctrine du libre arbitre. Il affirme également, à partir d'exemples tirés des sciences, que la psychologie de l'individu est toujours régie par le principe de l'égoïsme et vise son intérêt propre, lequel coïncide avec sa représentation du plaisir. Reconnaissant que l'homme, surtout quand l'organisation de la société laisse à désirer, peut se tromper quant à ce qui lui apportera véritablement du plaisir, Tch. recourt à l'égoïsme rationnel*, une théorie de l'éthique normative selon laquelle les êtres humains sont poussés à agir en fonction de ce qui doit leur donner du plaisir, étant entendu que dans une société bien organisée ils sont en mesure d'atteindre ce qui est pour eux le bien effectif (c'est-à-dire ce qui leur apporte un profit), et cela d'une manière rationnelle, féconde et harmonieuse. T. soutient que toute philosophie est déterminée socialement et politiquement, il souligne que « toutes les doctrines philosophiques sans exception ont été les produits de la condition sociale de leurs créateurs, et que tout philosophe a toujours été le porte-pa-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

role d'un parti en lutte pour la domination de la société » (*Œuvres philosophiques choisies*, [Izbr. filosof. soč.], III, p. 163). Le matérialisme anthropologique essuya les critiques de Iourkiévitch*. Dans son article ironique « Aperçus d'une "science de l'esprit humain" » [Iz nauki o čelovečeskom duhe], il rejetait l'idée que les sciences exactes à elles seules puissent donner une explication philosophique de ce qu'est l'homme. Avant tout, Iourkiévitch refuse d'admettre que l'organisme humain soit fait d'une seule pièce. L'être humain devra toujours être envisagé d'une manière duelle : la connaissance de son corps et de ses organes relève de l'expérience extérieure, son vécu psychique relève de l'expérience intérieure. Dans l'article « Critique des préjugés philosophiques contre la possession collective de la terre » [Kritika filosofskih predubeždenij protiv obĉinnogo zemlevladeniâ] (1858) T. énonce la loi dialectique de « la mutation perpétuelle des formes ». Elle est à l'œuvre, et on peut l'observer, dans toutes les sphères de l'existence, elle se manifeste par des phénomènes de type « physique », « moral » et « social ». Analysant d'abord les phénomènes physiques, T. montre que leur évolution prend la forme d'un « changement graduel sur la longue durée ». Dans la société, cette évolution est plus complexe, c'est pourquoi les hommes ont incomparablement plus de chances, « si les circonstances s'y prêtent », « de passer directement du premier ou deuxième stade de développement au cinquième voire au sixième ». Ainsi il démontre la possibilité d'un passage direct au socialisme, qui ferait l'économie du capitalisme, et qui serait rendu possible grâce à l'institution spécifiquement russe qu'est la commune paysanne*. Le caractère de plus en plus radical de ses prises de position en matière sociale et politique ainsi que ses liens avec des membres de l'organisation secrète « Terre et Liberté » [Zemlâ i volâ] conduisent en 1862 à son arrestation, à sa condamnation au bagne et à sa relégation en Sibérie. Les vingt cinq années qui lui restent à vivre, il les passera dans un isolement total par rapport à la société de son temps, et il n'aura l'autorisation de revenir à Saratov que quelques mois avant sa mort. L'œuvre la plus importante de T. fut le roman *Que faire ?* [Čto delat'], écrit en 1863, au début de sa détention à la forteresse Pierre-et-Paul. Il y peint les « hommes nouveaux », représentants de sa philosophie, avec leur mépris pour les traditions, leur goût du naturel, le culte qu'ils vouent à la science, leur amour pour le travail et son utilité sociale, leurs comportements et leurs relations mutuelles placées sous le signe de la raison. De telles idées furent chaleureusement accueillies par la jeunesse radicale, et le livre devint une véritable bible pour ce qu'il est convenu d'appeler le nihilisme* des années soixante. *Que faire* ? comportait aussi une esquisse de ce que pourrait être le socialisme dans l'avenir, on y voyait fonctionner des ateliers qui rappelaient les phalanstères de Fourier. Ce roman eut un retentissement considérable auprès de plusieurs générations de révolutionnaires, en Russie, en Europe et en Amérique. Dans d'autres ouvrages T. a insisté sur les mérites de la commune paysanne et à cet égard on peut le considérer comme l'un des grands précurseurs du populisme* russe. L'idéal social de T. est celui d'une vie en communauté fondée sur des principes susceptibles de permettre la manifestation chez l'homme de ses inclinations « naturelles », et non « fausses » ou « artificielles » (telles que l'appât du gain ou l'agressivité). Dans la mesure où les institutions sociales en place sont trop éloignées de cet idéal, sont trop « antinaturelles », leur renversement par une révolution est totalement justifié. Toute une série d'écrits datant de sa période de relégation et qui ne furent publiés qu'après sa mort nous fournissent un matériau précieux quant à ses choix philosophiques. Dans une série de lettres adressées à ses fils (1876-1878) il développe des thèses matérialistes sans devoir se soucier du regard de la censure. Il

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

appelle cela une « vision scientifique du monde » : « Ce qui existe, c'est la matière. La matière a des qualités, qui se manifestent par des forces. Ce que nous appelons les lois de la nature, c'est la manière dont ces forces agissent ». Dans les ouvrages les plus tardifs de T. on peut repérer les trois thèses fondamentales du matérialisme prémarxiste en Russie : 1. Dans le monde il n'existe rien de surnaturel, comme par exemple un principe spirituel éternel ; 2. Toutes les « forces » humaines, toutes les manifestations de l'activité humaine (y compris ce qu'il est convenu d'appeler les processus spirituels et intellectuels) procèdent des propriétés ou des fonctions de la matière ; 3. Seule l'expérience, l'étude empirique des choses, et non la foi ou la raison pure peut être source de connaissance. Malgré leur immense retentissement dans les cercles progressistes de Russie les idées de T. se heurtèrent à une critique persistante. Les *Écrits du sous-sol* (1864) de Dostoïevski* sont par exemple une attaque directe contre le déterminisme et l' « égoïsme rationnel ». Les représentants de la philosophie religieuse russe eurent aussi un point de vue très critique sur lui. Mais on retrouve beaucoup de ses idées matérialistes et révolutionnaires chez les populistes, et elles eurent aussi leur influence sur le marxisme russe, à commencer par Plékhanov* et Lénine*. Marx tenait en haute estime les œuvres de T. (il apprit le russe pour pouvoir les lire dans le texte). Ses idées ont grandement contribué à « former la *Weltanschauung* traditionnelle de l'intelligentsia de gauche » (Berdiaev*). En même temps, la première émigration fut profondément injuste lorsqu'elle lui faisait porter la responsabilité de toutes les vicissitudes de la Russie post-révolutionnaire au XXe s. À l'époque soviétique, il fit l'objet d'une énorme quantité de recherches historiques ou philosophiques, parmi lesquelles plus de 150 thèses. Beaucoup avaient un caractère ouvertement opportuniste et en faisaient un « précurseur du marxisme » en Russie, bien qu'il n'ait subi en aucune manière l'influence de Marx et soit toute sa vie resté un disciple de Feuerbach (cf. Feuerbach en Russie*). Il faut ajouter que Rozanov*, l'un des ennemis les plus acharnés du nihilisme russe, était loin de voir en lui l'un de ses représentants. Il a observé que la manière violente dont T. avait été banni de la société russe était plus qu'une sottise de la part du pouvoir : « Ne pas faire contribuer une énergie aussi bouillonnante aux entreprises édificatrices de l'État était un crime non seulement contre un individu, mais contre toute une société » (cf. également Égoïsme rationnel*).

Œuvres : *Poln. sobr. soč.* v 16 t., M., 1939-1953 ; *Izbr. filos. soč.* v 3 t., M.-L., 1950-1951.

Études : Plehanov G. V., *Černyševskij*, SPb., 1909 ; Steklov Û. M., N. G. *Černyševskij. Ego žizn' i deâtel'nost'*, M., 1928, t. 1-2 ; Demčenko A. A., *N. G. Černyševskij. Naučnaâ biografiâ*, Saratov, 1978-1994, 1-4 ; *Černyševskij v vospominaniâh sovremennikov*, M., 1982 ; Pantin I. K., « Antropologičeskij princip N. G. Černyševskogo », in : *Istoriâ russkoj filosofii*, M., 2001 ; Randall F. B., *N. G. Chernyshevskij*, N.Y., 1967 ; Scanlan J. P., « Nicholas Chernyshevski and Philosophical Materialism in Russia », in : *Journal of the History of Philosophy*, Berkeley and Los Angeles, 1970. Vol. VIII, N° 1 ; Woerlin W.F., *Chernyshevski. The Man and the Journalist*, Cambridge (Mass.), 1971.

J. P. Scanlan, trad. russe M. Masline / Trad. J. Prébet

TCHIJEVSKI Alexandre (1897, Tsekhanovets, région de Grodno-1964, M.) – un des fondateurs du cosmisme* russe avec Tsiolkovski* et Vl. Vernadski*. Diplômé de l'Institut archéologique de M. (1917) et de l'Institut commercial de M. (1918) ; a également fait des études à la faculté de physique et de mathématiques (1915-1919) puis de médecine (1919-1922) de l'Univ. de M. Après un doctorat en histoire générale en 1918, il devient professeur. Enseigne (1917-1927) à l'Univ. de M. et à l'Institut archéologique

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

de M. Consultant à l'Institut de biophysique de 1922 à 1924, il travaille au Laboratoire de zoopsychologie (1925-1931) et met en place le Laboratoire central d'ionisation (1931). Victime de la répression en 1942, réhabilité en 1958. A dirigé à la fin de sa vie le Laboratoire d'aéro-ionisation. Le principal mérite scientifique de T. réside dans la découverte de l'influence absolue de l'activité solaire sur la dynamique des processus vitaux dans la biosphère, y compris sur certains phénomènes de masse qui surgissent de façon incontrôlée dans les communautés humaines ; et par là même il achève le processus historique de mise en pièces du géocentrisme dans le domaine scientifique, dont Copernic avait été l'initiateur. T. a commencé à étudier dès 1915-1916 comment des effets physiques de provenance extérieure à la sphère terrestre peuvent jouer sur l'apparition, l'extension et l'intensité de phénomènes terrestres tels que les épidémies, épizooties, épiphyties, et aussi sur le cours de toute une série de processus affectant la sphère sociale. Les résultats de ces recherches ont été présentés dans l'ouvrage *Les Facteurs physiques du processus historique* [Fizičeskie faktory istoričeskogo processa] (1924). Dans la notion de « milieu », parmi les déterminants de la forme biologique et sociale de l'organisation de la matière au niveau de l'écorce géographique de la Terre, il a inclus l'espace cosmique, fait qui revêt une importance capitale au plan de la conception du monde. Il s'ensuit que le développement du monde organique sur notre planète n'est pas un processus autochtone, refermé exclusivement sur lui-même, mais qu'il est le résultat d'une action complexe d'agents terrestres et cosmiques, ces derniers étant prédominants. L'écrasante majorité des processus physico-chimiques sur Terre résulte, selon T., de l'action de forces cosmiques qui conditionnent complètement les processus vitaux dans la biosphère. Bien plus, à tout instant, le monde organique reflète avec infiniment de finesse les transformations ou variations du monde cosmique. Afin de confirmer cette thèse, Tch. a observé, en se fondant sur les statistiques médicales, sur une longue période (en moyenne sur des cycles de 11 ans) les courbes de différentes épidémies, leurs pics et leurs creux, en les confrontant aux variations de l'activité solaire. La conclusion de T. quant à l'interaction entre elles des différentes composantes de la biosphère est digne d'attention. De même que l'ensemble complexe des phénomènes météorologiques de l'atmosphère représente un tout organique, de même le système plus complexe encore des phénomènes biologiques de la Terre doit être considéré, selon lui, comme quelque chose d'organiquement interdépendant. Toute perturbation, à quelque endroit qu'elle ait lieu, ne peut manquer d'influer sur le cours des processus généraux de l'ensemble, mais tôt ou tard, à un chaînon ou à un autre, survient un processus de compensation tendant à ramener l'équilibre des forces à la normale. Ces observations engagent à ne pas interpréter de façon simpliste les manifestations héliobiologiques des liens soleil-terre. L'influence du niveau de l'activité solaire sur le tonus vital de la macro- et de la micro-biosphère se répercute non seulement sur des variations de grande amplitude mais aussi sur des impulsions brèves, sporadiques, dans la vie de tout biosystème, en particulier lors des périodes d'activité solaire plus intense, marquées par une tension plus forte tant de l'état physico-chimique du milieu que du fonctionnement de l'organisme. C'est ce qui explique, selon T., toute sorte de catastrophes dans la vie des hommes, des secousses nerveuses, des réactions psychiques aberrantes, des anomalies du comportement social, etc. Il était convaincu qu'en détectant à l'avance les cycles diurnes et mensuels de l'activité solaire on pouvait prévoir certaines manifestations indésirables dans la sphère biologique ou sociale, puis en éviter les conséquences néfastes au moyen de

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

mesures préventives. « Nous avons l'habitude de porter sur la vie un regard antiphilosophique primaire, étroit, comme si celle-ci résultait du jeu aveugle de forces exclusivement terrestres. Ce n'est bien sûr pas le cas. Car la vie, comme nous le voyons, est une manifestation bien plus largement cosmique que terrestre. Elle est le fruit de la dynamique créatrice du Cosmos dans son action sur le matériau inerte de la Terre. Elle vit de la dynamique de ces forces, et chaque battement du pouls organique est en corrélation avec le battement du cœur cosmique, ce grandiose ensemble de nébuleuses, d'étoiles, du Soleil et des planètes », voilà la conclusion fondamentale de T. À tous les niveaux de complexité de la biosphère, du système dans son ensemble jusqu'aux organismes unicellulaires, il entrevoit pour la première fois un grand pouls mondial, la grandiose dynamique de la nature dans sa dimension cosmique, dont les différentes parties « résonnent de concert les unes avec les autres ». Durant des décennies ce point de vue a rencontré l'hostilité des scientifiques et des philosophes de la mouvance traditionnelle. On a reconnu après la mort de Tch. qu'il était profondément justifié de poursuivre ses idées et de diffuser son héritage scientifique.

Œuvres : *Fizičeskie faktory istoričeskogo processa*, Kaluga (Kalouga), 1924 ; *Epidemičeskie katastrofy i periodičeskaâ deâtel'nost' Solnca*, M., 1930 ; *Problemy ionifikacii*, Voronež, 1933-1934, I, 3 ; *Vsâ žizn'*, M., 1964 ; *Zemnoe èho solnečnyh bur'*, M.,1974 ; *Stihotvoreniâ*, M., 1987

Études : Golovanov L. V., « Vklad Čiževskogo v kosmičeskuû biologiû », in : *Trudy 3-j Vsesoûznoj konferencii po aviacionnoj i kosmičeskoj medicine*, M., 1969, III ; du même auteur : *Sozvuč'e polnoe v prirode*, M., 1977 ; *Solnce, električestvo, žizn'*, M., 1969-1976, I-III.

L. V. Golovanov / Trad. C. Brémeau

TCHITCHÉRINE Boris (1828, Tambov-1904, Karaoul, prov. de Tambov) – philosophe, historien, juriste, essayiste et homme public. Il appartient à une famille de la très vieille noblesse. De 1845 à 1849 il est étudiant à la faculté de droit de l'Univ. de M., où il suit les cours de Granovski*, S. Soloviov*, Kavéline*, Redkine**. C'est l'époque où il s'enthousiasme pour la philosophie de Hegel, laquelle joue un rôle déterminant dans l'élaboration de sa *Weltanschauung.* Même si, avec les années, son rapport à Hegel a connu des changements substantiels, il n'en est pas moins vrai que les principales thèses philosophiques du penseur allemand resteront pour lui des repères stables, et qu'il pourra à bon droit être considéré comme faisant partie de la postérité russe de Hegel, variante conservatrice. On remarque moins souvent le lien qui existe entre le système philosophique de T. et l'aristotélisme et le kantisme, ainsi que l'obstination dont il fit preuve pour opérer une synthèse de la philosophie et de la science. C'est en cela, comme on peut le voir distinctement, que consistent les « corrections » qu'il apporte à la dialectique hégélienne (le remplacement de la triade par la tétrade, du processus de développement par la structuration du système, l'apparition dans la *Philosophie du droit* [Filosofiâ prava] de quatre éléments et de quatre formations sociales, le remplacement de la triade en usage dans la philosophie de l'histoire* (Orient – Antiquité classique – christianisme) par le schéma plus conforme à la logique de l'historiographie européenne traditionnelle : Antiquité-Moyen Âge-Temps modernes. Les années cinquante et soixante voient l'épanouissement des activités de chercheur de T. Après la fin de ses études, il mène une vie retirée, la seule exception, de courte durée, ayant été son élection comme maire de M. en janvier 1882. En 1853, il soutient sa thèse de magistère**, « Les Institutions régionales en Russie au XVIIe siècle », qui marque l'ap-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

parition dans l'historiographie russe de ce qu'on appellera « l'école étatique »** (cf. Kavéline*). Pendant la seconde moitié des années cinquante il publie une série d'articles sur des sujets historiques et juridiques : « Essais sur l'histoire du droit en Russie » [Opyty po istorii russkogo prava] (1858) ; « Esquisses de l'Angleterre et de la France » [Očerki Anglii i Francii], 1858, etc.). De même que Kavéline et S. Soloviov, T. a apporté des corrections à la philosophie hégélienne de l'histoire, et il donné à la sienne propre une forme originale, celle d'une histoire des doctrines politiques (les cinq tomes de l'ouvrage ainsi intitulé parurent de 1869 à 1902, ils n'ont rien perdu de leur intérêt d'alors). L'évolution sociale et historique de la Russie, comme celle de l'Europe occidentale, s'est déroulée selon T. comme un processus dialectique : dans un premier temps, une « union basée sur les liens du sang », puis au Moyen Âge une « union de citoyens » (prenant la forme du féodalisme en Occident, des apanages en Russie), une « union dans le cadre d'un État » pendant les Temps modernes (après la fin du XVe siècle) prenant d'abord la forme de l'absolutisme, ensuite celle de la liberté et de l'État de droit. Mais sous cette similitude globale (qui se manifeste aussi par l'appartenance de la Russie et de l'Europe occidentale à la civilisation chrétienne) se cache une différence de taille : en Russie, la reconnaissance du rôle de la personne comme élément moteur paraît venir moins « d'en bas » (du « peuple ») que « d'en haut » (des princes, puis des tsars). C'est vers la fin des années cinquante que T. constitue sa vision de l'histoire de la Russie. Son idée centrale, c'est le rôle déterminant qu'y joue l'État. En Russie beaucoup de choses ont vu le jour à l'initiative de l'État, remarque-t-il, alors qu'en Occident les mêmes processus n'ont pas eu besoin de son intervention active. Selon T., l'édification de l'État russe s'est accomplie « d'en haut » et non « d'en bas ». Le fait même qu'un État soit apparu est pour T. un grand exploit historique de la nation russe. À ses yeux, les traits qui distinguent l'histoire russe de celle de l'Europe occidentale sont l'extrême faiblesse du principe représentatif, le servage qui dans les faits concerne toutes les classes de la société, et une absence de libertés politiques qui est à mettre sur le compte de la soumission à la personne du souverain. L'avenir de la Russie est étroitement lié à l'abolition du servage, à l'instauration d'instances représentatives de gouvernement, et à un progrès dans l'éducation politique du peuple. Dans les années soixante il fait paraître son ouvrage *De la représentation nationale* [O narodnom predstavitel'stve], et travaille à son *Cours de droit institutionnel* [Kurs gosudarstvennoj nauki]. C'est là, ainsi que dans d'autres travaux, qu'il élabore un programme politique que l'on peut définir d'un mot : le libéralisme*. Il part de l'idée que la liberté de la personne humaine est le principe de base du développement de la société, le seul grâce auquel l'homme puisse voir s'accomplir son aspiration à l'absolu : pour lui, seul un programme politique libéral conséquent créera les conditions nécessaires à la mise en œuvre d'un tel principe. Appliqué au cas de la Russie ce programme implique la fin du servage, la liberté de conscience, la liberté d'expression, la liberté d'éditer et d'enseigner, la publicité et la transparence de tous les actes du gouvernement et des organes de justice. La monarchie constitutionnelle lui paraît le régime politique idéal. À partir de la fin des années soixante-dix et jusqu'à sa mort il publie ses ouvrages philosophiques fondamentaux, entre autres *Science et religion* [Religiâ i nauka] (1879), *Le Mysticisme dans la science* [Misticizm v nauke] (1880), *Les Fondements de la logique et de la métaphysique* [Osnovaniâ logiki i metafiziki] (1894), *Philosophie du droit* [Filosofiâ prava] (1900) (cf. Droit*). Le système de T. apparaît comme le type achevé de la philosophie rationaliste, comme on le voit tout particulièrement dans les *Fondements*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

de la logique et de la métaphysique. Critique irréductible de l'empirisme, T. estime que même dans le domaine des phénomènes matériels, qui sont l'objet de la connaissance empirique (extérieure), l'empirisme ne peut se passer de principes métaphysiques (de notions abstraites). C'est précisément la raison qui est, dans sa théorie, « le principe déterminant suprême, aussi bien dans le monde subjectif que dans le monde objectif », de sorte que les lois de la raison et celles du monde extérieur sont en coïncidence. De ce point de vue, les définitions logiques sont en fin de compte celles des objets eux-mêmes, elles correspondent à l'essence réelle des choses. T. voit l'insuffisance du kantisme en ce que les formes de l'entendement qu'il désigne sont considérées comme purement subjectives, alors qu'elles correspondent aux lois objectives de la réalité effective. Dans la connaissance de cette dernière T. attribue un rôle spécial à la connaissance de soi comme identité de celui qui conçoit et de ce qui est conçu. Comme la philosophie consiste à connaître les essences, ou les choses, à leur source même, c'est précisément la raison consciente de soi qui, de façon immédiate, donne cette source comme un fait certain et constitue ainsi la base de tout savoir philosophique. De ce rôle fondateur de la raison dans la connaissance il découle que « la logique est la première science, la science fondamentale, qui dicte la loi à toutes les autres ». Si la psychologie part des phénomènes et tente de découvrir les lois qui les gouvernent, la logique, elle, dispose absolument des lois et des principes certains, qui ne s'acquièrent pas au moyen de l'observation, mais se conçoivent de façon immédiate grâce à la raison et servent de guide à l'observation elle-même. Comme la métaphysique est définie par T. comme la science de l'entendement, et que ses moyens sont les catégories ou notions de la logique, elle est tout entière fondée sur celle-ci. Il est vrai qu'en métaphysique il souligne l'importance de la spéculation (la contemplation intellectuelle) comme base à partir de laquelle se développe le système des catégories, alors que dans la logique ce développement se fait de manière rigoureusement déductive, consistant à tirer les formes logiques les unes des autres. Il est facile de voir que, lorsqu'il explore les fondements de la logique et de la métaphysique, T. s'appuie essentiellement sur Hegel, bien qu'apparaissent chez lui des « ajouts » ou des « modifications » au système hégélien. La première est le remplacement de la triade hégélienne par une tétrade (cf. supra). Elle sous-entend un schéma logique à quatre degrés, fondé sur certaines opérations fondamentales de l'entendement, telles que la réunion et la dissociation. Il comprend la définition de l'unité, celle de la pluralité, leur conjonction et la relation qui existe entre elles. T. juge ce schéma approprié à la connaissance de n'importe quel objet et à plus forte raison des opérations logiques, il lui ramène toutes les autres définitions logiques. Néanmoins, les trois degrés sont conservés lorsque T. passe au développement historique. La particularité du développement de la philosophie, T. la voit dans la succession des systèmes, qui s'explique par le fait que chacun d'eux, partant d'une définition précise et y ramenant tout le reste, adopte naturellement un point de vue limité à un seul aspect, contradiction interne qui pousse à un nouveau développement. Ainsi en philosophie une nouvelle façon de voir les choses, une nouvelle approche, vient remplacer les précédentes, et c'est en cela qu'elle diffère des sciences expérimentales et des mathématiques, où toute nouvelle découverte vient s'ajouter aux précédentes. Ici, le développement acquiert un caractère quantitatif, alors qu'en philosophie il est qualitatif. Dans ce processus, la philosophie, pour T., passe par trois stades : le premier est marqué par une forte dépendance mutuelle entre induction et déduction, expérience et spéculation ; dans le second, cette dépendance s'abolit, avec,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

d'un côté, l'expérience qui rejette la métaphysique, de l'autre, la métaphysique qui est un système de définitions subjectives ; le troisième, c'est leur conciliation sur de nouvelles bases. La métaphysique elle aussi, en tant que philosophie spéculative, passe par trois degrés successifs de développement : les catégories sont conçues de manière immédiate, comme des définitions de l'existant ; les principes subjectif et objectif sont mis en opposition (considérés dans leur relativité) ; l'identité interne des principes jusque-là vus comme opposés apparaît, la raison s'élevant du relatif à l'absolu. Si l'on applique ce schéma à l'objet de la pensée, indépendamment du contenu que lui donne l'expérience, il apparaîtra, selon une suite logique, d'abord comme absolument existant (dans une identité immédiate avec lui-même), ensuite comme relatif (dans une opposition de ses définitions subjective et objective), et enfin comme absolu (dans une identité supérieure des deux). Selon T., les principes absolus qui se manifestent dans la connaissance humaine sont au fondement de la morale, car ils guident l'homme dans son activité pratique. C'est précisément de la raison comme principe suprême qu'il déduit la liberté morale de l'homme, être doué de raison ; cette liberté, c'est ne pas se laisser gouverner par ses passions, c'est le libre arbitre en tant qu'acte créateur, volonté qui se détermine absolument elle-même. Ainsi, dans les *Fondements de la logique et de la métaphysique*, les fondements rationnels de la métaphysique deviennent logiquement les fondements rationnels de la philosophie pratique. Dans *La nature profonde et les méthodes de l'idéalisme* [Suĉestvo i metody idealizma], qui prend la forme d'une recension du livre de S. Troubetskoï* *Les Fondements de l'idéalisme* [Osnovaniâ idealizma], T. donne sa vision de l'idéalisme, dont l'essence est, selon son expression, d'être « une combinaison d'éléments opposés ». L'opposition fondamentale se situe entre d'une part le monde matériel (la sphère des forces particulières et dépourvues de conscience), et de l'autre le monde des sujets pensants qui sont en relation avec la raison supérieure. Ce qui fait le lien entre ces deux mondes, c'est l'esprit, qui, au niveau inférieur, se manifeste comme une force organique dont l'action est orientée vers un but précis, et au niveau supérieur devient le monde des sujets, qui sont eux-mêmes liés à la vie organique. Ces sujets, en réalisant leurs aspirations idéales dans le monde matériel, font parvenir les contraires à un accord supérieur. Le but final de ce processus réside dans l'esprit absolu, qui conduit tout ce mouvement en avant et finit par faire accéder l'existence universelle à une perfection idéale. La philosophie de l'histoire de T. est organiquement liée à l'ensemble de sa réflexion philosophique sur l'existence universelle. L'histoire, selon T., est une expression de l'esprit humain, c'est pourquoi seule la métaphysique est à même de découvrir le sens et la portée des idées qui la mènent, les liens qui existent entre elles, et donc de parvenir à appréhender l'histoire comme un tout unique. L'histoire sous son aspect philosophique est, pour T., au sommet des sciences qui traitent du monde de l'esprit, c'est celle qui permet de rendre compte de tout le reste, y compris des stades inférieurs du développement. Dans la mesure où l'histoire est menée par les idées, une loi historique est en elle-même une loi du développement de ces idées. En d'autres termes T. voit l'histoire de l'humanité comme l'histoire de la pensée humaine, comme l'histoire du développement des idées. Et c'est pourquoi l'histoire de la philosophie, expression de la quintessence du développement de la pensée de l'homme, est chez lui un facteur fondamental pour expliquer l'histoire de la société humaine. L'histoire de la religion, liée étroitement au développement de la pensée humaine, joue chez T. un rôle assez important. Bien qu'il fasse grand cas de la liberté comme élément permanent et indis-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

pensable du vivre-ensemble des hommes, il est cependant d'avis qu'elle n'établit entre eux qu'une égalité formelle et certainement pas une égalité matérielle. Cette dernière est de toutes façons irrecevable pour T. : il l'estime contraire à la nature des choses et de l'humanité. La finalité de l'histoire, note-t-il, n'est pas la satisfaction des besoins personnels mais le bien commun, et le bien commun réside dans la variété et l'unité harmonieuse des parties, auxquelles nuirait une répartition égale des moyens d'existence. T. considère effectivement qu'il est nécessaire d'exiger de l'État qu'il reconnaisse le principe de la liberté économique, dont la mise en pratique peut produire de l'inégalité, mais constitue à ses yeux une impulsion de départ pour le développement ultérieur de la société.

Œuvres : *Voprosy filosofii*, M., 1904 ; *Istoriâ političeskih učenij*, M., 1869-1902, I-V ; *Kurs gosudarstvennoj nauki*, M., 1894-1898 ; *Osnovaniâ logiki i metafiziki*, M., 1894 ; *Položitel'naâ filosofiâ i edinstvo nauki*, M., 1892 ; *Sobstvennost' i gosudarstvo*, M., 1882-1883, I-II ; *Filosofiâ prava*, M., 1900.

Études : Tihomirov P. V., « Neskol'ko kritičeskih zamečanij na knigu Čičerina », in : *Bogoslovskij vestnik*, 1894, VIII ; Struve P. B., *Na raznye temy. Sb. statej*, SPb., 1902 ; Alekseev N. N., « Religiozno-filosofskie idei i ličnost' B. N. Čičerina », in : *Put'*, 1930, N° 24 ; Galaktionov A. A., Nikandrov P. F., *Istoriâ russkoj filosofii* v 2 t., L., 1961, t. 2, p. 158-166 ; Zor'kin V. D., *Čičerin*, M., 1984 ; Losskij N. O., *Istoriâ russkoj filosofii*, M., 1991 ; Walicki A., *Legal Philosophies of Russian Liberalism*, Notre Dame, Indiana, 1992.

Tchitchérine (1995, 2007) : V. I. Prilenski / Trad. J. Prébet
Fondements de la logique et de la métaphysique : V. I. Prilenski / Trad. F. Lesourd
Synthèse : F. Lesourd, J. Prébet

TCHOULKOV Guéorgui (1879, M.-1939, M.) – écrivain, critique littéraire. Études à la faculté de médecine de l'Univ. de M. Envoyé en Sibérie en 1902, pour avoir participé à des mouvements étudiants de protestation. Revenu de relégation, il travaille dans les revues *Novy Pout* (1904), *Voprosy jizni* (1905). Après la révolution de 1905, il publie un livre, *Sur l'anarchisme mystique* [O mističeskom anarhizme] (1906), qui suscite une vive polémique dans la presse. Il édite les revues *Fakély* (1906-1908) et *Biélye Notchi* (1907). Au début de la Première Guerre mondiale, il revient de l'étranger, et en 1916, il est au front, en qualité de médecin. Durant les années 1920-1930, il continue d'écrire : des livres historiques, des souvenirs, des études sur la vie et l'œuvre de Tiouttchev*, Dostoïevski*. Il est responsable de la section Dostoïevski au G. A. KH. N.*, puis il lui est alloué une pension de l'Union des écrivains. Tch. est entré dans l'histoire de la philosophie pour sa théorie de « l'anarchisme mystique ». Il avait été attiré par l'anarchisme comme un moyen de libérer la personne des normes imposées par l'État et la société. Une fois cette libération associée à l'expérience de l'irrationnel, elle débouche d'après lui sur « l'anarchisme mystique », « moyen d'une ultime libération », sur « une affirmation dernière de la personne » dans le principe absolu de l'être. Les idées anarchistes et mystiques de l'auteur étaient démontrées à partir de Dostoïevski et de Vl. Soloviov*, en soulignant, pour le premier, son refus du monde, qui est le domaine du mal, et pour le second, son élan vers Dieu, son aspiration à une fusion harmonieuse avec l'Absolu. Estimant que l'expérience mystique doit venir prendre la relève de la foi religieuse, Tch. voyait les sources de la personnalité mystique dans l'idée d'une société fondée sur la *sobornost** (collégialité), envisagée comme un seul et unique organisme. C'est dans la liberté et la lutte que le « moi » mystique se révèle, affirmant la Beauté du Monde par le refus de ce monde-ci. Utilisant les idées de « l'anarchisme mystique » comme une forme originale de symbolisme*, Tch. tentait de justifier la participation

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

active à la vie politique en appelant à changer le monde par la révolution. Plus tard, il portera un regard critique sur toutes ces idées, les considérant comme insuffisamment pensées (*Les années d'errances* [Gody stranstvij]).

Œuvres : *O mističeskom anarhizme*, SPb., 1906 ; *Anarhičeskie idei v dramah Ibsena*, SPb., 1907 ; *Soč.* v 6 t., SPb., 1909-1912 ; *Gody stranstvij. Iz knigi vospominanij*, M., 1930 ; *Letopis' žizni i tvorčestva F. I. Tûtčeva*, M.-L., 1933 ; *Kak rabotal Dostoevskij*, M., 1939 ; Valtasarovo carstvo, M., 1998.

Études : Avrelij [Brûsov V. Â.] « Mističeskie anarhisty », in : *Vesy*, 1906, N° 8 ; Anton Krajnij [Gippius Z. N.], « Ivan Aleksandrovič – neudačnik », *Ibid.* ; Sologub F., « O nedopisannoj knige », in : *Pereval*, 1906, N° 1 ; Mihajlova M., « Interesnyj i bezukoriznenno čestnyj pisatel' », in : Čulkov G., *Valtasarovo Carstvo*, M., 1998.

O. T. Ermichine / Trad. F. Lesourd

TECTOLOGIE – science universelle de l'organisation, concernant l'ensemble des sciences, formulant de manière synthétique et globale les paramètres et les types de toutes les formes possibles d'organisation. Le terme lui-même est passé dans l'usage scientifique avec la parution du livre de Bogdanov* portant ce même nom, qu'il utilisait pour définir une approche nouvelle, théorique et universaliste, des principes de la connaissance et de l'exploration du monde. La pensée tectologique nivelle les différences de qualité des objets étudiés ; ce qui la caractérise, c'est « qu'elle ramène au général et réunit tout ce qui est spécialisé, elle fait son miel de tous les éléments possibles de la nature et de la vie, pour les faire entrer dans des combinaisons, les relier par des méthodes qui sont toujours les mêmes, selon les mêmes lois » (Bogdanov, *Tectologie* [Tektologiâ], cf. bibl.). La tâche de la T. est « d'étudier les processus d'organisation et de désorganisation dans leur relation ininterrompue » (*Ibid.*). Du point de vue de l'organisation, le monde est vu comme en transformation permanente, tout en lui est action, réaction, changement. Le point de départ méthodologique, c'est l'identité des lois qui « fonctionnent » dans différentes sphères de la réalité, identité fondée sur la ressemblance structurelle de ces différentes sphères de la réalité, envisagées comme des systèmes organisationnels. Celui qui les étudie ne peut mettre en évidence que des types d'ensembles complexes, se différenciant quant à leur degré d'organisation. Les ensembles complexes organisés, d'après Bogdanov, fonctionnent selon un certain principe : « le tout est plus grand que la somme de ses parties », alors que dans les ensembles complexes non organisés, « le tout est moins que la somme de ses composantes ». On voit se distinguer des systèmes « égressifs », qui sont en relation avec un ensemble complexe central plus organisé, par rapport auquel tous les autres systèmes jouent le rôle de périphérie. Les systèmes « dégressifs » se forment aux dépens de groupements inférieurs sur le plan organisationnel, qui sont le produit annexe du fonctionnement des systèmes égressifs. C'est à la sélection que la T. accorde une grande importance. Dans la sélection, grâce à la complexification des formes, on atteint une hétérogénéité des propriétés et des rapports, on voit se créer les présupposés et les conditions pour l'apparition de nouvelles formations organisationnelles, de nouveaux systèmes. En même temps, la sélection permet d'éliminer tout ce qui n'est pas assez solide, inessentiel, elle détermine l'optimisation des propriétés dans le système, ses éléments et ses fonctions. On considère que l'état optimal de tout système est l'équilibre dynamique, c'est-à-dire sa tendance et sa capacité, dans certaines limites, à résister aux effets de facteurs internes ou venus de l'extérieur. Dans le cadre de la T. la science de l'organisation s'est révélée comme une science du géné-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ral, synthétisant les matériaux et les réalisations obtenus dans les secteurs les plus divers de l'activité humaine, on a découvert également son caractère fondamentalement non philosophique, non idéologisé et apolitique, mais au contraire rigoureusement scientifique. C'est dans la science de l'organisation que les présupposés théoriques de la T. ont connu leur développement ultérieur concret. Certains de ses aspects ont été mis en œuvre dans la théorie des systèmes sociaux (Parsons), la théorie des systèmes politiques (Easton, Almond), la théorie de l'action (Crozier et Friedberg), la théorie de l'organisation du travail et de la gestion de la production (Taylor, Ford, Fayol, Gastev, Kerjentsev, Popov**, Ermanski), celle de l'amélioration de la gestion, du management (Mescon, Albert, Khedouri), etc. Un appareil catégoriel correspondant a été élaboré (interrelations entre organisation et désorganisation, processus de différenciation et de coopération, assimilation et désassimilation – équilibre mobile et développement progressif des ensembles complexes, ingression ou désingression). La science de l'organisation a ensuite connu un développement dans la théorie générale des systèmes (Bertalanffy), la cybernétique (Ashby, Wiener, Glouchkov, Kolmogorov), la synergétique (Prigojine, Haken, Eigen). Il existe des conceptions qui mettent au centre des études de phénomènes sociaux les formes et structures organisationnelles (le structuralisme). Les idées d'auto-organisation (synergétique) appliquées au savoir sur la société ont été annoncées par les travaux de Bogdanov, Whitehead, Bergson, Popper, Hayek, Samuelson, et al.

E. L. Petrenko / Trad. F. Lesourd

ÉTUDES : Bogdanov A. A., *Vseobĉaâ organizacionnaâ nauka (Tektologiâ)*, M., 1913-1917, I-II ; Berlin, Pg., M., 1922, III ; *Tektologiâ*, M., 1989, I-II ; Kareev N., « Tektologiâ ili dialektika », in : *Pod znamenem marksizma*, 1926, N° 1-3 ; Tahtadžân A. L., « Tektologiâ : istoriâ i problemy », in : *Sistemnye issledovaniâ, ežegodnik 1971*, M., 1972 ; Ogurcov A. P., « Tektologiâ A. A. Bogdanova i ideâ koèvolûcii », in : *Voprosy filosofii*, 1995, N° 8 ; Uajt D., « Ot filosofii k vseobĉej organizacionnoj nauke : istočniki i predšestvenniki tektologii A. Bogdanova », *Ibid.*, 1995, N° 8 ; Tahtadžân A. L., *Principia tectologica. Principy organizacii i transformacii složnyh system : èvolûcionnyj podhod*, SPb., 1998 ; Kazarinov M. Û, « Sud'ba idej : tektologiâ A. A. Bogdanova v kontekste filosofii, nauki i kul'tury », in : *Čelovek v kontekste kul'tury*, SPb., 1998 ; Moiseev N. N., « Tektologiâ Bogdanova : sovremennye perspektivy », in : *Filosofiâ ne končaetsâ… Iz istorii otečestvennoj filosofii. XX vek*, M., 1998, I ; Berg D. B., « Značenie tektologii Bogdanova dlâ sovremennoj èkonomičeskoj nauki », *Ibid.* ; Gavrilova T. V., « "Tektologiâ" A. Bogdanova i sovremennyj menedžment », in : *Èko*, 2000, N° 10 ; Dubnov A., « Tektologiâ A. Bogdanova v kontekste sovremennogo global'no-bifurkacionnogo krizisa », in : *Vestn. Meždunar. In-ta A. Bogdanova*, 2001, N° 4 ; Gloveli G. D., « Tektologiâ : Genealogiâ i istoriografiâ », *Ibid.*, 2003, URL : http://www.bogdinst.ru/bogdanov/glovely.htm (15.06.07) ; Maevskij V. I., « Tektologiâ A. Bogdanova i teoriâ èkonomičeskoj èvolûcii », *Ibid.*, 2003, N° 3 ; Lipatov A. T., « Bogdanovskaâ tektologiâ i sovremennaâ sinergetika v lingvo-filosofskom osveĉenii », in : *Social'naâ sinergetika : predmet, aktual'nye problemy, poiski, rešeniâ*, Joškar-Ola, 2003.

C. Bricaire, pour la bibliographie

« TERRE ET L'ÉTAT (la) » [Zemlâ i gosudarstvo] (le mot « terre » [zemlâ] ne doit pas être pris au sens de « glèbe » ; il avait en Russie ancienne le sens de « pays », et il conserve en russe moderne un sens traditionnel de « terroir », que l'on retrouve dans « zemchtchina » [zemĉina] – entre autres, partie du pays restée hors de la possession directe d'Ivan le Terrible au XVIe s. – et dans « zemstvo », assemblée territoriale remise à l'honneur dans les années 1860 pour servir de cadre à une auto-administra-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tion régionale – N. du. T.) – c'est sous cette dénomination qu'est connue la doctrine slavophile* en matière d'histoire et de sociologie, telle qu'elle se constitua dans les années quarante et cinquante du XIXe s. Le rôle moteur dans cette élaboration revint à C. Aksakov*, qui sur nombre de questions était proche de Khomiakov*. Le point central de cette théorie est l'affirmation selon laquelle le peuple russe est étranger à la notion d'État, et le concept-clef est la contradiction qui existe entre l'État et le mode de vie séculaire du peuple. Pour Aksakov*, en Occident l'idée d'État s'incarne dans un ordre imposé de l'extérieur, et qui repose sur la contrainte et la violence. Dans les tribus slaves, c'est ailleurs que s'enracine une vie selon la justice : dans les traditions de la commune paysanne* et dans la vie au jour le jour du peuple, c'est-à-dire dans le rapport à la Terre. Les territoires où ils vivaient étaient l'objet d'incursions continuelles, ce qui a contraint les Slaves à la création d'un État. Pour cela, comme l'explique Aksakov, ils firent appel aux Varègues**, ce qui leur permit de ne pas faire la confusion entre les concepts de Terre et d'État, et de ne s'engager que dans une union volontaire, c'est-à-dire dans un contrat social unique en son genre. Dans le cadre défini par cette union s'opéra une répartition des rôles : il y eut ceux qui servaient l'État et ceux qui travaillaient la terre, le passage d'un groupe à l'autre étant possible. La différence de fond entre la Russie et l'Occident était que la Russie ignorait la noblesse héréditaire : à partir du moment où on servait l'État, on pouvait devenir boyard. En se fondant sur le principe d'opposition extérieur/intérieur, formel/organique, atomisation/unité, etc., les slavophiles opposaient l'État à la société. L'existence de l'État suppose que soit remplie une fonction extérieure, dans laquelle le rôle moteur est tenu par un principe négatif, alors que la société, par nature, a une fonction édificatrice, est porteuse d'un fondement moral qui est la marque de sa vie intérieure. Khomiakov* faisait peu de cas de tout ce qui relève du pouvoir de l'État, et en premier lieu des relations politiques à l'intérieur de la société. Pour être conforme à sa destination première, la société ne doit pas se mêler des tâches qui incombent à l'État. Le seul aspect positif de l'action de l'État, c'est qu'il prend sur lui tout le poids des questions politiques et en libère la société. Pour les slavophiles, le lien formé auparavant entre la Terre et l'État s'est rompu à l'époque pétersbourgeoise de l'histoire de la Russie, lorsque l'État s'est mis à intervenir dans les affaires de la société. C'est une situation qui non seulement a eu des effets négatifs sur l'État, mais peut aussi dénaturer le rapport des hommes à la Terre. « Le peuple, écrit Aksakov, tient bon et garde comme il peut ses humbles traditions communautaires, mais s'il cède, s'il se laisse contaminer par la notion d'État, si l'idée le prend enfin d'être lui-même l'État, alors c'en sera fait du principe intérieur de la liberté ». (*Œuvres complètes* [Poln. sobr. soč.], I, p. 58). La mort de Nicolas Ier et les débuts du règne d'Alexandre II firent naître chez les slavophiles l'espoir que leurs idées allaient être mises en pratique. Aksakov exposa ses vues sur la question de l'État et de la Terre dans une note à Alexandre II intitulée « Sur l'état intérieur de la Russie » [O vnutrennem sostoânii Rossii]. Il y définissait le peuple russe comme « … étranger à l'idée d'État, ne cherchant pas à participer à la gestion des affaires du pays, n'ayant aucun désir de mettre à profit les circonstances pour limiter les pouvoirs du gouvernement, en un mot politiquement vierge et n'ayant donc pas en lui ne serait-ce qu'un atome d'esprit révolutionnaire ou constitutionnel » (*La Théorie de l'État chez les Slavophiles* [Teoriâ gosudarstva u slavânofilov], p. 25-26, cf. bibl.). La tâche principale de l'État, selon Aksakov, consiste à régler les questions militaires, à veiller à ce que puissent travailler en paix le gouvernement, les organes du pouvoir législatif et ceux

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

du pouvoir judiciaire. Est liée à la Terre « … toute l'existence quotidienne du peuple, toute sa vie, et il faut aussi entendre par là, outre sa vie intellectuelle et sociale, ce qui assure son bien-être matériel : l'agriculture, l'industrie, le commerce » (*Ibid*., p. 27). Aksakov élargit démesurément le domaine de ce qui relève de la Terre, réduisant par là même le rôle de l'État. Il use d'un procédé d'intimidation original à l'égard de l'État lorsqu'il écrit que « dès lors que le gouvernement aura enlevé au peuple la liberté intérieure qui est le propre de la société, il l'amènera finalement à rechercher une liberté extérieure, politique » (*Id.,* p. 37). C'est la monarchie qui, pour Aksakov, est la forme de gouvernement qui correspond le mieux à toute l'histoire de la Russie. Toutes les autres formes de gouvernement admettent l'idée d'une participation de la société à la résolution des problèmes politiques et cela est contraire à la nature du peuple russe. Le pouvoir du souverain en Russie est immensément grand, cependant le peuple ne voit pas en lui l'image de Dieu sur terre, c'est-à-dire qu'il se soumet à lui, mais ne l'idolâtre pas. En fait la note d'Aksakov au tsar proclame une exigence : il faut limiter les pouvoirs de la monarchie absolue. Plus encore, Aksakov insiste sur le droit qu'a la Terre de donner son avis à l'État sur toutes les grandes questions du moment (cet avis restant cependant consultatif). Pour cela il faudrait rétablir l'institution du *Zemski sobor***. « Au gouvernement – écrit Aksakov – une liberté illimitée et exclusive pour diriger le pays ; au peuple, une totale liberté de vie, aussi bien extérieure qu'intérieure, que le gouvernement est chargé de préserver. Au gouvernement, le droit d'agir, et donc de légiférer ; au peuple, le droit d'avoir une opinion et donc le droit à la parole » *(Id*., p. 44). L'appel à la réunion d'un *Zemski sobor* devint la grande question qui agita toute la vie politique de la société russe pendant la seconde moitié du XIXe siècle. Ce fut l'occasion de regrouper les tendances les plus diverses de l'intelligentsia* démocratique. La doctrine « La T. et l'É. » laissa les traces les plus variées aussi bien dans l'évolution de la réflexion philosophique en Russie que dans la vie politique de l'époque. Sa vision négative de l'État et la définition qu'elle donne du peuple russe comme d'un peuple étranger à la notion d'État fut l'une des sources idéologiques de l'anarchisme : Bakounine*, Kropotkine* et d'autres développèrent ces thèmes dans leurs ouvrages. L'attitude nihiliste* des slavophiles à l'égard des questions politiques et des normes du droit* influencèrent le populisme* et fut l'un des traits distinctifs de ce mouvement. Par ailleurs l'attention extrême portée à la notion de « terroir » [zemĉina] fit que l'intelligentsia russe, à partir du début des années soixante du XIXe siècle, investit une part considérable de son énergie dans le développement et l'élargissement des activités du *zemstvo***.

Œuvres : Aksakov K. S., *Poln. sobr. soč*., M., 1860. T. 1.

Études : *Teoriâ gosudarstva u slavânofilov. Sb. statej*, SPb., 1898 ; *Rannie slavânofily*, M., 1910 ; Galaktionov A. A., Nikandrov P. F., *Russkaâ filosofiâ XI-XIX vv*., L., 1970, XIV ; des mêmes auteurs : « Istoriko-sociologičeskie vzglâdy K. S. Aksakova », in : *Vestnik LGU*, 1965, III, N° 17.

A. A. Popov / Trad. J. Prébet

THÉODICÉE – justification de Dieu, tentative pour concilier l'existence du mal et les imperfections du monde avec la bonté, la sagesse, la puissance et la justice du Créateur. Cherchant à prouver le caractère absolu du bien et la relativité du mal la T. explique l'imperfection du monde soit comme conséquence de la liberté humaine et du péché originel, soit comme un dessein particulier de Dieu voulant mener l'homme à son salut. Le terme de T. a été introduit par Leibniz expliquant le mal comme un degré indispen-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

sable de la perfection dans sa variété au sein de l'harmonie préétablie du monde. Dans la philosophie religieuse russe, la T. est moins une doctrine sur le mal qu'une doctrine sur le monde et sur l'homme dépassant le mal. Florenski* définit la T. comme « notre ascension vers Dieu », supposant un itinéraire partant de l'irréligiosité et passant par le doute, le scepticisme, la prouesse** de la foi, l'étude de la vérité, l'apprentissage d'une vision de la Sagesse divine dans la création du monde (la *Sophia*), la transfiguration de tout l'homme dans la foi en Dieu. Ainsi la T. se présente comme une tentative de la personne pour se fonder elle-même et construire sa vie dans la quête de Dieu. En outre, la T. ne concerne pas seulement la personne, mais également tout le cosmos, corrompu par la chute originelle. E. Troubetskoï* a proposé cette formule : « La volonté mauvaise… est la rébellion contre l'unitotalité, et le péché en est la destruction » (*Le sens de la vie* [Smysl žizni], p. 79, cf. bibl.). La liberté de la créature qui choisit le mal n'est pas en mesure de détruire la plénitude de la vie divine, elle n'a pas d'existence propre et ne crée que des visions inconsistantes. Ainsi Troubetskoï définit l'enfer comme un « monde oublié », c'est dire un monde abandonné pour toujours au-delà des limites de l'être. L'homme, comme être fini, voyant le monde en guerre contre le dessein divin est enclin à absolutiser le mal. La conscience uni-totale au contraire, appréhende le début et la fin de cet antithéisme, voit cette hostilité transmuée en « fraternité universelle », « en synthèse absolue », de laquelle est soustrait tout ce qui sépare l'« autre » de l'« Unitotal ». N. Losski a été l'initiateur d'une conception « personnaliste » de la T. Il affirmait que dès l'origine les êtres créés « sont des agents substantiels, supratemporels et supraspatiaux, dotés d'un dynamisme créateur d'une qualité sublime, qui leur permet de *librement* créer leur vie » (*Dieu et le mal universel* [Bog i mirovoe zlo], p. 330, cf. bibl.). Dieu ne confère à ces « agents substantiels »* aucun caractère empirique, « il n'a pas créé les bacilles de la peste ou du choléra, ni l'oxygène, l'azote ou l'eau » etc. Tout cela, ce sont les agents substantiels qui le créent eux-mêmes en se fondant sur la liberté et le choix des valeurs. Ceux qui aiment Dieu plus qu'eux-mêmes deviennent membre du Royaume de Dieu et ceux qui s'aiment plus que Dieu créent un monde d'amour de soi, de renfermement, d'égoïsme. Ainsi, le mal est le résultat de l'isolement des agents substantiels Le mal provient ainsi de ce que les agents substantiels s'isolent de la plénitude d'être de Dieu et qu'ils créent des valeurs négatives. Chez V. Ivanov, la T. est identifiée à la fois à l'anthropodicée** et à l'historiosophie. Ivanov présente l'histoire comme une lutte entre « Je suis » [â esm'] et « Tu es » [ty esi]. Dieu se dévoile à l'homme dans le « Je suis » ; c'est en ce sacrifice du Père que consiste la création de l'homme par Dieu à son image et à sa ressemblance. En réponse, Dieu attend de l'homme un « Tu es » ; mais l'homme, séduit par Lucifer, s'approprie ce « Je suis », ce qui corrompt l'essence, le sens et la volonté de l'homme. « Je suis », c'est l'enfermement volontaire de l'homme dans son ipséité de créature, son aliénation par rapport à l'unitotalité* divine, le mal de l'histoire et le péché de l'existence humaine. Ivanov parle de Lucifer et d'Arimane comme de forces de l'histoire ; il affirme que l'action en l'homme des « énergies luciférienne » constitue le soubassement de toute la culture historique. Lucifer est défini comme le prototype de la désunion, la « force d'enfermement », « l'esprit de ténèbre lumineuse » et Arimane comme le « prototype de la corruption », la force de désagrégation, l'esprit de ténèbre béante. Ivanov distingue dans le futur le refus de construire la Cité terrestre par la puissance de Lucifer et l'édification de la Cité de Dieu par la puissance du Christ. À cette opposition en correspond une autre : « Légion » et *sobornost*. « Légion », c'est l'apothéose de l'organisation, « la Bête suprême », le rassemblement de tous les hu-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

mains au prix de leur dépersonnalisation, la constitution d'un gigantesque « cerveau collectif ». La *sobornost*, au contraire, est un rassemblement des personnes dans lequel elles « atteignent la révélation et détermination parfaites de leur essence unique, singulière et originale, de liberté créatrice intégrale qui fait de toutes un verbe proféré, neuf et nécessaire à tous » (« Légion et *sobornost* », [Legion i sobornost'], in : *L'intime et l'universel* [Rodnoe i vselenskoe], p. 100, cf. bibl.). L'édification de la Cité de Dieu grâce à la *sobornost* est aussi l'anthropodicée et le sens de l'histoire. Les thèmes de la T. ont été abordés plus ou moins largement par nombre de philosophes russes. Sous cet angle, la sophiologie* peut être comprise comme une variante cosmologique de la T.

ÉTUDES : Florenskij P. A., *Stolp i utverždenie istiny*, in : *Soč.*, M., 1990, I ; Trubeckoj E. N., *Smysl žizni*, M., 1994 ; Losskij N. O., *Bog i mirovoe zlo*, M., 1994 ; Bulgakov S. N., *Svet nevečernij*, M., 1994 ; Ivanov V. I., *Rodnoe i vselenskoe*, M.,1994.

A. F. Oupravitelev / Trad. R. Marichal

THÉOLOGIE PHILOSOPHIQUE DES XVIIIe-XXe s. – courant original de la pensée orthodoxe, caractérisé par la tradition métaphysique de « l'ontologisme concret » (Zenkovski*) reposant sur une expérience religieuse liée à la notion de personne. Ce courant commence chronologiquement avec l'œuvre de Féofan Propopovitch*. C'est là que pour la première fois un intérêt prioritaire est porté à l'expérience intérieure du croyant, en vue de son élucidation ultérieure dans la découverte progressive de soi-même. Sans la réforme synodale de Pierre Ier, avec son orientation vers une renaissance fondamentalement spirituelle du christianisme, jamais ne serait intervenu pareil approfondissement de ce qui, dans la dogmatique orthodoxe, prend sa source dans la personne. L'école moscovite du métropolite Platon* (Levchine) mit en lumière les problèmes fondamentaux posés par la tradition philosophique et théologique et démontra l'impossibilité de les résoudre par la voie rationaliste. Au plan métaphysique, elle confirma l'idée de « l'inaccessibilité » transcendantale (Jean Chrysostome) du Dieu vivant et libre, rebelle à toute identification à un être créé et à toute désignation par des mots humains. Cela créa les conditions d'une approche originale du mystère de la Sainte Trinité. On vit apparaître des formes logiques « d'interpersonnalité » (métropolite Platon) une sorte de circulation permanente entre les aspects conceptuels du mot et la signification figurée, sinon lexicale, de son contenu. Au processus cognitif, on essayait de faire participer toutes les forces de l'âme humaine, pour aboutir à une connaissance intégrale qui aurait été le propre de l'orthodoxie. Se fondant sur l'axiome trinitaire et christologique de l'union sans confusion, à condition, pour la raison, d'accepter la « folie » polysémantique, il se constitua une logique antinomique (cf. Anagogie**, Antinomisme*). Pour Platon Levchine et ses disciples, la condition ontologique de cette approche était le rétablissement dans l'âme de l'homme de la « figure chrétienne » : la liberté synergique de l'esprit demeuré dans son intégrité (cf. Intégralité*, Synergisme*). C'est cette figure qui a acquis le statut de vérité à découvrir, qui ne fait qu'absolutiser le chemin lui-même vers un Dieu inaccessible. D'où les formes polyvalentes et antinomiques de la conscience de soi, qui peut être mise en rapport avec l'existence personnelle concrète. Au plan social, il lui est conféré le caractère souffrant de la « croix extérieure », psychologiquement prédéterminé par la guerre intérieure de l'âme et de la chair, en vue de rejeter ce qui, pour le chrétien, dans la créature, tient du Néant* (Platon Levchine). Être « crucifié au monde » : tel est le fondement des vertus orthodoxes – selon l'exemple du Christ (cf. Ascétisme*). Les théistes des acad. de théologie* du milieu du XIXe siècle (Goloubinski*, Karpov*, Iourkiévitch*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

et al.) ont développé la conception du métropolite Platon, celle d'une ontologie concrète et personnelle, l'opposant au subjectivisme psychologique. Koudriavtsev-Platonov* développa, dans le cadre de l'orthodoxie un enseignement global sur la vérité, éloigné des prétentions absolutisantes de la raison humaine. La T. P. profane du milieu du XIXe siècle (Kiréievski*, Khomiakov* et al.) découvrit la valeur euristique de la tradition orthodoxe, la reliant fortement aux recherches philosophiques. Sur le plan social, ils ont mis à la place centrale la conciliarité* [sobornost] ecclésiale, frappant ainsi d'une sorte d'interdit les rêves d'instauration d'un « paradis terrestre » avant le second avènement du Christ. Faute de quoi deviennent inévitables les justifications « par l'idéal » (I. Ilyine*) des régimes totalitaires, ce qui ressort avec une clarté particulière des conceptions théocratiques de Vl. Soloviov*. Ses intuitions mystiques contribuèrent néanmoins à la naissance de toute une école métaphysique de sophiologie* bâtie sur l'idée de l'inaccessibilité de Dieu comme principe créateur du monde, ce qui présuppose la transfiguration du créé, et tout d'abord de chaque personne prise séparément, mais non dans l'univers ou le *socium* en général, à cause de leur caractère « achevé » qui relève exclusivement de ce monde-ci (Novgorodtsev*). Boulgakov a souligné le caractère christocentrique de cette transfiguration de l'existence concrète pour voir ensuite le sens étroitement ecclésialisé de la « sophiurgie », c'est-à-dire de la transfiguration du monde avant l'apparition « d'une terre nouvelle et de cieux nouveaux ». Le christocentrisme devint également le point de départ dans l'édification d'une anthropologie orthodoxe (dans l'œuvre de Nesmélov*, Taréiev, Karsavine*, I. Ilyine). Un trait caractéristique de cette anthropologie est l'accent mis sur l'expérience religieuse personnelle. Après 1917, la T. P. s'enrichit des réflexions sur le « néant » divin et humain (dans l'œuvre de Boulgakov, de Frank*, de Chestov*, etc.), mais seul Karsavine sut lui donner d'une manière conséquente les traits d'un non-être concret. Au plan logique et gnoséologique les philosophies religieux russes de la fin du XIXe et de la première moitié du XXe s. se sont assigné la tâche de créer des doctrines cohérentes des formes chrétiennes de la connaissance de soi : du *logos* (S. Troubetskoï*, Ern*) et du nom* (Florenski*, Lossev*). Ilyine a concentré son attention sur leur base synergique (« actologique »), car « la seule force qui organise le chaos de notre corps doué d'esprit est l'accueil libre et intégral du Christ en tant qu'unique principe déterminant totalement notre vie intérieure et extérieure » (V. Ivanov*). À cet égard, les toutes dernières recherches en matière de T. P. de Vl. Losski*, O. Clément, C. Rouz, J. Meyendorff, S. Sobolev entre autres, prennent une grande signification.

ÉTUDES : Bulgakov S. N., *Svet nevečernij*, M., 1917 (M., 1994) ; Losskij V. N., *Očerk mističeskogo bogosloviâ Vostočnoj cerkvi. Dogmatičeskoe bogoslovie*, M., 1991 ; Il'in I. A., *Aksiomy religioznogo opyta*, M., 1993 ; Florenskij P. A., *Stolp i utverždenie istiny*, M., 1914 (M. 1990) ; Frank S. L., *Soč.*, M., 1990 ; Èrn V. F., *Soč.*, M., 1991 ; Vasil'ev N. A., *Voobražaemaâ logika*, M., 1989 ; Kartašev A. V., *Očerki po istorii Russkoj Cerkvi*, P., 1959 ; Pitirim, Osnovnye problemy sovremennogo bogoslovskogo issledovaniâ v ih razvitii s konca XIX v., in : *Bogoslovskie trudy*, M., 1970, V ; « Perepiska A. Vettera s L. Karsavinym », in : *Simvol*, N° 31, P., 1994.

P. V. Kalitine / Trad. R. Marichal

THÉORIE DE LA CONNAISSANCE – dans la philosophie russe, la Th. de la c. comme domaine spécifique de recherches s'est constituée au tournant des XIXe-XXe s., quand les problèmes gnoséologiques ont commencé à être envisagés de manière assez systématique. Pourtant, dès le XVIIIe s., on peut observer un intérêt toujours croissant pour ces problèmes, le coup d'envoi ayant été donné par l'apparition de

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

l'enseignement théologique et universitaire. Au début, il s'agissait essentiellement d'assimiler et de diffuser les idées de la gnoséologie occidentale. Mais, dès la fin du XVIIIe s., certains travaux peuvent être considérés comme les sources de la pensée gnoséologique russe. C'est d'une part l'œuvre de Skovoroda* et de l'autre celle de Lomonossov* et de Radichtchev*. L'enjeu du moment était de surmonter l'étroitesse de l'empirisme et du rationalisme sous leurs formes classiques et de rechercher un fondement plus général à la connaissance. Skovoroda inaugure une tendance qui s'efforce de mettre à la base de la connaissance un ensemble de forces et de facultés mentales plus large que le rationnel et les impressions des sens : la foi, l'intuition, l'esprit du monde ou la raison absolue, l'imagination, la volonté, l'amour, l'appréhension esthétique, le sentiment moral, etc. Ce type d'approche s'est développé aussi bien dans le cadre de la gnoséologie religieuse proprement dite que dans les différentes théories du transcendantalisme (kantisme, hégélianisme, néokantisme, néohégélianisme), de l'irrationalisme, de l'intuitionnisme*, de la phénoménologie, de l'herméneutique. Pour généraliser et schématiser, il est le plus souvent appelé idéaliste. Un autre genre d'approche mettait à la base de la Th. de la c. le rapport de l'homme au monde matériel, extérieur, et partait de la pratique de la connaissance scientifique, l'opposant à d'autres types, en particulier religieux, d'expérience intérieure. On pense aux conceptions des démocrates révolutionnaires, de leurs précurseurs et héritiers idéologiques, à la Th. de la c. dans le matérialisme dialectique, de même qu'aux idées qui se nourrissaient de la gnoséologie positiviste. Malgré toute leur différence de principe, ce qui réunissait ces différentes approches, c'est la volonté de trouver un fondement plus large et plus stable aux recherches gnoséologiques, de prendre leurs distances par rapport au subjectivisme et à l'agnosticisme, de relier plus intimement la connaissance aux intérêts vitaux de l'homme et de la société. Tout cela fait de la Th. de la c., dans la philosophie russe, une part importante de l'enseignement sur l'homme et sur le monde. Sa spécificité est bien visible, par exemple, dans la manière de présenter une notion aussi importante que l'expérience. Même dans les théories qui tendent vers l'empirisme, cette dernière ne désigne pas, en fin de compte, l'ensemble des données communiquées par les sens, mais plutôt ce que l'on peut appeler l'expérience vécue. Il ne s'agit pas seulement d'un contact externe avec l'objet grâce aux organes des sens, mais d'une appropriation de toute sa richesse de contenu dans une totalité vivante concrète. Cette conception de l'expérience se trouve dans une quantité d'œuvres les plus diverses. Elle concerne d'abord la gnoséologie religieuse (en particulier la notion de « savoir vivant » – cf. Khomiakov* –, dont Skovoroda peut être considéré comme le lointain précurseur, mais le terme lui-même fut inventé par Kiréievski* dans les années 1830), ainsi que la Th. de la c. du matérialisme dialectique, qui considère la maîtrise du monde, sur un plan pratique, comme la base de l'activité cognitive. Skovoroda distinguait deux types de connaissance : l'un d'eux glisse à la surface de l'être (c'est la connaissance sensible), l'autre pénètre l'essence des choses et des phénomènes (c'est la connaissance spirituelle, en Dieu). Cette dernière s'atteint d'abord en rentrant en soi-même, par un travail cognitif sur soi-même qui découvre notre essence, aussi bien pour ce qui est du corps que de l'esprit – se connaître et concevoir Dieu étant d'ailleurs une seule et même chose, l'un étant atteint par le moyen de l'autre. Kiréievski, par son concept de « savoir vivant », avait tenté de cerner le savoir intégral authentique, qui s'opposait à la pensée de l'intellect pur. D'après lui, nous sommes dès l'origine en communion avec le réel par tout notre être, dans le cas contraire le lien de la connaissance

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

avec l'être est inéluctablement rompu, et la personne perd son intégrité, son intégralité*. La tâche primordiale de la gnoséologie, pour Kiréievski, était de former un type particulier de pensée – la pensée croyante, au sein de laquelle étaient rassemblées en une seule et même unité toutes les parties distinctes de l'âme et grâce à laquelle avait lieu cette communion avec le réel. À ce stade de la connaissance, selon Kiréievski, raison et foi cessent de s'opposer, au contraire, elles se complètent et s'enrichissent mutuellement. Khomiakov définissait le savoir vivant (ou encore intégral) comme l'unité organique de l'expérience sensible, de la compréhension rationnelle et de l'intuition mystique (de la foi religieuse). Ce n'est qu'après avoir rassemblé en un tout les forces de notre esprit et de notre âme (le sentiment d'une part moral et religieux, et d'autre part esthétique) que l'homme est en mesure de comprendre l'être du monde dans son authenticité et de concevoir l'essence suprarationnelle de Dieu. Dans cette entreprise qui vise à fonder la gnoséologie, Khomiakov assignait une place particulière à la conception de l'homme qui en fait un être collégial (cf. *Sobornost**) par nature, en union avec le Christ et l'Église. La vérité, inaccessible à une pensée isolée, ne le devient qu'à la somme des pensées liées par un lien d'amour. Cette voie est la seule qui permette de compenser par la grâce divine la subjectivité inévitable et les limitations de la personnalité individuelle, dont la cause est la rupture des liens naturels entre l'homme et Dieu. L'intégralité de l'esprit est nécessaire non seulement aux étages supérieurs de la connaissance, où l'homme acquiert la faculté de concevoir les vérités les plus importantes relativement au monde et à son existence à l'intérieur de ce monde, mais également dans les tout premiers actes cognitifs (qu'il nomme foi, terme qui ne comprend pas seulement la foi religieuse), qui se caractérisent par une union spontanée avec le réel, et précède la connaissance raisonnante, logique, constituant un savoir qui n'a pas besoin de preuves. La connaissance, d'après Khomiakov, est ontologique dans son principe même, ce qui se manifeste dans ses tout premiers actes ; l'ontologisme* se perd lorsqu'est atteint le stade rationnel de la connaissance, mais il est immanquablement destiné à réapparaître à ses niveaux supérieurs, quand la raison prend un caractère total, avec une fonction synthétique. Exprimant cette position de l'ontologisme dans la Th. de la c., Khomiakov n'est cependant pas assez logique avec lui-même, car il prive la raison raisonnante de cette qualité. Cette ligne de réflexion culmine avec Vl. Soloviov*, pour qui également le savoir est une communion directe et vivante à l'être, la vérité de l'être étant une totalité concrète qui ne peut être présentée de façon adéquate à l'aide de principes abstraits ou de données sensibles. Il faut que l'être lui-même apporte une sorte de témoignage intime et se révèle lui-même, ce que Soloviov désigne ou bien comme l'intuition sous ses formes les plus diverses, ou bien comme l'une de ses variétés les plus importantes, la foi (au sens d'une évidence première, immédiate, au sens où l'objet de la connaissance et la saisie de son essence authentique sont un donné). Ces réflexions reposent sur la compréhension de la relation cognitive comme ontologique par sa nature même, Soloviov s'appuyant ici non pas tant sur des fondements purement gnoséologiques (critique de l'intellectualité, distinction de la faculté de raisonner par rapport à la raison, à la foi, etc.) que sur la théorie de l'unitotalité*, d'après laquelle toutes les formes et les manifestations de l'existence humaine, y compris l'activité cognitive, forment un tout organique, qui a pour fondement dernier une instance absolue, divine. Le caractère ontologique de la connaissance considéré comme sa propriété fondamentale, essentielle, détermine la conception du savoir vivant (intégral), qui n'a rien à voir avec le subjec-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tivisme et l'agnosticisme. La pensée du sujet connaissant, d'après Soloviov, doit aller non de la conscience vers l'être, mais au contraire de l'être vers la conscience. Ce qui est envisagé, d'autre part, c'est l'être qui existe à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de nous-mêmes, puisque nous sommes englobés dans l'être, et cela doit se refléter dans la base et les principes sur lesquels repose la gnoséologie. Les types de connaissance que distingue Soloviov – expérience, raison et intuition mystique (foi) –, correspondent aux trois aspects essentiels de l'être : les phénomènes, la sphère de l'idéal, l'être absolu. Dès sa *Critique des principes abstraits* [Kritika otvlečënnyh načal] (1880), parmi eux c'est à la foi (à l'intuition mystique) qu'il donne la place centrale. C'est elle précisément qui est à la base du savoir intégral, contrairement au savoir abstrait. Seul ce savoir intégral peut donner à la pensée logique son caractère de conformité à la raison, et à l'expérience sa charge vécue, concrète. Mais en même temps Soloviov affirme que le savoir intégral doit être complété par des éléments rationnels et empiriques pour non seulement acquérir son caractère d'intégralité, mais également être conforme à ce qui est, de manière positive, le vrai : les données de l'expérience et de l'entendement rationnel doivent être synthétisées. L'intuition intellectuelle, elle aussi, est regardée par Soloviov comme une forme de savoir intégral, mais son utilisation se limite à la sphère des idées, de l'être idéal. Cette conception de la connaissance, inaugurée par Kiréievski, Khomiakov et Soloviov, qui part de l'expérience vécue (le savoir vivant), fondement et principal élément de tout le système du savoir, dans lequel le sujet et l'objet sont dans en intrication intime, l'idée d'un ontologisme fondamental de la connaissance (c'est-à-dire d'un lien interne entre la connaissance et l'être considéré comme son fondement), et enfin l'idée que la connaissance est collégiale, qu'à l'activité cognitive doivent participer des multitudes d'hommes rassemblés dans une sorte de communauté spirituelle : telle est l'assise à partir de laquelle, au tournant des XIXe-XXe siècles, la gnoséologie religieuse idéaliste russe s'est élevée, qualitativement, à un autre niveau de développement. L'autre courant important, orienté celui-ci vers une vision matérialiste du monde (scientifique et réaliste) a connu une évolution analogue sur beaucoup de points. Contrairement aux idées du savoir vivant, ici l'accent est mis sur l'élargissement et l'enrichissement des formes d'interaction entre l'homme et le monde extérieur, parmi lesquelles l'interaction sensible, immédiate, était considérée comme la plus importante. Cette manière de voir a reçu son développement logique le plus consistant dans les doctrines gnoséologiques que l'on a appelées matérialistes, bien que ce terme ne soit pas totalement applicable aux conceptions gnoséologiques de Lomonossov* et Radichtchev*, qui sont à sa source. Les idées de Lomonossov dans ce domaine se sont formées sous l'influence de celles de Leibniz, revues et précisées en fonction de la pratique scientifique de cette époque. Lomonossov accordait une grande importance à l'analyse de cette forme de la connaissance empirique qu'est l'expérience scientifique. Il soulignait le rôle de la logique et des mathématiques dans le développement du savoir scientifique, et de l'intuition en art. Radichtchev, distinguant deux formes d'expérience, celle qui vient de la raison et celle qui vient des sens, tentait de mettre au jour leurs relations et leur imbrication, puisque dans l'activité réelle, vécue, de l'homme, les deux sont toujours présentes, les organes des sens et la raison jouant un rôle égal dans l'existence humaine. Herzen*, dans ses *Lettres sur l'étude de la nature* [Pis'ma ob izučenii prirody] présentait sa Th.d.l.c. d'une manière plus approfondie et systématique. Comparant l'empirisme et le rationalisme, il concluait à leur caractère réducteur, tout en leur reconnaissant, surtout au premier, de grands mérites

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

pour leurs observations et leurs généralisations. L'expérience sensible, d'après lui, était la seule base fiable pour la pensée, permettant de décrire les faits conformément aux données des sciences de la nature et en relation avec l'activité pratique des hommes ; et pourtant, la connaissance empirique reste quelque peu superficielle, incapable de rendre compte de l'unité dans la multiplicité, de concevoir la logique interne à laquelle obéissent des processus complexes. D'autre part le rationalisme, refusant de prendre en compte l'expérience sensible et enlisé dans la spéculation abstraite, a été d'un maigre profit pour les sciences de la nature. Cependant son mérite est de reconnaître le rôle actif de la raison dans la cognition, dans l'élaboration des formes et des méthodes logiques de pensée, dans l'étude de la vie intérieure de l'homme. C'est pourquoi, s'il va dans la bonne voie, l'empirisme doit déboucher sur la spéculation, et celle-ci ne sera plus sans contenu, une fois appuyée sur l'expérience. Une autre particularité du processus cognitif que souligne Herzen, c'est l'unité de l'historique et du logique. Le logique reproduit l'historique, mais de manière incomplète, car dans la logique il est fait abstraction des particularités et des phénomènes aberrants que l'on trouve dans le développement historique. L'historique et le logique coïncident par le contenu mais diffèrent par la forme. Herzen était très attentif à la mise en relation, dans le processus cognitif, du relatif et de l'absolu, de l'objectif et du subjectif. Certaines idées de Biélinski* font écho à cette dialectique mise en évidence par Herzen. Comme ce dernier, Biélinski estimait que la vérité ne peut se résumer à une somme finie, toute faite, de savoirs, et prétendre à un statut éternel, absolu. Elle se développe historiquement ; au départ c'est une graine, encore recouverte d'une gangue qu'il fait éliminer ; ceux qui sont occupés à l'extraire portent le sceau du temps. Biélinski s'est interrogé sur la dépendance qui existe entre les conceptions des philosophes et des savants et leur condition sociale. Plus tard, cette élaboration d'une gnoséologie à partir de positions matérialistes sera liée au nom de Tchernychevski*. C'est lui qui a montré la différence de principe existant entre deux lignes suivies par la gnoséologie empirique : l'empirisme matérialiste et l'empirisme idéaliste (sous une forme moins précise il fait la même chose à propos du rationalisme) ; il souligne la faiblesse de l'agnosticisme et du subjectivisme, aussi bien sous leurs formes les plus modernes que sous leurs formes classiques, en particulier l'apriorisme kantien. Partant du « principe anthropologique », Tchernychevski considérait la cognition comme une disposition innée, comme un besoin organique de l'homme. Il affirmait la ressemblance de principe entre l'image formée dans le processus cognitif et l'objet de la représentation, estimant que les sensations et autres formes de perception sont précisément les images et non les symboles des objets existants. Il mettait l'accent sur le stade sensible de la cognition, interprétait parfois de façon trop radicale et simpliste le rôle de la connaissance logique (entre autres scientifique), le réduisant au choix et à une simple redistribution des éléments donnés dans l'expérience empirique. Ce qui distingue la Th. d. l. c. développée par Tchernychevski, c'est la prise de conscience de l'historisme qui caractérise l'activité cognitive. Il reconnaissait le caractère relatif et conventionnel du système des savoirs accumulés à tel ou tel moment, qu'il fallait se garder d'ériger en absolu, comme il fallait éviter le dogmatisme en science. Cependant il était hostile au relativisme, le taxant d'illusionnisme philosophique. Pour lui, ce qui fondait toute l'activité cognitive de l'homme, sous ses divers aspects, et par suite, les critères du vrai, c'était la pratique de la vie réelle, y compris l'activité de transformation de la nature, l'expérimentation scientifique, le combat social pour améliorer les conditions de vie des gens. La mé-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

thode dialectique avait une place essentielle, selon Tchernychevski, dans le travail de connaissance (surtout celui de la réalité sociale). Cette méthode avait vocation à sensibiliser aux contradictions internes, à fournir une analyse plus complète et tournée vers les faits historiques concrets. Quelque temps plus tard, Plékhanov* exposera des idées assez semblables à celles de Tchernychevski sur la nature de la connaissance. Mais si ce dernier s'appuyait sur le matérialisme anthropologique de Feuerbach, Plékhanov, lui, faisait appel à la gnoséologie propre au matérialisme dialectique de Marx et Engels. Il faisait partie de ceux qui pensent que le monde est connaissable – non seulement les phénomènes, mais le monde par lui-même, tel qu'il existe effectivement – sans être d'ailleurs totalement conséquent avec lui-même dans ses affirmations. Ainsi, il soutenait la théorie dite « des hiéroglyphes », de Helmholtz, qui interprétait les sensations et autres formes de la perception sensible comme des formations largement conventionnelles, qui nécessitaient un déchiffrage. Dans ses œuvres philosophiques écrites au tournant des XIX-XXe s., Plékhanov interrogeait les découvertes les plus récentes des sciences de la nature, entre autres psychologie et physiologie, de même que la crise annoncée des sciences de la nature dans leur version classique. Il y donnait une analyse critique des constructions gnoséologiques du néokantisme et des théories de Mach et faisait certaines constatations sur la nature sociale de la connaissance, son historisme, l'originalité de la philosophie russe, en particulier dans le domaine de la gnoséologie. Les idées du positivisme* dans ce domaine, diffusées en Russie à partir du début des années 1860, sont présentes dans les travaux de Mikhaïlovski*, Lavrov*, Lessiévitch*, Bogdanov*, Bazarov*, etc. Une partie de l'intelligentsia* scientifique et technique – Sétchénov*, Pirogov** – avait adopté des conceptions proches du positivisme. Au tournant des XIX-XXe s., on voit renaître un intérêt pour la gnoséologie de Kant et du kantisme (A. Vvedenski*, Lapchine*), de Hegel et du néohégélianisme (Debolski*, I. Ilyine*), apparaître les premiers adeptes de l'intuitionnisme* hérité de Bergson, de la phénoménologie de Husserl, du pragmatisme américain. Beaucoup essayaient d'adapter ces diverses orientations aux conditions spécifiques de la vie intellectuelle en Russie, aux traditions de sa philosophie et de sa mentalité. Ainsi, on remarque une volonté de tempérer les excès du subjectivisme et de l'agnosticisme, de relier plus solidement la gnoséologie à la philosophie envisagée comme une discipline devant fournir une certaine vision du monde. La préférence accordée par Mikhaïlovski à la méthode subjective en sociologie (cf. Pensée sociologique*), par exemple, s'efforce de surmonter les difficultés auxquelles se heurtait l'emploi des méthodes venues des sciences exactes à la connaissance de la société, et de les conjuguer aux idéaux sociaux et moraux qui étaient les siens. C'est pourquoi Mikhaïlovski, lorsqu'il interroge les faits sociaux, prend ses distances par rapport à l'idée que la vérité est un phénomène purement intellectuel et met ces faits en rapport avec les idéaux de justice sociale et de probité scientifique, estimant que l'expérience morale est un stimulant puissant pour l'étude de la société. Dans la seconde moitié du XIXe s., la problématique gnoséologique s'élargit au sein des disciplines théologiques (le métropolite Philarète*, Nikanor*, les professeurs des acad. de théologie* Goloubinski*, Koudriavtsev-Platonov, Nesmélov). Leur thème central est la question des rapports entre savoir et foi, cette dernière étant comprise comme une forme spécifique de connaissance. Dans cette entreprise, une grande attention était accordée à l'héritage des Pères de l'Église d'Orient. Le début du XXe s. marque pour la gnoséologie russe le passage à une nouvelle étape, un travail d'élaboration systématique, la

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

mise en évidence de son autonomie au sein du savoir scientifique, avec une problématique définie, un appareil et des méthodes d'investigation correspondantes. Aux sources de cette nouvelle étape se trouvent deux œuvres qui virent le jour presque en même temps et déterminèrent sur beaucoup de points l'orientation générale et la thématique de la gnoséologie (dans le cadre des deux principaux courants indiqués ci-dessus) pour les années suivantes : *Fondation de l'intuitionnisme* [Obosnovanie intuitivizma]* de N. Losski* (1906), et *Matérialisme et empiriocriticisme* [Materializm i èmpiriokriticizm]* de Lénine* (1909). La conception de Losski se démarque directement des conceptions de Vl. Soloviov et de S. et E. Troubetskoï* en la matière. Elle part du fait que la conscience n'est pas une sphère fermée sur elle-même, au contraire : étant par sa nature la relation de l'homme avec ce qui est distinct de lui, c'est précisément cela qu'elle vise, qu'elle possède en qualité d'objet. Dans ses travaux qui traitent des fondements ontologiques de la Th.d.l.c., *Le Monde comme totalité organique* [Mir kak organičeskoe celoe] (1917), et *L'Intuition sensible, intellectuelle et mystique* [Čuvstvennaâ, intellektual'naâ i mističeskaâ intuiciâ] (1938), Losski établit que l'objet de la connaissance, même s'il constitue une part du monde extérieur, s'intègre directement à la conscience du sujet connaissant, et pour cette raison se conçoit tel qu'il existe par lui-même. La base ontologique la plus profonde de cette connaissance intuitionniste est dans le lien indestructible entre le sujet et le reste de l'existant (coordination gnoséologique). Losski distingue ce qui est donné dans la conscience et ce qui existait auprès de nous avant la conscience. Si ce dernier devient savoir, c'est parce que lui est appliquée toute la somme des facultés et des *habitus* cognitifs que l'homme détient – les actes qui relèvent de l'intentionnalité (attention, procédés logiques d'analyse et de synthèse, déductions…). L'intuition sensible, intellectuelle et mystique correspond aux trois formes principales de l'être, réel, idéal et métalogique. Dans la première catégorie, Losski place le monde des objets et des choses qui nous sont données dans la perception sensible, et que nous découvrons grâce à l'intuition sensible. L'intuition intellectuelle nous découvre ce qui relève de l'idéal, c'est-à-dire qui ne possède de caractère ni spatial ni temporel (par ex., le contenu des concepts généraux). Tout ce qui dépasse les possibilités du raisonnement, de la pensée logique (du cadre des lois d'identité et de non contradiction) constitue l'objet de l'intuition mystique (l'expérience religieuse), qui ouvre l'accès aux mystères les plus intimes et sacrés de l'être. Frank* essayait lui aussi de trouver le fondement ontologique de l'intuition, manière immédiate de concevoir la réalité, dans : *L'objet du savoir. Sur les fondements et les limites du savoir abstrait* [Predmet znaniâ – Ob osnovah i predelah otvlečennogo znaniâ]* (1915), *L'inconcevable. Introduction ontologique à la philosophie de la religion* [Nepostižimoe. Ontologičeskoe vvedenie v filosofiû religii]* (1939), et *La réalité et l'homme. Métaphysique de l'existence humaine* [Real'nost' i čelovek. Metafizika čelovečeskogo bytiâ]* (1956). Il en appelle à l'être universel en tant que tel, tout-englobant, qui rend possible notre propre existence et auquel nous appartenons avec toute la diversité des qualités qui nous sont propres. Comme cet être universel tout englobant comprend différents types et strates, il en résulte que les types de rapport cognitif de l'homme au monde sont également divers. À la strate inférieure des objets qui sont donnés de manière sensible correspond le savoir objectal, dans lequel l'objet est perçu et pensé comme quelque chose qui se présente passivement au sujet. Un type plus haut est appelé par Frank *réalité*, qui tout à la fois existe en nous et se trouve hors de nous. Ici, le sujet et l'objet de la connaissance, à la différence du savoir objectal, ne

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

sont pas en opposition, mais s'interpénètrent et se posent l'un face à l'autre, tout cela étant réalisé grâce au ressenti intérieur, grâce à un échange plein d'intérêt, une sorte de dialogue avec l'objet de la connaissance. Le savoir ainsi obtenu cesse d'être impersonnel, purement objectif, et se change en un savoir qui est en même temps de l'ordre du senti. Ainsi, l'homme, avec les particularités, les intérêts et les potentialités intérieures qui sont les siens, ne peut être absolument exclu de ce savoir, de son contenu et de son évaluation. Mais en même temps ce savoir n'est pas purement subjectif, il est capable de conserver la trans-subjectivité, mais à la condition d'une participation à Dieu comme valeur suprême de l'esprit, à la condition que les hommes entraînés dans ce processus de la connaissance soient dans une communion sans cesse raffermie. Seul un tel savoir est en mesure de concevoir l'originalité du « moi » humain, de conférer une plénitude de sens à l'existence individuelle. Cette réalité universelle tout-englobante comporte un caractère supra-rationnel. Bien qu'elle soit donnée de manière immédiate ou révélée à notre expérience intérieure, le rationnel n'est pas en mesure d'exprimer assez complètement et adéquatement sa nature, les concepts précis et généraux ne sont pas en mesure de la formuler, et à ce titre elle est inaccessible à la pensée par concepts. Mais cela ne signifie pas qu'elle soit inconcevable en général, car beaucoup de ce qui préexiste à la conscience est en notre possession et se découvre dans les diverses formes de la connaissance intuitive, « vivante ». Reconnaître le caractère supra-rationnel de la réalité ne conduit pas, selon Frank, à minimiser le rôle du savoir rationnel, qu'il s'agisse de la connaissance scientifique ou du bon sens courant, car le moment rationnel reste un élément objectivement réel de l'être même. La seule chose qu'il convient de rejeter, ce sont les prétentions du rationalisme à concevoir de façon absolue, exhaustive et englobante tout l'être et tout l'homme, à rejeter les autres normes et standards de relation cognitive au monde. On trouve des variantes originales de gnoséologie religieuse dans les œuvres d'I. Ilyine, Florenski*, Boulgakov*, Chestov*, Berdiaev*, et al. D'après Ilyine, le savoir authentique doit satisfaire aux exigences d'*évidence* [očevidnost'] et d'*objectalité concrète* [predmetnost'] (*Les axiomes de l'expérience religieuse* [Aksiomy religioznogo opyta], de 1952, *La voie de l'évidence* [Put' k očevidnosti]*, de 1957). Proches de l'intuitionnisme*, ces exigences n'en présentent pas moins un peu différemment (par rapport à Losski et Frank) les moyens de leur réalisation. Les travaux d'Ilyine donnent une analyse très poussée de l'expérience religieuse dans sa spécificité et sa structure interne, de ses possibilités cognitives et de ses rapports à la philosophie et la connaissance scientifique. Dans les œuvres de Florenski, Boulgakov, Chestov, Berdiaev, l'expérience religieuse et mystique n'est pas seulement placée au fondement de la Th.d.l.c., mais de plus, elle est radicalement opposée à tout ce qui procède du raisonnement et du rationnel dans l'activité cognitive. Dans la gnoséologie de Florenski c'est l'antinomisme* de la pensée qui est mis au premier plan. La raison raisonnante, mais plus largement la pensée rationnelle dans son ensemble, sont déclarés de part en part antinomiques. Pour résoudre les antinomies, il faut abandonner les rives d'une appréhension raisonnante ou rationnelle du monde et se tourner vers la vie intérieure, spirituelle, de l'homme. C'est ici qu'apparaît en toute clarté la dualité qui affecte les possibilités cognitives de la pensée. D'un côté, Florenski affirme que l'organe permettant de percevoir les sphères les plus hautes de l'être est le cœur*, et non la raison, déchirée par les contradictions internes ; il oppose la logique du cœur à celle de la raison ; en même temps le cœur est compris non seulement comme le point central où se concentre l'expérience personnelle, mais

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

aussi le principal organe de la foi. Grâce à la prouesse** accomplie par la foi et par le travail du cœur s'accomplit le passage de vérités problématiques et partielles à celles qui sont éternelles et totales. Mais s'il est possible de surmonter la perception fragmentée de l'objet et, grâce à l'illumination du cœur, de se frayer un chemin jusqu'aux mystères sacrés de l'être (assises stables qui permettent selon Florenski de s'élever jusqu'à la connaissance du « monde d'En haut ») c'est grâce à l'intuition alliée à la raison. Ici, l'intuition alliée à la raison et le travail du cœur deviennent pratiquement impossibles à distinguer (*La Colonne et le fondement de la vérité* [Stolp i utveržden ie istiny]*, 1914). La relation entre savoir et foi est également au centre de l'œuvre de Boulgakov, dans *La Lumière sans déclin* [Svet nevečernij] (1917), *Pensées à voix basse* [Tihie dumy] (1918). La foi et le savoir sont considérés par lui comme autosuffisants sur beaucoup de points, le rôle de guide étant cependant reconnu à la première. Seule la révélation est en mesure de rendre compte des fondements ultimes de l'être, qu'il s'agisse du monde ou de l'homme, révélation qui peut malgré tout, dans la suite, faire l'objet d'une élaboration logique, processus au cours duquel certaines des propositions mises en lumière par la foi acquièrent précision et clarté, les interprétations fausses sont rejetées, etc. Cette conception devient très évidente lorsqu'il analyse la nature gnoséologique des dogmes de la foi et ce qui a présidé à leur formation, ces dogmes étant vus comme bilan et cristallisation de l'itinéraire long et difficile suivi par l'expérience religieuse et la connaissance au cours de l'histoire. L'expression la plus complète de l'irrationalisme dans la gnoséologie religieuse de la première moitié du XXe s. est la philosophie de Chestov. Dans son livre *Athènes et Jérusalem* [Afiny i Ierusalim]* (1951), à la base de sa Th.d.l.c. il place l'opposition entre Athènes, qui personnifie la foi dans la toute-puissance de la raison, et Jérusalem, qui symbolise la reconnaissance inconditionnelle d'une primauté de la révélation sur le savoir. Le thème central des méditations gnoséologiques de Chestov est donc la relation entre la foi religieuse et le rationalisme sous toutes ses formes et dans toutes ses manifestations. La raison, la rationalité, sont pour lui l'obstacle majeur sur le chemin de l'homme qui cherche l'accomplissement de sa liberté, car elles lui imposent des vérités absolues auxquelles il ne peut que se soumettre, alors que ce qui renferme la liberté, c'est l'unique, le singulier, l'incompréhensible, le fortuit et le changeant. L'étroitesse des points de vue qui prédominent en Th.d.l.c. devient évidente dès lors que l'on sort des bornes du quotidien, par ex. dans les situations de choix qui peuvent être décisifs pour le reste de la vie, à la frontière de la vie et de la mort. La nature de la connaissance envisagée du point de vue de la théologie a été particulièrement interrogée par Florovski* dans *Les Voies de la théologie orthodoxe* [Puti russkogo bogosloviâ] (1937), *Les Pères de l'Église d'Orient au IVe s.* [Vostočnye otcy IV veka] (1931), *Les Pères byzantins des Ve-VIIIe s.* [Vizantijskie otcy V-VIII vekov] (1933), par Vl. Lossky* dans *Théologie dogmatique* [Dogmatičeskoe bogoslovie] (1936), dans *Essai de théologie mystique* [Očerk mističeskogo bogosloviâ] (1944), par Zenkovski* dans ses *Bases de la philosophie chrétienne* [Osnovy hristianskoj filosofii] (1952). Ils mettent l'accent sur certains aspects de problèmes tels que les relations entre foi religieuse et mystique, foi et intuition, interrelations de la connaissance avec d'autres formes d'appréhension du monde, par ex. la conscience morale, la perception esthétique, etc. Les penseurs russes de l'émigration des années 1920 aux années 1960 se sont presque tous limités à la théorie générale de la connaissance. On ne trouve pas chez eux d'études consacrées à des questions concrètes plus spéciales, et d'abord à la connaissance scientifique, à une

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

analyse critique des théories gnoséologiques occidentales modernes. Avec le temps, le volume des publications concernant la gnoséologie s'est réduit, et le cercle des auteurs est devenu de plus en plus restreint. À l'intérieur du pays les destinées historiques et les voies de développement suivies par la gnoséologie dans les années 1920-1990 furent différentes sur de nombreux points. L'orientation générale avait été donnée par deux œuvres de Lénine, *Matérialisme et empiriocriticisme* et les *Cahiers philosophiques* [Filosofskie tetradi] (1913-1916, 1re publ. 1929). La première se livre d'abord à une analyse critique des conceptions gnoséologiques répandues en Russie au début du XXe s., celles de l'empiriocriticisme et des disciples de Mach. Ensuite, elle interprète et systématise les nouvelles tendances apparues au tournant des XIXe-XXe s. dans le domaine de la connaissance scientifique. La critique virulente de Lénine contre la gnoséologie des empiriocriticistes et de leurs prédécesseurs idéologiques (contre les fondements de leurs théories dans le subjectivisme idéaliste, non les problèmes concrets de méthodologie) avait pour but d'affaiblir leur pression, ainsi que celle d'autres idées gnoséologiques apparentées, sur le développement de la pensée marxiste et en général sur la pensée matérialiste dans ce domaine. Les idées de Lénine sur les moyens d'acquérir un nouveau savoir s'étaient constituées dans le cadre de la dialectique. C'est dans les *Cahiers philosophiques* qu'elles trouvèrent leur expression la plus complète ; c'est là qu'est formulée la thèse sur l'unité (l'identité) de la dialectique, de la logique et de la Th.d.l.c. ; cependant, *Matérialisme et empiriocriticisme* examine également certains problèmes importants de la dialectique de la connaissance et d'abord celui de la relativité, des rapports entre subjectif et objectif, entre absolu et relatif dans la vérité, rapports que la révolution en cours dans les sciences de la nature avait mis au premier plan. L'approche dialectique est également présente dans les réflexions de Lénine sur la pratique comme fondement et critère décisif pour déterminer la valeur de vérité de la connaissance, sur la nécessité de l'inclure dans la Th.d.l.c. Pourtant, dans l'ensemble, ces idées sur les prémisses, les conditions et les mécanismes de formation d'une image adéquate de l'objet étaient seulement esquissées dans *Matérialisme et empiriocriticisme* et fixées dans certaines assertions éparses, en faisant intervenir, de plus, un vaste ensemble d'affirmations et de conclusions empruntées à la gnoséologie matérialiste antérieure au marxisme. C'est ce qui donna à la théorie du reflet développée par Lénine dans cet ouvrage des traits laissant à penser qu'il traitait du processus de la connaissance dans une perspective métaphysique. Les idées nouvelles sur la nature de la connaissance, en tant que forme théorétique (idéale) d'exploration du réel en vue de sa transformation pratique concrète, et sur les rapports du reflet et de l'activité créatrice furent plus amplement développées par Lénine dans les *Cahiers philosophiques*, particulièrement sur la base d'une révision matérialiste des notions de contenu et de forme de la pensée élaborées par la philosophie classique allemande, et d'abord par Hegel. Lénine établit le programme selon lequel devrait se développer la Th. d. l. c. du matérialisme dialectique (c'est à cela que vise également son dernier travail philosophique, « Ce que signifie le matérialisme militant » [O značenii voinstvuûĉego materializma], de 1922). Il y synthétise d'un point de vue théorétique l'histoire de la connaissance scientifique et philosophique, procède à une révision matérialiste de la logique de Hegel, explore l'héritage gnoséologique et logique de Marx, étudie les problèmes posés par la th. d. l. c. et la méthodologie de la science moderne et les tentatives entreprises dans la philosophie mondiale pour leur trouver une solution. Il appelait les philosophes et les chercheurs en sciences expéri-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

mentales, les spécialistes des domaines les plus divers du savoir, à joindre leurs efforts en vue d'élaborer une Th. d. l. c. L'émigration et le bannissement (en 1922) d'un groupe considérable de philosophes, la vaste campagne tendant à faire admettre comme seule philosophie possible pour la Russie nouvelle le marxisme et l'idéologie marxiste dans son ensemble, la réduction progressive et l'élimination de toutes les doctrines et traditions non marxistes entraînèrent une baisse de niveau des recherches philosophiques. C'est à la fin des années 20 et au début des années 30 que ces tendances négatives furent au maximum de leur force. Pendant un temps les recherches gnoséologiques menées à partir de positions philosophiques diverses eurent encore une certaine latitude. On publia des travaux de philosophes dont les conceptions s'étaient formées avant la révolution : de Lossev*, *La Philosophie du nom* [Filosofiâ imeni] (1927) *Le Cosmos antique et la science moderne* [Antičnyj kosmos i sovremennaâ nauka] (1927), *La Dialectique du mythe* [Dialektika mifa]* (1930) ; de Radlov**, des études sur l'histoire de la Th. d. l. c. en Russie et en Europe ; de Chpet*, l'*Essai sur le développement de la philosophie russe* [Očerk pazvitiâ russkoj filosofii]*, I (1922) et *La Forme interne du mot* [Vnutrennââ forma slova]* (1927). Après la publication du travail de Engels *La dialectique de la nature* (1925) et des *Cahiers philosophiques* de Lénine (1929) pour une courte période on se remit à étudier ce qu'avaient laissé Marx, Engels, Lénine, ainsi que d'autres représentants de la philosophie classique allemande dans le domaine de la Th. d. l. c. et de la logique : Asmous* avec la *Dialectique de Kant* [Dialektika Kanta] (1929) et les *Esquisses d'histoire de la dialectique dans la philosophie moderne* [Očerki istorii dialektiki v sovremennoj filosofii] (1929), Déborine* et al. Les questions de la Th. d. l. c. étaient reliées à celles des sciences de la nature ainsi qu'à la discussion engagée à la fin des années 20 entre « dialecticiens » et « mécanicistes »*. Les années 30-50 furent particulièrement difficiles ; mais le culte de Staline, qui porta un coup très dur à la philosophie, ne conduisit pas cependant à une interruption complète des recherches en gnoséologie, qui d'ailleurs avaient plutôt pour cadre des disciplines connexes : la psychologie générale, avec Vygotski* (*Le développement des fonctions psychiques supérieures* [Razvitie vysšyh psihičeskih funkcij], 1930-31, publ. en 1960 ; *Pensée et discours* [Myšlenie i reč'], 1934 ; *La Psychologie de l'art* [Psikhologiâ iskusstva], 1934), S. Rubinstein** (*Les Bases de la psychologie générale* [Osnovy obĉej psikhologii], 1940), et al. ; l'esthétique et la poétique des arts langagiers, avec M. Bakhtine* (« Pour une méthodologie des sciences humaines » [K metodologii gumanitarnyh nauk], écrit à la fin des années 30 ou au début des années 40, publ. 1979). La problématique de la Th. d. l. c. occupa une grande place en histoire de la philosophie. Dès le milieu des années 50 et avant les autres disciplines la Th. d. l. c. et la méthodologie des sciences commencèrent à se remettre, bien qu'avec difficulté, de la violence exercée par le dogmatisme et de la pétrification de la pensée, du sociologisme vulgaire et d'une idéologisation outrancière. Le résultat, c'est que la Th. d. l. c. devint un domaine de recherches relativement autonome, avec une différenciation interne, processus déjà entamé au tournant des XIXe-XXe s. Ont été alors étudiés : la nature et les possibilités de la connaissance, le rapport du savoir à la réalité, le fondement universel et les prémisses de la connaissance, ses stades de développement, la structure et la typologie du savoir, l'interrelation du sujet et de l'objet dans le processus cognitif, la place et le rôle de la connaissance en interaction avec les autres types de rapport à la réalité, les conditions sociales de la connaissance, le rôle joué par la langue… (Mamardashvili*, Lektorski*, Bibler*, Motrochilova*…). La nature gnoséologique et

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

les possibilités cognitives de la dialectique en tant que Th. d. l. c., ainsi que ses principes fondamentaux, ont été examinés : le passage de l'abstrait au concret, le rapport des méthodes historiques et logiques, la dialectique de la construction d'un système théorique, tous ces problèmes étant envisagés en étroite relation avec ceux de la science moderne (Kedrov**, Ilienkov*, Kopnine*, Zinoviev*…). Tous les domaines de l'épistémologie ont fait l'objet de recherches approfondies et variées. Ces dernières années, ce sont la nature et l'essence des révolutions scientifiques, le rapport entre succession et discontinuité en science, les différents styles de pensée scientifique aux différentes époques, l'analyse des types historiques de rationalité et des critères de scientificité, le rôle des valeurs éthiques et autres dans le développement de la science, qui ont attiré particulièrement l'attention (Gaïdenko*, Frolov**, et al.). La spécificité de la connaissance des phénomènes sociaux, du savoir en sciences humaines et dans le domaine de la technique ont également fait l'objet d'études approfondies (Avtonomova*, Afanassiev**…). L'épistémologie russe s'est enrichie d'une meilleure connaissance des recherches menées à l'étranger (Oïzerman**, Bogomolov**, Narski**…). Ce domaine de la philosophie en Russie est de mieux en mieux intégré au processus mondial de recherches en philosophie de la science. Depuis 2004 paraît la revue *Èpistemologiâ i filosofiâ nauki* (Épistémologie et philosophie de la science).

Études : Losskij N. O., *Istoriâ russkoj filosofii*, M., 1994 ; *Istoriâ filosofii v SSSR* v 5 t., M., 1968-1988 ; Galaktionov A. A., Nikandrov P. F., *Russkaâ filosofiâ IX-XIX vv.*, 2e éd., L., 1989 ; *Gnoseologiâ v sisteme filosofii*, M., 1986 ; *Teoriâ poznaniâ* v 4 t., M., 1991-1994 ; Lektorskij V. A., « Teoriâ poznaniâ », in : *Novaâ filosofskaâ enciklopediâ*, M., 2001, IV ; *Istoriâ russkoj filosofii*, M. A. Maslin éd., M., 2007 ; voir également les bibliogr. de Florenski*, Frank*, etc.

V. I. Kouraïev / Trad. F. Lesourd

THÉOSOPHIE – doctrine sur la « sagesse divine », au sens où ce concept a été défini par Hélène Blavatski* (ou Blavatskaïa), dont le nom est lié à la renaissance de la connaissance théosophique dans la 2e moitié du XIXe siècle. Quant à l'origine du terme lui-même, elle renvoie à Ammonios Saccas, gnostique du IIIe siècle, qui reformula un système théosophique éclectique basé sur les découvertes du dieu égyptien Thot, considéré comme un sage par les grecs, plus connu sous le nom d'Hermès Trismégiste, et qui détenait, selon la légende, la clef de toutes les sciences occultes. D'après l'hermétisme, où s'enracine la T., celui qui possède le savoir secret, ésotérique, dispose d'un grand pouvoir – la Sagesse, capable de transfigurer la nature physique, psychique et spirituelle de l'homme. Ce savoir se transmettait oralement, du maître au disciple et revêtait un caractère initiatique. Le maître endossait la responsabilité de l'usage que le disciple ferait de ce savoir pour mettre en pratique la loi divine. La T. affirme que les éléments fondamentaux de la philosophie ésotérique se retrouvent dans toutes les religions et toutes les doctrines philosophiques de l'Antiquité. Plus tard, le savoir transmis oralement fut mis par écrit dans la Kabbale, dont l'enseignement n'était dévoilé qu'aux initiés ce qui, de l'avis des théosophes, assurait la transmission du savoir mais, d'autre part, en barrait l'accès aux personnes dépourvues d'une haute culture spirituelle. La T. moderne est liée avant tout aux noms de Nikolaï et Elena Rœrich*. C'est une doctrine sur la liberté, née, comme l'amour, dans la Sagesse (Blavatskaïa) et dans la beauté (les Rœrich). Elle est considérée comme un savoir gnostique ; son but est de développer en l'homme l'aspiration à un savoir intégral dans lequel est levée l'opposition entre le savoir abstrait, logique, et la foi. Dévoilant le lien interne qui existe entre la science, la philosophie, l'art et la religion, la T. les conduit aux profon-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

deurs de la Sagesse divine, entendant celle-ci comme le principe absolu, éternel et immuable, manifesté dans les formes ininterrompues et changeantes du savoir et de la création. Pour la T., la Sagesse divine, en tant qu'origine de la raison et du sens, est le seul angle de vue qui permette au savant, au philosophe, à l'artiste, au responsable religieux, de maîtriser son champ de connaissances et de l'élargir à l'infini. L'aspiration à élargir son savoir se reflétait dans les méthodes que pratiquaient les théosophes pour développer leurs forces physiques et psychiques, ce que bien souvent les savants ont considéré comme du charlatanisme. La T. a ravivé l'intérêt pour la pensée pure, pour le savoir pur, choses oubliées par la civilisation européenne, uniquement soucieuse de bien être matériel. La doctrine de la pensée pure comme force se générant elle-même, T. l'appelle occultisme, « savoir secret de l'âme », par opposition aux sciences occultes, qui en fait relèvent de la magie, qui visent à la maîtrise d'énergies psychiques dans les formes inférieures du monde naturel : minéral, végétal, animal. Blavatskaïa estime que la plupart des gens, y compris les théosophes, n'ont pas une image bien définie de la nature de l'occultisme et le confondent avec les sciences occultes prises en bloc, y compris la « magie noire » (Blavatskaïa E. P., *Théosophie et occultisme pratique* [Teosofiâ i praktičeskij okkul'tizm]). La magie comme savoir approfondi sur les forces occultes de la nature peut se justifier au plan spirituel, note Blavatskaïa, quand elle « désire atteindre à la théosophie, à la Sagesse divine et au savoir », quand elle devient magie blanche, basée sur la méditation et la théurgie*. La T. définit la méditation comme « suspension de la pensée extérieure active » et concentration intérieure, ramenant la pensée de l'homme à la Sagesse de la raison universelle. Comme acte contemplatif, de l'avis des théosophes, elle porte en elle une puissante charge d'énergie, qui transfigure l'homme dans la lumière** divine. Après avoir conforté ses énergies spirituelles, l'homme est capable d'exercer son influence sur les zones inférieures de l'être, devenant ainsi théurge, apte à soumettre et à réguler les forces aveugles, chaotiques, de la nature. N'estimant pas approprié de se débarrasser des énergies inférieures en recourant à l'expulsion des esprits, comme le fait l'Église, la T. estime qu'il faut plutôt les muer en énergies supérieures en les plaçant sous le contrôle de l'harmonie divine. Lorsqu'elles n'ont pas été reconnues, les énergies psychiques, dit la T., se changent en forces dévastatrices, incontrôlables. De ce point de vue, la civilisation contemporaine est bien le résultat de l'action de gens possédés par des passions destructrices, ce qui a abouti à une attitude d'agressivité à l'égard de la nature et de l'homme lui-même. Une régulation consciente des forces psychiques et physiques instinctives ne parait possible que si l'on s'engage sur la voie d'une régénération de la conscience. Le savoir actuel, orienté vers la domination du monde extérieur, a un caractère pratique et instrumental ; il est passif. La philosophie et la science ignorent le savoir actif tourné vers la découverte du monde intérieur de l'homme et de la vie interne de la nature. Coupées de leur racine unique, le savoir spirituel, elles ne sont, pas plus que la religion, porteuses de la plénitude de la vérité. L'enrichissement du savoir scientifique positif ne révèle pas les profondeurs de la vérité, qui ne se dévoile que dans l'accord des divers aspects de la création spirituelle. La T. considère que son but est le retour à une vie intérieure de la nature, entendue comme cosmos, harmonie divine de l'être universel. Dans une tentative pour concilier le savoir contemporain sur le développement évolutionniste avec les doctrines anciennes et leurs représentations cycliques du monde, la T. oppose à la présentation de la nature comme forme constituée de la vie, une doctrine sur le cosmos vivant, doué d'âme, compre-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

nant divers plans, une hiérarchie des esprits. Cette nature « constituée » du monde matériel, la T. la voit comme un moment de l'évolution cosmique, dont le moteur initial est l'énergie divine. L'homme, comme microcosme, est lié aux courants cosmiques de l'univers qui lui sont apparentés et pris dans l'évolution du monde vivant. La T. tient que l'homme est fondamentalement un être spirituel qui peut avoir assez d'espace intérieur pour toute la plénitude de l'être. Elle croit à l'immortalité de l'âme, à la loi du *karma* terrestre, à la migration des âmes (s'opposant aux doctrines qui concèdent la migration vers des formes inférieures). L'homme représente une tri-unité ; son corps, son âme et son esprit se manifestent dans l'unité hiérarchique de l'homme cosmique, l'Adam Cadmon (« fils unique du Père divin »). L'homme n'est pas seulement un être immortel, en tant qu'esprit enfermé dans l'âme, mais aussi homme terrestre, dans la mesure où son âme est le vecteur des plans inférieurs (physique, astral, mental). Par son âme et par son esprit, l'homme est enraciné dans l'Âme du Monde – la Sagesse divine. La T. distingue dans l'âme humaine fondée sur la raison, une forme supérieure qui l'unit à l'Âme du Monde, divine, et une forme inférieure (« l'âme animale »), porteuse des instincts, des désirs aveugles et des passions. C'est ainsi que l'âme se révèle comme le champ clos d'un combat entre les aspirations basses, instinctives et les aspirations divines de l'homme. Elle risque à tout moment de soumettre l'homme à ses intérêts matériels, animaux, de le réduire à une ombre, double astral de l'homme véritable, de l'homme spirituel. L'homme astral est le vecteur d'une vie terrestre, passagère et non point de la vie divine. Ce n'est qu'en faisant mourir les passions animales, basses et en se délivrant de son ombre astrale, que « le *Je* divin peut résonner en harmonie consciente avec les deux pôles de l'Être humain – l'homme fait d'une matière purifiée et l'Âme éternellement pure – et il peut alors se tenir en face du *Je* omniscient, le Christ des mystiques et des gnostiques, s'unissant à Lui, se fondant en Lui, devenant Lui-même à jamais » (Blavatskaïa, *op. cit*. p. 56). Le savoir théosophique n'existait pas en Russie que sous la forme de ce que l'on appelle la « T. Orientale », présentée par la Société de théosophie (1908-1918), qui développait les idées de Blavatskaïa ; il y avait aussi une forme originale de gnosticisme religieux (Soloviov*, Berdiaev*), qui se réclamait d'un savoir mystique, ésotérique, contenu dans la religion chrétienne (J. Böhme, Paracelse, Swedenborg). Les représentants de cette tendance étaient sensibles à l'idée de synthèse universelle, de transfiguration cosmique de l'homme et de l'univers. À la différence du christianisme, avec sa dogmatique ecclésiastique qui parle du Jugement dernier, ils défendaient l'idée de transfiguration, de déification**. Ils estimaient que le chemin de la moralité et celui de la sainteté n'étaient pas les seuls à mener à la lumière ; celui du savoir y conduisait aussi. La foi religieuse, privée de la lumière du savoir, se change en une religion purement ritualiste. Les gnostiques chrétiens expliquaient la peur de la science et de la pensée, caractéristique de la mentalité religieuse, par la tendance à mettre à égalité science et rationalisme. Mais « les grands mystiques n'avaient pas peur du savoir, ils voyaient dans la gnose non point une rationalisation, mais une communion avec Dieu et une théurgie » (Berdiaev, *Les types de la pensée religieuse en Russie* [Tipy religioznoj mysli v Rossii], p. 18, cf. bibl.). La réaction contre l'hégémonie d'un rationalisme logique et formel dans la culture contemporaine se traduisit par un engouement frénétique pour l'irrationalisme et les pratiques sataniques. Pourtant, « de ces jougs, il nous faut absolument nous dégager pour aller vers la liberté, vers une pensée et un savoir créateurs, vers la lumière gnostique qui transfigurera le monde » (*Ibid*.). Mais pour le gnosticisme chré-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tien et sa doctrine d'un Christ Homme-Dieu, en qui se dévoile le caractère unique du Visage humain, l'idée d'une révélation impersonnelle que professait la « T. orientale », voyant en l'homme l'instrument de l'évolution cosmique, – cette idée était totalement étrangère. « L'homme est primordial, pré-cosmique, il est plus que le monde et que l'évolution de l'univers » (Berdiaev). Les gnostiques chrétiens ne pouvaient pas accepter l'idée d'une justice et d'une nécessité divines telles que les exprimait la loi du *karma*, car Dieu sauve le monde non par sa justice, mais « par un débordement mystérieux de la grâce » (Berdiaev). Les idées théosophiques exercèrent une forte influence sur Tsiolkovski*, Scriabine*, Tchourlionis**, Kliouiev et d'autres figures du monde culturel du début du XXe siècle. La Société de théosophie publia un *Messager de la théosophie* [Vestnik teosofii] ainsi que les *Nouvelles de la société russe de théosophie* [Izvestiâ Rossijskogo teosofskogo obĉestva]. Sur son initiative fut fondée en 1918 une « Union pour l'éducation de l'homme libre ». Aujourd'hui, l'activité de la Société russe de théosophie a repris et en 1992 est paru le premier numéro du *Vestnik teosofii* (Messager de la théosophie).

ÉTUDES : Bezant A., *Zagadki žizni i kak teosofiâ otvečaet na nih*, M., 1994 ; Blavatskaâ E. P., *Klûč k teosofii*, M., 1993 : du même auteur : *Teosofiâ i praktičeskij okkul'tizm*, M., 1993 ; Kibalion, M., 1993 ; Ledbitter Ch., *Kratkij očerk teosofii*, Kaluga, 1911 ; Rerihi N. K. i E. I., *Živaâ ètika*, M., 1992 ; Berdâev N. A., « Tipy religioznoj mysli v Rossii », in : *Russkaâ mysl'*, 1916, XI.

E. I. Tchistiakova / Trad. R. Marichal

THÉURGIE – terme utilisé par Vl. Soloviov*, qui distingue la T. des anciens cultes, entendue comme une activité réunissant le sacré et le profane, et la « T. libre », « acte créateur total », « unité de la mystique, des arts du beau, et de la perfection technique ». La T. libre, au même titre que la théosophie* et la théocratie libres, d'après Soloviov, sert à atteindre le but de l'existence humaine : l'organisation d'une humanité rassemblée dans sa totalité. Florenski*, tout comme Soloviov, estime que la T. est la forme originaire de toute activité humaine, le sein maternel d'où sont issus les sciences et les arts, « la condition réelle du développement de la conscience de soi ». Il la définit comme « recréation du réel par le sens et du sens par le réel » (*Extraits de l'héritage théologique* [Iz bogoslovskogo nasledîâ], cf. bibl.). L'évolution historique conduit à une atomisation de l'activité humaine, la réalité et l'activité humaine perdent leur caractère sacral, les réalités se vident, les activités perdent leur but, les sens deviennent mensongers, les choses utilitaires. La sphère de la T. se réduit alors aux dimensions des formes rituelles, du culte. Celui-ci est défini comme « activité liturgique », menant à la réunion de deux mondes, le monde Divin et le monde créé. La T., tâche assignée à la vie humaine, s'accomplit en créant la culture à partir du culte, en opérant une synthèse du théorétique, du pratique et du liturgique. Boulgakov* définit la T. comme « l'acte accompli par Dieu, l'effusion de sa grâce miséricordieuse et salvatrice sur l'homme » (*La Lumière sans déclin* [Svet nevečernij]*). Elle est liée d'après lui à l'Incarnation divine : « Le Christ a jeté les fondements absolus et inamissibles de la théurgie et a confié à l'Église le pouvoir théurgique » (*Ibid.*) Elle est la voie suivie par la *Sophia* pour transfigurer le monde, « base de la *sophiurgie* ». L'histoire, l'économie, l'art, la science, s'emploient à résoudre le problème de la T. : faire grandir le monde jusqu'à Dieu, le « sophianiser ». Dans la conception symboliste d'A. Biély*, la T. est incluse dans le système complexe de la connaissance et de l'acte créateur, réalisé dans la pratique traditionnelle de montée vers l'Absolu et de descente dans le

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

monde, ce qui à son tour correspond à la division que les Pères de l'Église ont établie dans la connaissance de Dieu entre connaissance de Dieu dans le monde et connaissance du monde en Dieu. Dans son sens originaire, la T. se définit comme « geste divine », « mythopoièse » [mifotvorčestvo], « fusion nouvelle et créatrice des matériaux et des images de l'histoire religieuse en quelque chose qui m'est immanent, dont la croissance s'effectue à travers moi » (*Le symbolisme comme façon de comprendre le monde* [Simvolizm kak miroponimanie]). En tant que montée vers l'Absolu, la T., de pair avec la théorie de la connaissance*, l'éthique*, la théologie, la métaphysique et la théosophie*, est le chemin qui mène au symbole, considéré comme « le centre, la réunion de toutes les réunions ». En tant que descente dans le monde, la T. est l'envoi des énergies** de l'unité Divine au sein de l'ici-bas, dans la sphère de l'activité et de la connaissance humaines, les données propres à la connaissance de Dieu exprimées dans la langue des formes que la culture rend signifiantes. C'est elle qui métamorphose toute l'activité humaine, la changeant en une création des formes par lesquelles advient le Divin : n'importe quelle théorie cesse ainsi d'être simplement théorie, dans la T. « le symbolisme approche de sa fin. C'est maintenant l'Éternité qui s'incarne grâce à la transfiguration de la personne ressuscitée » (*Ibid.*). En tant que voie d'accès à la connaissance de Dieu et à la communication avec Dieu, la T. n'est pas reconnue par la pensée orthodoxe officielle, et Florovski* parle à son sujet d'une « tentation théurgique » de la philosophie russe.

ÉTUDES : Solov'ev Vl. S., *Kritika otvlečënnyh načal*, in : *Soč.* v 2 t., M., 1988, I ; du même auteur : *Filosofskie načala cel'nogo znaniâ*, *Ibid.*, II ; *Iz bogoslovskogo nasledià*, in : *Bogoslovskie trudy*, M., 1977, XXVII ; Bulgakov S., N., *Svet nevečernij*, P., 1971, M., 1994, en franç. : *La Lumière sans déclin*, L'Age d'Homme, 1990 ; Belyj A., *Simvolizm kak miroponimanie*, M., 1994 ; Florovskij G., *Puti russkogo bogosloviâ*, P., 1937, 1982, 1988, Vilnius, 1991, Kiev, 1991 ; en franç. : *Les Voies de la théologie russe*, L'Age d'Homme, 2001 ; Žukockaâ Z. R., *Svobodnaâ teurgiâ. Kul'turfilosofiâ russkogo simvolizma*, M., 2003.

A. F. Oupravitelev / Trad. F. Lesourd

TIKHOMIROV Lev (1852, Gelendjik-1923, Serguiev Posad) – historien, théoricien de l'État, polémiste. Études à l'Univ. de M., en économie et théories sociales. Participe activement au mouvement populiste* ; à partir de 1879 il est membre du comité exécutif du groupe « Volonté du peuple » [Narodnaâ Volia]. En 1882 il émigre et publie en compagnie de Lavrov* la revue *Vestnik Narodnoï voli*. Cependant, vers le milieu des années 1880 il connaît un revirement complet, adresse une lettre de repentance à l'empereur Alexandre III, où il renie ses anciennes convictions. Dans sa brochure intitulée « Pourquoi j'ai cessé d'être un révolutionnaire » [Počemu â perestal byt' revolûcionerom], publiée à Paris en 1888, il dit le caractère pernicieux des institutions démocratiques, parlementaires, pour la morale et le bien être de la société. La révolution, affirme-t-il, sape le travail de la culture, qui demande du temps et de la stabilité, choses que seule la monarchie peut lui assurer. C'est en monarchiste convaincu qu'en 1889 il retourne en Russie, où il écrit une série de livres : *Les constitutionalistes en 1881* [Konstitucionalisty v èpohu 1881 goda], *La démocratie libérale et sociale* [Demokratiâ liberal'naâ i social'naâ], *Le pouvoir personnel comme principe de structuration de l'État* [Edinoličnaâ vlast' kak princip gosudarstvennogo stroeniâ], où il expose ses conceptions antidémocratiques et monarchistes. En 1905 paraît son œuvre maîtresse, *Le régime de l'État monarchique* [Monarhičeskaâ gosudarstvennost']. Sa thèse de départ est la constatation que le pouvoir monarchique actuel est le résul-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tat d'une longue évolution historique des systèmes de l'État. Ce dernier est présenté comme la forme la plus importante, la plus naturellement appropriée pour préserver les assises de la société, la forme politique qui correspond le mieux aux bases psychologiques et sociales de l'existence humaine. Analysant l'évolution des deux types d'État qui sont à ses yeux les plus importants, l'empire byzantin et l'empire russe, il note que l'expérience propre à la Russie est aussi bien celle de la continuité dans la réalisation d'une idée générale de l'État, que celle d'une spécificité, d'une singularité. À son avis, c'est la mise en œuvre du principe monarchique qui donne la solution la plus adéquate aux problèmes complexes posés par la pratique politique, les interrelations des différentes sphères de la société russe. L'avenir du pays lui apparaît comme la conjonction de la culture, d'un travail intensif et d'une politique économique raisonnable. En Russie, ces trois éléments sont impensables sans la culture de la terre, et donc d'abord les paysans, qui l'exploiteraient dans le cadre d'unités qui iraient en s'agrandissant. Sur le chapitre de la question ouvrière, il donnait la priorité aux droits du citoyen, invité à reconnaître la religion dominante et l'ordre établi, et par là même à raffermir la société et l'État, fondement de toute solution aux problèmes sociaux (*Le citoyen et le prolétaire. Essais socio-politiques* [Graždanin i proletarij. Social'no-političeskie očerki]). La période entre les deux révolutions est marquée par une activité journalistique intense. T. collabore à la revue *Novoe vrémia*, de 1909 à 1913 il est rédacteur des *Moskovskie viédomosti*. Dans les articles qu'il publie, il constate que sous la pression de l'élément révolutionnaire « les forces morales et matérielles » de la nation russe commencent à l'abandonner, que la Russie est en train de perdre « l'idée qui l'unissait et la guidait », et glisse vers le précipice. En 1912 ces articles ont été publiés dans un recueil intitulé *Vers une réforme de la Russie renouvelée* [K reforme obnovlënnoj Rossii]. En 1917 il quitte l'activité politique pour écrire ses souvenirs, et se consacrer à ses devoirs de chrétien.

Œuvres : *Graždanin i proletarij. Social'no-političeskie očerki*, M., 1908 ; *Edinoličnaâ vlast' kak princip gosudarstvennogo stroeniâ*, M., 1993 ; *Demokratiâ liberal'naâ i social'naâ*, M., 1896 ; *Monarhičeskaâ gosudarstvennost'*, M., 1992 ; *K reforme obnovlënnoj Rossii*, M., 1912 ; *Vospominaniâ*, M.-L., 1927 ; *Kritika demokratii*, M., 1997 ; *Religiozno-filosofskie osnovy istorii*, M., 1997 ; *Hristianstvo i politika*, M., Kaluga, 2002 ; presque toutes les œuvres de Tikhomirov sont disponibles en ligne, sur www.hrono.ru (supplément à la revue *Moskva*).

Études : Plehanov G. V., « Novyj zaĉitnik samoderžaviâ ili Gore g. L. Tihomirova », in : *Soč.* v 3 t., M.-L., 1928 ; Figner V. N., « Lev Tihomirov », in : *Poln. sobr. soč.*, M., 1932, V ; Tvardovskaâ V. L., *Socialističeskaâ mysl' v Rossii na rubeže 1870-1880 gg.*, M., 1969 ; « L. Tihomirov o russkoj revolûcii », I, in : *Veče*, SPb., 1994.

I. E. Zadorojniouk, E. N. Mochtchelkov / Trad. F. Lesourd

TIOUTTCHEV Fiodor (1803, Ovstoug, province d'Oriol, aujourd'hui région de Briansk-1873, Tsarskoïe Selo) – poète. L'un des représentants les plus notables du lyrisme philosophique, proche du slavophilisme* par ses idées socio-politiques. De souche nobiliaire, il acheva ses études en 1821 à la faculté des lettres de l'Univ. de M. Il entra ensuite dans la carrière diplomatique et fut en poste à Munich et à Turin. « Russe issu de l'Europe », pour reprendre la formule d'I. Aksakov, T. était lié à l'Europe par l'esprit et par le sang (sa première comme sa seconde femme venaient de l'aristocratie allemande). Il était proche de Schelling et Baader, il rencontra Heine, s'intéressa à l'œuvre de Böhme, de Goethe, de Hölderlin, se rendit spécialement à Paris pour écouter Guizot, Cousin, Villemain. C'est en français qu'il a écrit et publié ses articles

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

politiques : « Lettre à Monsieur Gustav Kolbe, rédacteur de l'*Allgemeine Zeitung* » (1844) ; « La Russie et la révolution » (1849) ; « La Papauté et la question romaine » (1850), qui ne parurent dans la patrie du poète qu'en 1873 et 1886. La réceptivité de T. aux derniers acquis de l'intelligence européenne se mêlait chez lui à une sensibilité très aiguë aux destinées de la Russie. Quand il quitta le service diplomatique et revint d'Europe (en 1844) ses sympathies slavophiles se renforcèrent encore. Sans doute au début éprouva-t-il l'influence de Schelling, qui attendait pour la Russie et pour la pensée russe un avenir grandiose, encore que T. ne partageât pas sa foi en une réconciliation de la philosophie et du christianisme, estimant que la révélation authentique avait déjà été donnée dans l'Écriture Sainte. Concentrant ses regards sur la Russie, T. s'efforce avant tout de démontrer que la Russie ne s'oppose pas à l'Occident chrétien, mais qu'elle est plutôt sa sœur légitime, vivant, c'est vrai « de sa propre vie, organique et originale ». Dans ses articles politiques, T. aborde le phénomène de la russophobie, analysant les raisons des attitudes antirusses répandues dans l'Europe occidentale. À ses yeux la russophobie est un désir d'exclure la Russie de l'Europe sinon par la force des armes, du moins par celle du mépris. Un projet de traité, *La Russie et l'Occident* mûrissait en lui, qui resta à l'état d'ébauche (on peut en trouver des matériaux dans le volume 96, t. I de *L'héritage littéraire* [Literaturnoe nasledstvo] qui lui est consacré). L'œuvre relève de la philosophie de l'histoire*, mais l'exposé suit les règles de l'histoire comparée, privilégiant les parallèles entre l'expérience historique de la Russie et celles de l'Allemagne, de la France, de l'Italie et de l'Autriche. La peur de l'Occident devant la Russie provient aussi d'une méconnaissance, car les savants et les philosophes « ont exclu de leurs considérations historiques toute une moitié du monde européen ». L'influence des slavophiles sur T. ne fait aucun doute. Président en 1858 du comité de censure étrangère, il soutient de toutes les façons possibles les journaux *Dien* et *Moskva*, édités par I. Aksakov, époux de sa fille aînée. De même que les slavophiles, T. accorde un rôle déterminant à la religion dans l'ossature spirituelle de chaque peuple, et à l'orthodoxie comme le signe par excellence qui révèle l'originalité de la culture russe. Il partageait les idées du panslavisme* et avait écrit dans l'album de son chef de file tchèque, V. Hanka, le poème qui commence ainsi : « Resterons nous séparés pour les siècles ? N'est-il pas temps de rouvrir les yeux… » (1841). Plus d'une fois dans ses articles et dans ses poèmes T. développe l'utopie du « retour à Constantinople », du « grand empire orthodoxe à construire » et de « l'union des deux Églises, d'Orient et d'Occident ». Cette dernière idée fut par la suite reprise par Vl. Soloviov* dans sa doctrine de la « théocratie universelle ». Néanmoins, dans le traité *La Russie et l'Occident*, T. s'inscrit en faux contre les « panslavistes littéraires » et particulièrement contre le panslavisme révolutionnaire de M. Bakounine*. « La question de la race n'est que secondaire ou plutôt elle n'est pas un principe ». Ici, T. parle de redressement moral, de renaissance du monde slave, de préservation des traditions culturelles, non seulement dans l'aire slave, mais aussi en Hongrie et dans toute l'Europe orientale. Dans la pensée plus tardive de T. les aspects géopolitiques du panslavisme passent au second plan, relayés par l'espérance d'un « principe de réconciliation » appelé à remporter la victoire « sur tout le morcellement tribal ». Cet espoir s'enracine dans les traditions spirituelles de l'orthodoxie qui peuvent devenir le contrepoison de l'incroyance et du nihilisme*, de plus en plus répandus dans la société : « Ce n'est pas la chair, c'est l'esprit qui se décompose sous nos yeux, et l'homme est la victime d'une morosité désespérée… » (*Notre siècle* [Naš vek], 1851). Le symbole original de la poésie de T. se

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

trouve dans ses vers bien connus : « L'esprit ne peut te concevoir / La toise prendre ta mesure / Russie ! Secrète est ta figure ! / En toi nous ne pouvons que croire » (Trad. P. Garde, cf. bibl.). Ces vers n'étaient pas l'expression d'un patriotisme aveugle. T. élevait parfois de rudes critiques contre les manières russes, contre certains hauts dignitaires. À la mort de Nicolas Ier il eut cette réaction : « Tu n'as servi ni Dieu ni la Russie… » et encore ceci : « Tout fut mensonge en toi, rien que des mirages vides… » Dans toute l'œuvre de T. la Russie représente quelque chose d'originel, de premier qu'il est impossible « de mesurer et de saisir » et que l'on ne peut exprimer, que l'on ne peut saisir qu'intuitivement. C'est ainsi très précisément que sa manière de saisir la Russie en sa réalité religieuse et morale se reflète dans ses poèmes : « Le bouclier d'Oleg », « Ces pauvres hameaux… », « Te tiendras-tu longtemps derrière le brouillard », « Traversant Kovno », et d'autres encore. La poésie philosophique de T. exerça une influence sur la poésie de Vl. Soloviov* et sur le symbolisme* russe, sur les articles de Boulgakov*. L'image tiouttchévienne du jet d'eau inextinguible que constitue la pensée a été reprise par S. Troubetskoï* dans sa définition de l'objet de la philosophie. Sa répulsion pour l'esprit révolutionnaire et pour le nihilisme*, pour le déchaînement des passions partisanes, érigé en principe des relations humaines, consone avec les idées de Dostoïevski* et des auteurs du recueil *Jalons* [Vehi]*. Comme penseur, T. fut une manière de médiateur entre la Russie et l'Europe et ce n'est pas un hasard si ses idées furent connues en Allemagne et en France, avant de l'être dans sa patrie. C'est Pouchkine* qui l'a révélé comme poète, en publiant dans son *Sovremennik* (en 1836) un choix de ses poèmes. Mais il ne fut réellement reconnu qu'à la fin du XIXe et au début du XXe siècle, quand on commença à discerner en lui l'un de ceux qui avaient exprimé l'idée russe* avec le plus de bonheur.

Œuvres : *Poln. sobr. soč.*, SPb., 1913 ; *Soč.* v 2 t. (Stihotvoreniâ i pis'ma), M., 1984 ; *Poln. sobr. soč.* v 6 t., M. 2002-2005 ; *Rossiâ i Zapad*, M., 2007.

Études : Aksakov I. S., *Biografiâ Fëdora Ivanoviča Tûtčeva*, M., 1886 ; Čulkov F. G., *Letopis' žizni i tvorčestva F. I. Tûtčeva*, M.-L., 1933 ; Pigarev K. V., *Žizn' i tvorčestvo F. I. Tûtčeva*, M., 1962 ; *F. I. Tûtčev, Literaturnoe nasledstvo*, XCVII (2 vol.), M., 1988-1989 ; Kožinov V. V., *Tûtčev*, M., 1994, 2e éd. ; *F. I. Tûtčev. Pro et contra*, SPb., 2005 ; Tarasov B. N., « Fedor Tûtčev, o naznačenii poèta i smysle istorii », in : *F. I. Tûtčev, Rossiâ i Zapad*, M., 2007 ; en franç. : Cornillot F., *Tiouttchev poète-philosophe*, Lille, Université de Lille III, 1974 ; Pierling P., Rouleau F., *Le prince Gagarine et ses amis, 1814-1882*, P., 1996, chap. III ; Garde P., « Fiodor Tiouttchev », in : *Histoire de la littérature russe*, Le temps du roman, P., Fayard, 2005, p. 492 et suiv.

M. A. Masline / Trad.R. Marichal

TKATCHOV Piotr (1844, village de Sivtsovo, près de Vélikie Louki, région de Pskov-1886, Paris) – idéologue du populisme*, polémiste. En 1861 entre à la faculté de droit de l'Univ. de SPb. En 1868 il passe ses examens en tant qu'auditeur libre. La même année il adhère à la commune « Ville de Smargoni », qui préfigurait la future organisation de Nétchaïev**. En 1865, dans la revue *Rousskoe slovo* à laquelle il collaborait régulièrement, il avait publié, ce qui était une première dans la presse russe légale, une adaptation de la préface à la *Critique de l'économie politique* de Karl Marx. Il avait commencé à publier dès 1862. Ses premiers articles, parus dans la revue *Vrémia* des frères Dostoïevski*, étaient consacrés à la réforme de la justice, qui s'annonçait. Il écrivit également pour les revues *Èpokha*, *Bibliotèka dlia chténïia*, *Délo*, pour le recueil *Le rayon lumineux* [Luč] (qui avait pris la place de la revue *Rousskoe slovo*). Pour

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

être l'auteur d'un appel intitulé « À la société ! » et avoir publié des œuvres interdites, T. passa en jugement et resta en détention près de 4 ans, après quoi, début 1873, il fut envoyé en relégation dans sa région natale, Vélikie Louki. En décembre 1873 il émigra. À l'étranger, il collabora à la revue de Lavrov*, *Vpériod !* Dans des lettres ouvertes (« La mission de la propagande révolutionnaire en Russie » [Zadači revolûcionnoj propagandy v Rossii], « Lettre au rédacteur de la revue *Vpériod !* » [Pis'mo k redaktoru žurnala *Vperëd !*], et « Lettre ouverte à Friedrich Engels » [Otkrytoe pis'mo Fridrihu Ènge l'su], Londres et Zürich, 1874), il critiquait des positions de Lavrov et Engels. Sa tactique de la révolution par le complot reposait sur la conviction que l'État russe « ne tenait qu'à un fil », et que pour le renverser il suffisait de l'action organisée d'une minorité révolutionnaire active. À quoi Engels répliqua vertement, l'accusant de blanquisme. Nikolaï Morozov** (1854-1946), l'un des disciples de T., expose cette conception de la révolution terroriste dans un article, « *Le mouvement terroriste russe* » [Russkoe revolûcionnoe dviženie] (publié dans le journal de l'émigration *Obchtchee délo* en 1880). Il affirme que « les causes internes des révolutions sont éternellement les mêmes » – aggravation de la situation des masses et explosion de leur mécontentement. Mais les révolutions, elles, sont différentes et particulières. L'originalité de la révolution russe à venir provient du retard de la paysannerie patriarcale, de l'insignifiance du prolétariat urbain et de l'existence d'une intelligentsia* active, prête à « donner un coup de pouce à l'histoire » en réglant ses comptes avec un gouvernement réactionnaire et une bureaucratie corrompue. La minorité de l'intelligentsia révolutionnaire, « forte et puissante parce qu'énergique et insaisissable », s'empare dans la révolution terroriste, « la plus juste de toutes les formes de révolutions », du levier propre à susciter un coup d'État social. La révolution terroriste, selon Morozov, est plus humaine qu'une « révolution de masse où périssent des quantités de gens » et exige moins de « forces personnelles ». Il estime que la terreur, y compris individuelle, est une vengeance de « la dignité humaine bafouée » et en même temps un « acte d'auto-défense du parti ». D'après lui, « une succession rapide de 3 ou 4 attentats réussis contre les tsars en place » pourrait déclencher la révolution sociale et ouvrir pour l'avenir une « large route vers une activité socialiste en Russie ». Morozov devait passer 22 ans à Schlüsselbourg, dans l'isolement complet, pour avoir participé aux attentats contre Alexandre II. En ce qui concerne des facteurs tels que les classes ou la lutte des classes, il les considérait comme passagers et ne jouant qu'un rôle de moyens pour atteindre une vie meilleure pour les générations à venir. De même, T., comme penseur politique, s'intéressait surtout à la question de savoir comment, au moyen de la révolution, parvenir à une organisation sociale fondée sur la raison et la justice. Fin 1875, T. avait commencé à Genève la publication de la revue *Nabat*, où il polémiquait avec Bakounine* et Lavrov. En 1877, avec ses fidèles, aidés par des blanquistes français, anciens communards (Baillant, Granger, Cournet), il avait lancé la « Société de libération du peuple » [Obĉestvo narodnogo osvobožděniâ], qui par son programme et sa tactique était proche de la « Volonté du peuple » [Narodnaâ volâ], laquelle avait pourtant refusé de s'allier avec le *Nabat*, qui cessa d'exister en 1881. Depuis l'étranger, T. publia dans la presse russe officielle toute une série d'articles sur la philosophie, l'histoire, le droit, l'économie, la pédagogie. Dans l'un de ses premiers articles (« La métaphysique juridique » [Ûridičeskaâ metafizika], 1863), il avait formulé un programme de réforme de la philosophie, de « construction d'une philosophie nouvelle, vivante, féconde, authentique, étrangère à toutes visées métaphysiques, retrouvant l'unité perdue de toutes les

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

parties de la science sociale, qui avaient été autoritairement dissociées », philosophie « qui deviendrait véritablement une science de et pour la société » (*Sélection d'œuvres sur des sujets socio-politiques* [Izbr. soč. na social'no-političeskie temy], cf. bibl.). Il revenait sans cesse à la question de l'utilité de la philosophie, qui aurait pu devenir l'axe directeur d'une vision du monde correcte, un instrument pour la science, la base d'une transfiguration du monde. Sa conception philosophique, il la dénommait réalisme, désignant par là une « vision du monde rigoureusement centrée sur le réel, sur la rationalité scientifique, et par là même, humaine au plus haut degré » (*Ibid.*, IV). Le réaliste, pour lui, est fidèle aux faits en tant que tels : « dans la science, ils lui servent à élaborer des principes, il en tire des lois, dans la vie, il s'adapte à eux et tente de les transformer à son profit » (*Ibid.*, V). L'axe du réalisme était pour lui le matérialisme, à partir duquel il avait mis sur pied sa propre conception de la philosophie. Elle inclut « la loi mécanique de la nature organique », « la loi par laquelle la société tend à la conservation de soi », et la philosophie de l'action (base du programme politique). T. partageait les goûts et les préférences du nihilisme* caractéristique des années 60, avec son culte de la science, des sciences exactes, du rationalisme, il était radicalement hostile aux conceptions de Vl. Soloviov*, Lessiévitch*, Kozlov*, etc. Il était adepte de la « critique réelle » et de « l'esthétique réelle », et d'une approche des œuvres, qu'elles soient artistiques ou littéraires, qui s'en tienne à la terre ferme de l'objectivité, en évitant soigneusement toutes les interprétations arbitraires et subjectives, en n'étant ni « psychologico-métaphysique », ni « empirique » (« Les principes et les devoirs de la critique réelle » [Principy i zadači real'noj kritiki]).

Œuvres : Tkačëv P. N., *Izbr. soč. na social'no-političeskie temy* v 6 t., M., 1932-1937 (1933, IV, 1935, V) ; du même auteur : *Soč.* v 2 t., M., 1975-1976 ; du même auteur : *Kladezi mudrosti rossijskih filosofov*, M., 1990 ; Morozov N. A., « Literaturnaâ zloba dnâ », in : *Otečestvennye zapiski*, 1877, N° 1 ; du même auteur : « Russkoe terrorističeskoe dviženie », in : *Obĉee delo*, Genève, 1880 ; du même auteur : *Otkrovenie v groze i bure. Istoriâ vozniknoveniâ Apokalipsisa*, M., 1907 ; du même auteur : *Hristos. Nebesnye vehi zemnoj istorii čelovečestva*, M., 1927 ; du même auteur : *Povesti moej žizni*, M., 1917-1918, I-IV.

Études : Koz'min B., *P. N. Tkačëv i revolûcionnoe dviženie 1860-h gg.*, M., 1922 ; du même auteur : « K voprosu ob otnošenii P. N. Tkačëva k marksizmu », in : *Literaturnoe nasledstvo*, t. VII-VIII, M., 1933 ; Šahmatov B. M., *P. N. Tkačëv. Ètûdy k tvorčeskomu portretu*, M., 1981 ; Kukovskaâ L. N., *N. A. Morozov*, M., 1912 ; Morozova K., *N. A. Morozov*, M.-L., 1944.

Tkatchov : V. I. Prilenskij, I. E. Zadorojniouk / Trad. F. Lesourd
Morozov : V. A. Malinine / Trad. C. Brémeau
Synthèse : F. Lesourd

TOLSTOÏ Léon (1828, Iasnaïa Poliana-1910, Astapovo, région de Lipetsk) – écrivain, créateur d'une doctrine philosophico-religieuse au centre de laquelle se trouve la recherche d'un sens de la vie, l'élaboration d'une nouvelle « religion authentique » de l'amour universel, du bien, de la non violence. Études à l'Univ. de Kazan, d'abord en langues et littératures arabo-turques (1844-1845), puis à la faculté de droit (1845-1847). Sans avoir terminé ses études, il se fixe un vaste programme d'auto-formation que durant toute sa vie il tentera de réaliser. En 1851-1855 il sert comme officier d'artillerie dans l'armée du Caucase, et il participe à la défense de Sébastopol, après quoi il quitte le service. À partir de la fin des années 50, il se consacre entièrement à son œuvre littéraire. Son évolution intérieure est remarquable par sa complexité, elle s'accompagna en permanence de doutes sur lui-même, et d'un scepticisme qui l'avait ga-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

gné très tôt. Sa vision du monde se constitua durant les années 40-60. Dans ses carnets intimes, dans ses notes « Sur le but de la philosophie » [O celi filosofii] (1847) il pose les questions qui seront au centre de son œuvre : l'essence et le sens de la vie, la manière dont la nature et le milieu social la conditionnent, l'unité du divin et de l'humain en tout individu, l'idéal et les moyens de l'atteindre, l'essence de l'art, etc. Dans l'épilogue du roman *Guerre et paix* [Vojna i mir] il a formulé sa philosophie de l'histoire, fondée sur une révision critique des points de vue selon lesquels ce sont les actes de personnes hors du commun, les facteurs appartenant à la conscience, à la culture, à la diffusion du savoir, etc., qui jouent un rôle décisif en histoire. L'histoire, c'est la vie des peuples et de l'humanité entière, la confrontation de la liberté et de la nécessité, l'intrication complexe des intérêts humains (« les différentiels de l'histoire »). Dans les actions élémentaires des masses qui se comportent alors comme des « essaims », ce qui se réalise, c'est le cours des événements historiques tel que l'avait prévu la providence (ainsi la guerre de 1812). À la fin des années 70 et pendant les années 80, T. a composé une série d'œuvres philosophico-religieuses : *Confession* [Ispoved'], *Quelle est ma foi ?* [V čem moâ vera], *Le Royaume de Dieu est en nous* [Cartsvo Božie vnutri nas], *Sur la vie* [O žizni], *Que devons-nous donc faire ?* [Tak čto že nam delat'], etc. *Quelle est ma foi ?* fut édité en 1884 à 50 exemplaires et immédiatement interdit. T. y cherche les sources de la non violence dans la métaphysique et la morale religieuse. C'est, d'après lui, une sorte d'illumination qui l'a conduit à cette idée de la non violence, et lui a fait comprendre que c'était une loi dont le germe avait été déposé dans la nature par Dieu lui-même. La loi du talion, selon laquelle les hommes ont vécu jusqu'ici, est soutenue par tout le système des institutions étatiques et sociales, la morale quotidienne, la religion officielle, l'art. Revenant à l'Évangile et à sa phrase : « Ne jugez pas, et vous ne serez pas jugés », T. y distingue deux sens : 1) Ne médisez pas ; 2) Ne traduisez personne en justice, c'est-à-dire n'exercez pas de violence sur la personne. Le mal ne peut venir à bout du mal : « Comme le feu n'est pas éteint par le feu, ainsi le mal ne peut éteindre le mal. Seul le bien, rencontrant le mal sans en subir la contagion, peut vaincre le mal ». Ce qu'enseigne le Christ, souligne T., ce n'est pas une doctrine, mais une nouvelle manière de vivre, une vie sans violence ni hostilité. T. appelle à suivre les principaux commandements du Christ, et dans ce but, à conclure une sorte de contrat social qui rendra tout le monde heureux. L'idée de non violence conduit T. à montrer le caractère trompeur de la doctrine de l'Église et le mensonge de l'action de l'État, car elles consistent à laisser faire la violence comme à la justifier. Mais surtout, si l'on suit la doctrine de l'Église et les stéréotypes idéologiques, « le bien s'atteint par quelque chose d'extérieur ». Au contraire, dans ce nouveau mode de vie proposé par T., les mots cesseront d'être en désaccord avec les actes, et il sera possible de revenir au vrai christianisme dont le principe est « tu aimeras ton prochain comme toi-même », dans un labeur ayant pour but le bien de tous. Il fallait maintenant refuser de participer à la violence de l'État et de l'Église, renoncer aux besoins fallacieux, libérer le monde des idéaux mensongers et de la violence. Cette doctrine de la non violence eut une grande résonance dans la société. *Confession*, qui fut programmée en 1882 pour paraître dans la revue *Rousskaïa Mysl*, mais, immédiatement interdite par la censure, fut publiée en fin de compte à Genève dans la revue *Obchtchee délo* de 1882 à 1884, n'a rien, en apparence, d'une autobiographie. Ou plutôt c'est une autobiographie intérieure, l'analyse de son propre « moi », qui débouche sur les problèmes fondamentaux de l'existence : le sens de la vie et de la mort, la victoire sur le

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

mal, la vérité et l'erreur, Dieu et la foi religieuse. Ce qui est décrit, c'est la crise traversée par un individu ayant perdu la foi. La vie lui apparaît comme une absurdité, maintenant qu'il est sorti de « l'ivresse de vivre ». La science, qu'elle soit expérimentale ou spéculative, ne peut lui être d'aucun secours, pas plus que les théories des grands penseurs de l'humanité. Acculé à l'idée de suicide, il se demande pourtant comment la raison créatrice peut en arriver à rejeter la vie sans se renier elle-même. D'autre part, si la vie est une absurdité, de quoi donc vit l'humanité ? Seuls ces milliards d'hommes qui la composent et qui « créent la vie » peuvent connaître le sens de la vie. La réponse à la question de T. est donc détenue non par la raison, mais par une foi qui n'a rien à voir avec la raison, qui exige une soumission aveugle à la loi de la vie. « Croire » et « vivre » sont une seule et même chose. Mais T. distingue trois types de foi : celle des nantis, ces « parasites » de la société, celle des gens simples, laborieux, et celle de la théologie officielle. Pour T., en dépit de ses superstitions, c'est la seconde qui comprend le sens de la vie, et c'est son Dieu que reconnaît T., cause et créateur de toutes choses. Pour lui, la foi en Dieu coïncide avec la foi en la vie et la foi en la nécessité naturelle. Il ne s'agit plus de chercher Dieu par la raison, mais par le cœur*, et de vivre « selon Dieu », comme le « peuple », qui comprend la nécessité et surmonte ainsi l'idée de la mort. Si le retournement intellectuel et moral de T. lui vient d'une remise en question des philosophies occidentale et orientale, ainsi que du christianisme et des autres grandes religions, l'influence dominante sur lui fut peut-être celle de Rousseau (selon son propre aveu, dès l'âge de 15 ans il portait un médaillon à l'effigie de Rousseau). D'autre part l'une des sources de son éthique de l'amour fut l'enseignement de Kant sur la morale comme monde intérieur spécifique de l'homme guidé par le sentiment du devoir, et c'est sous l'influence de Schopenhauer qu'il en vint à concevoir la nature comme un ensemble cohérent, empli de l'esprit et de la volonté de Dieu, existant au sein d'un espace illimité. Chez Confucius, il fut attiré par les idées sur le rôle essentiel joué par la morale dans la société, sur l'homme comme parcelle infime d'une lignée, d'un ensemble appartenant à la société. L'idée de Lao Tseu sur le renoncement à l'action comme moyen de prévoir le futur et d'éviter le mal, la conception bouddhiste du *nirvana*, tout cela, et d'autres idées encore, venues de la sagesse orientale, a exercé une influence sur T., le monde lui apparaissant alors comme un tout harmonieux, un, ou en d'autres termes Dieu. Il considérait d'un oeil critique toutes les variantes possibles de l'hédonisme et de l'utilitarisme en éthique, il invitait à laisser la morale de l'hédonisme pour passer à celle du bien, ou de ce qui est le bien pour tous. T. mettait l'accent sur les commandements de l'Évangile, qui s'adressent à tous les hommes, « frères entre eux et enfants devant l'infini, c'est-à-dire Dieu ». La dernière partie de sa vie et de son œuvre peut être définie comme celle de « l'enseignement moral » (à partir de la fin des années 80). C'est au cours de ces années que se constitue le tolstoïsme* comme courant à la fois religieux et social. Dans ses articles publiés dans la presse, T. se livre à une critique virulente contre l'État et l'Église, qui sont à ses yeux les instruments d'une violence exercée sur les gens, réprimant ce qui est au principe de la personne et de la création. Dans ses travaux qui sont des embryons d'encyclopédies philosophiques, *Le Cercle de lecture* [Krug čteniâ] et *Le Chemin de la vie* [Put' žizni], il en vient à la conception d'un monde complètement uni, dans lequel s'exprimeraient les idées de bien, de vérité et de beauté, tandis que ce qui relève de la nature, de la vérité et de la beauté constituerait une harmonie inébranlable. Caractéristique de T. était une conception de Dieu non orthodoxe, rationnelle et ex-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tra-confessionnelle. Dieu est pour lui l'amour dans la vie, l'unité harmonieuse de la matière et de l'esprit, tout ensemble l'universel et l'éternel (*Critique de la théologie dogmatique* [Kritika dogmatičeskogo bogosloviâ], *Réunion et traduction des quatre Évangiles* [Soedinenie i perevod četyreh Evangelij]). T. rejette d'idée d'une divinité trine, comme contraire au bon sens. L'enseignement sur la Trinité lui semble une simple variante du polythéisme païen à l'intérieur du christianisme. La figure du Christ n'est pas pour lui celle d'un Dieu-homme immortel, mais d'un homme mortel pourvu de caractères divins. Le Christ est le héros de l'humanité, ayant pris sur lui ses péchés, lui indiquant le vrai chemin à suivre : d'un état chaotique vers une organisation harmonieuse et raisonnable, dans laquelle le critère suprême de l'humain serait la moralité. L'axe directeur de la philosophie de T. est d'après Zenkovki* le « pan-moralisme », c'est-à-dire une soumission générale à la morale. Grâce à un amour cosmique qui rassemble le singulier et le général, le fortuit et le nécessaire, le lien religieux qui relie l'homme à Dieu devient sa relation morale au monde infini, au genre humain, à autrui. La religion et la morale, ainsi, ont la même valeur. Sa doctrine de la non violence est une sorte de quintessence de sa *Weltanschauung*. Ses prémisses se trouvent dans les visions du monde que proposent des religions telles que le taoïsme, le bouddhisme, l'hindouisme, etc. La morale chrétienne est pour T. le moyen, mis en œuvre par l'homme de façon consciente, pour se rapprocher de l'idéal de l'un ou du bien au sens absolu [blago]. La non violence est précisément la condition indispensable à l'amour qui instaure ce bien dans la vie. De ce fait, l'aspect moral de la non violence signifie la réalisation par l'homme de l'idée que la société doit elle-même aller vers la perfection, grâce à l'amour. Au sens religieux, la non violence, ce sont les hommes, une fois libérés des croyances et des idéaux mensongers, leur refus de considérer comme sainte la hiérarchie de l'Église. D'une façon générale, la doctrine de la non violence peut être qualifiée d'utopie religieuse humaniste tournée vers l'avenir. Sous une forme modifiée (*ahimsā*), elle a été utilisée par ceux qui furent à la tête du mouvement de libération nationale en Inde (Gandhi, Nehru, et al.). Elle n'a rien perdu de son actualité. Le rapport de T. à l'État montre bien ses dispositions anarchistes : cette institution est vue comme un instrument d'oppression pesant sur la personne, apparu sous l'empire de la nécessité mais devenu ensuite la source du mensonge et de la violence. Refuser de participer à la violence exercée par l'État – par la guerre, la justice, l'idéologie, l'économie –, est pour T. un moyen puissant d'améliorer la société. Dans ses traités d'esthétique (*Qu'est-ce que l'art ?* [Čto takoe iskusstvo], *Sur l'art* [Ob iskusstve], etc.], T. insistait sur le rôle social actif de l'art, il critiquait le formalisme « incompréhensible au peuple ». Le principal critère de valeur esthétique était le « pouvoir de faire passer » une idée ou une impression, c'est-à-dire son contenu moral et émotionnel et son impact sur le destinataire. T. a exercé une profonde influence sur la philosophie russe au tournant des XIXe-XXe s. Les principaux penseurs russes ont tous à un moment ou un autre exposé ce qu'ils pensaient de sa doctrine, et un large spectre d'opinions s'est dégagé, depuis une approbation fervente (Strakhov*) jusqu'à un rejet tout aussi ardent (Florovski* et al.). Ce dernier considérait T. comme l'adepte d'une « robinsonnade moraliste » dans le style des Lumières* et comme un « nihiliste parfaitement conséquent ». Mikhaïlovski* a inauguré une tradition consistant à faire de T. « un écrivain hors pair et un mauvais penseur ». Malgré sa proximité bien connue avec le populisme* (Zenkovski a même parlé à son sujet de « populisme religieux »), son enseignement n'a pas bénéficié d'une large audience dans ce milieu. Les marxistes

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

russes, à commencer par Plékhanov* (« un artiste génial et un penseur extrêmement faible ») ont partagé cette attitude critique à l'égard de T. Lénine* voyait avec désapprobation la philosophie religieuse de T., alors qu'il appréciait hautement la critique tolstoïenne de l'État, de la propriété privée sur la terre, de la justice, et consacra à l'écrivain un cycle de cinq articles. Fiodorov* qui avait cherché auprès de T. un soutien pour sa philosophie de la résurrection* générale et l'avait en partie obtenu, était malgré tout choqué par ses attaques virulentes contre la science. La religion non traditionnelle de T. se trouva en consonance avec la quête religieuse des représentants de la « nouvelle conscience religieuse »*, parmi lesquels Rozanov* et Mérejkovski*. Pourtant, les auteurs du recueil *Les Jalons* [Vehi]* se sont élevés contre le « simplisme » [oproĉenie] de T., fondé sur une idéalisation de la culture paysanne. L'apogée de cette critique de T. fut le traité *Sur la résistance au mal par la force* [O soprotivlenii zlu siloû], d'I. Ilyine*, pour qui le premier devoir de la philosophie russe au XXe s. était de lutter contre la « morale de la fuite » énoncée par T. Le défaut majeur de cette éthique, aux yeux d'Ilyine, était de transporter la lutte contre le mal vers le monde intérieur de l'homme, et de se dérober à la lutte contre le mal extérieur, ce qui débouchait sur une « aboulie religieuse » et une « indifférence spirituelle ». Nombreux sont les penseurs de l'émigration, évoquant l'atmosphère idéologique de l'Âge d'argent, à avoir rendu justice à l'apport intellectuel et spirituel de T., le considérant comme un penseur typiquement russe (Berdiaev*), alliant la « passion religieuse » à une sous-estimation de ce qu'exigeait une « compréhension théorique impartiale du monde » (Frank*). Pendant la période soviétique, c'est à Asmous* que l'on doit les analyses les plus profondes sur la philosophie de T.

ŒUVRES : *Poln. sobr. soč.* v 90 t., M., 1928-1958 ; *Put' žizni*, M., 1993.

ÉTUDES : Merežkovskij D. S., *Tolstoj i Dostoevskij. Večnye sputniki*, M., 1995 ; Rozanov V. V., L. N. Tolstoj i russkaâ cerkov', in : Rozanov V. V., *Soč.*, I, Religiâ i kul'tura, M., 1990 ; Lenin V. I., *O L. N. Tolstom*, M., 1969 ; Il'in I. A., O soprotivlenii zlu siloû, in : Il'in I. A., *Put' k očevidnosti*, M., 1993 ; Plehanov G. V., *Stat'i o Tolstom*, M., 1924 ; Asmus V. F., Mirovozzrenie Tolstogo, in : *Izbr. filos. trudy*, M., 1969, I ; Kozlov N. S., *Lev Tolstoj kak myslitel' i gumanist*, M., 1985 ; Poltavcev A. S., *Filosofskoe mirovozzrenie L. N. Tolstogo*, H-kov, 1974 ; Lur'e Â. S., *Posle L'va Tolstogo* (Istoričeskie vozzreniâ Tolstogo i problemy XX veka), SPb., 1993 ; Račin E. I., *Filosofskie iskaniâ L'va Tolstogo*, M., 1993 ; du même auteur : *Lev Tolstoj i russkaâ ideâ*, M., 2001 ; *L. N. Tolstoj i P. V. Verigin, Perepiska*, SPb., 1995 ; *Lev Tolstoj. Pro et contra*, SPb., 2000 ; Mardov I. B., *Lev Tolstoj. Drama i veličie lûbvi*, M., 2005 ; *Istoriâ russkoj filosofii*, réd. M. Maslin, M., 2007 ; Greenwood E. B., *Tolstoy. The comprehensive vision*, L., 1975 ; Fausset H. A., *Tolstoy. The inner drama*, N.Y., 1968 ; en franç. : Méréjkovski D., *Tolstoï et Dostoïevski*, P., 1903 ; Steiner G., *Tolstoï ou Dostoïevski*, P. (10/18), 2004 ; Berlin I., *Les Penseurs russes*, P., 1984 ; Chestov L., *Les révélations de la mort*, P., 1957 ; du même auteur : *L'idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche. Philosophie et prédication*, P., Vrin, 1925, 1949 ; Aucouturier M., *Tolstoï* (Écrivains de toujours), P., 1996 ; Jurgenson L., *Tolstoï*, Pygmalion, 1998 ; Rolland R., *Vie de Tolstoï* (rééd.), P., 1978 ; *Cahiers Léon Tolstoï* (éd. par l'Association des Amis de Léon Tolstoï dans la « Bibliothèque russe de l'Institut d'Études slaves », Paris) : N° 2, Tolstoï philosophe et penseur religieux, 1985 ; N° 3, Tolstoï et la mort, 1986 ; N° 7, Autour d'Optino, 1993 ; Le rayonnement de Tolstoï en Occident, 1995 ; N° 12, Les récits de conversion, 1998 ; N° 18, Tolstoï et ses adversaires, 2007.

M. A. Masline, E. I. Ratchine / Trad. F. Lesourd

TOLSTOÏSME – enseignement moral et religieux dérivé de la philosophie de T., prônant la non résistance au mal, qui constituait la base de sa vision du monde dans ses trente dernières années. Ce terme désigne également diverses expériences ten-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

dant à mettre en pratique cette morale. Entretenant de nombreux contacts avec ses sympathisants en Russie et partout dans le monde, Tolstoï facilita au maximum les rencontres entre adeptes de la non violence. La toute première expérience qui devait donner le ton à toutes les suivantes, fut la vie de Tolstoï lui-même après 1878 (marquée par une simplification volontaire de son mode de vie, une attitude négative vis-à-vis de la propriété privée, une nourriture végétarienne, le travail de la terre, la priorité donnée à la communauté d'esprit devant les obligations purement extérieures, entre autres familiales, etc.). Sur la base de ce programme de vie à la fois moral et religieux, et dans l'entourage de Tolstoï lui-même, on se mit à pratiquer des expériences de vie selon la non violence, comprenant le fait de consommer une nourriture végétarienne (en particulier grâce à la « Société végétarienne de Moscou » fondée en 1909), de refuser toute participation aux formes de violence impliquées par l'État – le service militaire, les appareils policier et judiciaire, etc. L'un de ces groupes se distingue particulièrement : c'est le « Conseil réuni des communautés et groupes religieux » [Ob"edinënnyj sovet religioznyh obĉin i grupp], créé en 1918 sous la direction de V. Tchertkov, l'un des amis les plus proches et le disciple de Tolstoï, qui obtint du *Sovnarkom* de la République de Russie la publication d'un décret (4 janvier 1919) « Sur l'exemption du service militaire pour convictions religieuses ». Les adeptes du T. eurent également une activité d'édition et de vulgarisation. La réalisation la plus complète du T., ce furent les communautés agraires organisées conformément aux idéaux tolstoïens de fraternité sur terre. La pratique du T. connut un fort développement après la révolution d'Octobre, mais à la frontière des années 20-30, cette doctrine fut interprétée comme une compromission avec le mal, et fut violemment réprimée par le pouvoir soviétique.

ÉTUDES : Tolstoj L. N., *Ispoved', V čem moâ vera, Issledovanie dogmatičeskogo bogosloviâ*, in : *Poln. sobr. soč.*, M., 1957, XXIII ; *Carstvo Božie vnutri vas*, *Ibid.*, M., 1957, XXVIII ; *Zakon nasiliâ i zakon lûbvi*, *Ibid.*, M., 1958, XXXVII ; *Vospominaniâ kresťân-tosltovcev. 1910-1930*, M., 1989 ; Il'in I. A., *O protivlenii zlu siloû*, in : *Put' k očevidnosti*, M., 1993 ; Gusejnov A. A., L. N. Tolstoj : neprotivlenie zlu, in : *Velikie moralisty*, M., 1995 ; du même auteur : Religiozno-nravstvennoe učenie L. N. Tolstogo, in : *Istoriâ russkoj filosofii*, M., 2001, 2007 ; en franç. : Tolstoï L., *Confession*, suivi de *Quelle est ma foi ?* et *Pensées sur Dieu*, Pygmalion, 1998.

F. Lesourd, d'après A. A. Gousseïnov

TOUGAN-BARANOVSKI Mikhaïl (1865, gouv. de Kharkov-1919, région d'Odessa) – économiste et sociologue. En 1889 il termine ses études à l'Univ. de Kharkov avec le titre de *kandidat*** en physique-mathématiques et en droit. En 1894 il obtient le magistère** de l'Univ. de M. pour un travail intitulé « Les crises industrielles dans l'Angleterre contemporaine, leurs causes et leurs effets sur la vie du pays » [Promyšlennye krizisy v sovremennoj Anglii, ih pričiny i vliânie na narodnuû žizn'], qui lui vaut une vaste notoriété. En 1898 il soutient à l'Univ. de M. sa thèse de doctorat « La fabrique russe hier et aujourd'hui. Histoire du développement de la fabrique en Russie » (I) [Russkaâ fabrika v prošlom i nastoâĉem. Istoriâ razvitiâ russkoj fabriki]. Après la révolution de février, il part pour l'Ukraine, où jusqu'en janvier 1918 il occupe le poste de ministre des finances de la *Rada* centrale. T. B. s'était donné pour but, en fonction des faits historiques et des données de la science, de renouveler l'interprétation des principes formulés par Marx. Il postulait qu'il fallait « dépasser Marx, mais sans le mettre de côté » (« L'erreur fondamentale de la théorie abstraite du capitalisme chez

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Marx » [Osnovnaâ ošibka abstraktnoj teorii kapitalizma Marksa], cf. bibli., p. 973). Le moteur de l'évolution sociohistorique, c'était pour lui les besoins humains, qu'il définissait comme l'unité indivisible des conditions de vie matérielle et de la volonté consciente, active. Il distinguait 5 groupes de besoins : physiologiques, sexuels, sympathiques, ego-altruistes, et ceux qui ne sont pas fondés sur l'intérêt pratique. La vie de la société repose sur la gestion de l'économie, comprise comme une activité dirigée vers la nature extérieure et la transformation des conditions matérielles d'existence, pour créer les moyens de satisfaire ces besoins. Si l'interaction de l'homme et de la nature constitue l'aspect matériel de l'activité économique, la valeur sociale de cette dernière est de rassembler les gens en une seule et même communauté. La communication interpersonnelle est le canal grâce auquel la production des biens matériels détermine la vie de la société dans son ensemble. T.B. démontrait que le développement de la société humaine ne dépend pas seulement de l'activité économique, mais devient de plus en plus le produit de la volonté humaine consciente. Réfutant le monisme de Marx, il insistait sur l'égalité de droit entre l'existence matérielle et la volonté humaine consciente. T. B. estimait que ramener la vie de la société à la production et à la répartition des biens matériels, et le pouvoir à un pur et simple moyen d'accès à la richesse, est ce qui a conduit Marx à l'erreur de réduire toute l'histoire humaine à la lutte des classes. Dans la mesure précisément où les besoins humains ne sont pas réductibles aux besoins matériels, la division de la société en classes n'est que l'une de ses divisions possibles, et constitue une partie de la vie politique. Même sous le régime capitaliste, la lutte des classes ne rend pas compte de tout l'ensemble de la politique, laissant une place à l'expression d'intérêts religieux, nationaux, et d'intérêts qui relèvent du pouvoir en tant que tel. Dans l'activité intellectuelle et spirituelle, les intérêts de classe sont encore plus négligeables. T. B. était critique à l'égard de Engels et de sa thèse selon laquelle il y a une morale de classe, estimant que la tentative pour remplacer le sentiment moral par le principe de classe sort le marxisme des bornes de la science et en fait une sorte de pseudo-morale. T. B. représente ce courant que l'on a appelé « socialisme éthique ». Pour lui, sur le plan économique, le capitalisme est parfaitement autosuffisant. La nécessité de passer du capitalisme au socialisme n'est pas induite par des lois objectives, mais par la morale. Le simple fait de démontrer que le capitalisme entraîne une exploitation de l'homme n'a en lui-même rien de socialiste. Ce qui le devient, c'est d'avoir pris conscience qu'en exploitant l'ouvrier, le capitaliste le traite comme un simple moyen. Si la mort du capitalisme est inéluctable, c'est qu'il est contraire à la nature morale de l'homme. L'idée socialiste repose sur l'idéal éthique qui fait de la personne humaine une valeur en soi. Dans la pratique politique, cela signifie le remplacement progressif de la lutte des classes par le mouvement coopératif, fondé sur les valeurs morales et défendant non les intérêts du prolétariat au sens étroit d'une classe, mais les intérêts et les droits de la personne humaine. Pourtant, T. B. ne pensait pas que le passage du capitalisme au socialisme était possible en propageant simplement l'idée de coopération*, il reconnaissait que la lutte politique contre le capitalisme était inévitable, et pouvait aller jusqu'à la révolution socialiste. C'est pourquoi les arguments purement éthiques en faveur du socialisme devaient être complétés par l'étude des conditions économiques dans lesquelles une société socialiste pouvait exister. Dans son travail *Le socialisme comme doctrine positive* [Socializm kak položitel'noe učenie] (1918), T. B. examine le mécanisme de l'économie socialiste, alliant dans ses constructions la théorie de la valeur du travail à la notion « d'utilité

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

marginale », venue de l'école autrichienne. Comme la mission du communisme n'est pas de soumettre la personne à la société ou la société à la personne, mais de concilier ces deux principes, son organisation est un système complexe fondé sur des principes variés. Le socialisme suppose un certain degré de centralisation et la conservation de l'État, qui devrait complètement éliminer toute possibilité de violence et de domination, et à qui il incomberait exclusivement d'organiser l'économie et la vie culturelle de la société. L'idéal premier d'une communauté socialiste est la liberté sociale. Tout ce qui est du ressort de l'État, ce qui relève du centralisme, doit être complété par des organisations d'autogestion et un contrôle direct exercé sur les producteurs. Le type le plus élaboré de socialisme envisagé comme une société de producteurs sans intermédiaires est la coopération, qui par sa nature sociale ne procède pas d'une classe au sens strict, mais de l'universellement humain. Sous le régime socialiste, d'après T. B., les problèmes sociaux et économiques passeront au second plan. Toutes les valeurs seront remises en question. Les gens seront habités par un élan vers le beau, par un désir de mieux connaître le monde extérieur et l'homme. Le socialisme est une renaissance des idéaux et des valeurs humanistes pour l'ensemble de l'humanité. Pourtant, il ne peut prétendre qu'à surmonter les problèmes sociaux et économiques, non à créer le bonheur universel et l'harmonie. Les souffrances ne seront jamais éradiquées de la vie humaine. Les problèmes de la vie et de la mort, de l'amour et de l'immortalité sont éternels, et le socialisme est limité. T. B. ne rejette pas la religion, il l'admet dans la mesure où elle pose la valeur absolue de chaque personne humaine.

Œuvres : « Osnovnaâ ošibka abstraktnoj teorii kapitalizma Marksa », in : *Naučnoe obozrenie*, 1889, N° 5 ; *Teoretičeskie osnovy marksizma*, SPb., 1905 ; *Sovremennyj socializm v svoem istoričeskom razvitii*, SPb., 1906 ; *K lučšemu buduĉemu*, SPb., 1912, M., 1996 ; *Social'naâ teoriâ raspredeleniâ*, SPb., 1913 ; *Obĉestvenno-èkonomičeskie idealy našego vremeni*, SPb., 1913 ; *Social'nye osnovy kooperacii*, M., 1916, M., 1989.

Études : Lenin V. I., « Kadetskij professor », in : *Poln. sobr. soč.*, XXII ; Ancyferov A. N., *Tugan-Baranovskij*, H-kov, 1919 ; Kondrat'ev N. D., *Mihail Ivanovič Tugan-Baranovskij*, Pg., 1923 ; Tatarnikova S. N., « Tugan-Baranovskij. V poiskah novoj sobornosti », in : *Vestnik Moskovskogo un-ta*, ser. 7, Filosofiâ, 1990, N° 1.

I. V. Kouvakine / Trad. F. Lesourd

TRANSRATIONNEL [transracional'nost'] – terme appartenant à Frank*, exprimant l'inconcevabilité objective de toutes les manifestations de l'être en tant qu'unité indissociable du rationnel et de l'irrationnel, qui plonge ses racines dans l'unitotalité* divine. Connaître le T., qui est sans intermédiaire, concret et accessible par le ressenti, n'est possible que grâce à une « docte ignorance » [umudrennoe nevedenie] (analogue russe à l'expression de Nicolas de Cues), qui sert de base à Frank pour construire les règles de la « connaissance propre à l'antinomisme » (cf. Antinomisme*). Dès son travail *L'Objet du savoir* [Predmet znaniâ]* (1915), Frank envisage l'unitotalité comme une « unité métalogique ». Dans une œuvre plus tardive, *L'Inconcevable Introduction ontologique à la philosophie de la religion* [Nepostižimoe. Ontologičeskoe vvedenie v filosofiû religii]* (1939), les trois strates de l'être – l'objectal, l'humain, et leur fondement premier, l'unitotalité –, sont assimilés par Frank au transrationnel, qui n'est accessible qu'au savoir métalogique, ou supra-rationnel, trans-rationnel. « … Le prestige suprême du savoir authentique n'appartient qu'à ce regard pénétrant qui plonge au cœur du transrationnel, c'est-à-dire de l'inconcevable ou de l'inexplicable de l'être ». Le transrationnel est trans-définissable (au-dessus de toutes les définitions quelles

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

qu'elles soient), et trans-fini, c'est-à-dire qu'il possède un « excès de plénitude ». Au niveau objectal, le T. est lié à la transcendance inéliminable du monde, à l'océan illimité de l'inconnu, au caractère de « potentialité » de l'être, ainsi qu'à des phénomènes tels que l'individualité concrète, qu'il est impossible de saisir par des concepts. Au niveau de l'humain, le T. se découvre comme l'unité d'une existence immédiate (je suis [â esm']) et d'une unitotalité concrète singulière (ipséité). Sa subjectivité, ou « son semblant d'être », l'homme, d'après Frank, ne peut les surmonter que dans l'action de transcender, dans un élan « vers l'extérieur » (dans le rapport « je-tu »), et « vers l'intérieur ». Le rapport « je – tu » est compris comme l'unité transrationnelle du mystère de la peur et de l'hostilité avec le mystère de l'amour. Pris du point de vue de l'unité et de l'ordre, ce rapport constitue l'être transrationnel, « nous ». La découverte la plus complète et la plus profonde de ce rapport se rattache à l'amour. L'action de transcender « vers l'intérieur » est caractérisée par la possibilité transrationnelle, pour l'âme et pour l'unitotalité (« esprit »), d'être mutuellement accessibles l'un à l'autre, ce qui s'accomplit dans « l'ipséité » de l'homme, ayant pour résultat la constitution de la personne. Au niveau du fondement premier, Frank découvre le « signe » transrationnel de l'unitotalité dans le réel : c'est la beauté. Au fur et à mesure qu'il se rapproche de l'unitotalité, l'homme la reconnaît comme la source originaire, transrationnelle, de la vie, comme la « Divinité » qui pose le réel en dehors de soi et en même temps le porte en soi et à travers soi. La « Divinité » inconcevable* et sans visage reçoit pour la première fois le nom « Dieu » dans son unité concrète avec l'homme concret, devenant proche et tangible, et néanmoins essentiellement inconcevable. L'origine du mal (du non être), d'après Frank, est également transrationnelle : c'est une sorte de transmutation, de fêlure du monde, liée au fait qu'il est tombé hors de l'unitotalité et de son harmonie. Chez un certain nombre de philosophes liés à la métaphysique de l'unitotalité, on rencontre des idées qui font écho au concept de T. Ainsi, d'après Kozlov*, dans toute la diversité de l'expérience sensible se donne à voir « la vérité dissimulée » de l'unité de toutes choses, ancrée en Dieu. Vl. Soloviov* estimait qu'« à travers » le monde se distingue « l'Unitotalité » absolue et infinie. Florenski* discernait par-delà la diversité visible de l'existant « l'unité mystique » éternelle, la *Sophia* créée. Boulgakov* sentait vivement à quel point le monde est illimité et inépuisable dans ses forces créatrices, grâce à « l'océan » de l'être sophianique. Karsavine* décrivait ainsi le T. : c'est « l'Être en comparaison de qui il est impossible d'imaginer quoi que ce soit de plus parfait, qui renferme toutes choses en lui-même » – et « l'autre », et l'Absolu.

ÉTUDES : *Mističeskoe bogoslovie*, Kiev, 1991 ; Frank S. L., *Nepostižimoe. Ontologičeskoe vvedenie v filosofiû religii*, in : *Soč.*, M., 1990 ; en franç. : *L'Inconcevable*, P., 2007 ; *Sbornik pamâti S. L. Franka*, München, 1954.

V. L. Kourabtsev / Trad. F. Lesourd

TROÏTSKI Matveï (1835, gouv. de Kalouga-1899, M.) – psychologue et philosophe. Diplômé de l'Acad. de théologie* de Kiev. Travaille dans des établissements d'enseignement à Kiev et à Varsovie. À partir de 1875 il est professeur à l'Univ. de M. Il avait tenté de faire le lien entre l'empirisme et la tradition théologique (il avait obtenu son magistère** en théologie), mais, soumis aux critiques virulentes de Iourkiévitch*, il avait dû soutenir sa thèse de doctorat à M. (et non à Kiev). Adepte de l'associationnisme (doctrine selon laquelle les associations sont déterminantes pour connaître la vie de l'esprit), il le voyait comme pouvant faire de la psychologie une science empirique inductive. En même temps il soulignait l'importance de la méthode expérimentale

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

considérée comme universelle non seulement pour la psychologie mais tout autant pour les autres sciences. T. démontrait la prééminence du psychique (sur le plan cognitif) devant le réel – malgré la manière conventionnelle dont ils étaient envisagés, l'un comme l'autre, dans leur essence ; il a évoqué ces idées pour la première fois dans l'ouvrage intitulé *La psychologie allemande au XIXe s.* [Nemeckaâ psikhologiâ v tekuĉem stoletii] (1867), et les a développés dans une *Science de l'esprit humain* [Nauka o duhe] (1882) en deux volumes. Dans son étude de la pensée humaine, T. distinguait trois orientations : historique, se donnant pour tâche de reconstituer l'individuel ; logique, ayant pour objet le général ; transcendantale, découlant d'idées qui sont d'ordre spéculatif. Dans l'histoire de la philosophie et de la psychologie russes, T. s'est illustré comme l'initiateur et le créateur de groupements professionnels et de leurs organes d'édition. C'est grâce à ses démarches que fut fondée la Société de psychologie de Moscou* (auprès de l'Univ. de M.) en 1884. Il notait que la psychologie est à bon droit considérée comme le fondement commun de toutes les disciplines philosophiques, ainsi que de l'histoire de la littérature, de la linguistique comparée, du droit*, tout comme de l'anthropologie, de la physiologie et de la psychiatrie. T. inaugura la première séance publique de la Société de psychologie par un exposé sur « La mission et les méthodes de la psychologie moderne » [O zadačah i metodah sovremennoj psikhologii], dans lequel il considérait comme non scientifique de poser la question de ce qu'était, au fond, l'âme humaine. Lors de cette séance, il avait été décidé d'éditer des travaux de psychologie et de philosophie. À cette fin, à partir de 1889 commença de paraître la revue *Voprosy filosofii i psikhologii**. La Société de psychologie a joué un rôle clé dans la création des associations de philosophes et de psychologues, elle a été l'un des centres de la vie intellectuelle en Russie. Fidèle aux traditions de la psychologie associationniste, T., même après que l'intérêt pour le positivisme* fut retombé, continua de mettre au point les principes du psychologisme appliqué à la logique, interprétant les jugements et les déductions comme la synthèse consciente des représentations mentales, et continuant de camper sur les mêmes positions dans les domaines sociologique et éthique.

Œuvres : *Nemeckaâ psikhologiâ v tekuĉem stoletii. Istoričeskoe i kritičeskoe issledovanie s kritičeskim očerkom uspehov psikhologii so vremen Bèkona i Lokka*, M., 1867 ; *Nauka o duhe. Obĉie svoistva i zakony čelovečeskogo duha*, I-II, M., 1882 ; *Èlementy logiki*, M., 1887.

Études : Anan'ev B. G., *Očerki istorii russkoj psikhologii XVIII i XIX vekov*, M., 1947 ; Ivanovskij V. N., « M. M. Troickij », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, M., 1899, II (47) ; on peut également consulter le site : http://www.philos.msu.ru/fac/history/fmu/troizky.html.

I. E. Zadorojniouk / Trad. F. Lesourd

TROTSKI (Lev Bronstein) (1879, village de Ianovka, province de Kherson-1940, Mexico) – homme politique, essayiste, vulgarisateur et polémiste. Né dans une famille aisée de colons juifs arrivés sous Catherine II. Études dans des établissements d'Odessa, puis de Nikolaïev. À Nikolaïev, il commence ses activités révolutionnaires, dans un cercle de tendance populiste* qui était en contact avec « l'Union ouvrière du sud de la Russie » ; arrêté lors de l'action intentée contre celle-ci en 1898, c'est pendant son séjour à la prison d'Odessa qu'il prend comme pseudonyme le nom de famille du surveillant en chef de cette prison, Trotski. En 1902, il s'enfuit de son lieu de relégation et gagne l'étranger, où il fait la connaissance de Lénine*, qui appuie en vain sa candidature au comité de rédaction de l'*Iskra* : Plékhanov* s'y oppose. Après le IIe Congrès du Parti social-démocrate révolutionnaire de Russie T. adopte une position hors frac-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tions, « à égale distance des bolcheviks et des mencheviks », ce qui préfigure la position particulière qui sera la sienne au sein de la social-démocratie, position qui reçut le nom de « trotskisme » (c'est à Milioukov* qu'on doit ce terme). Le trotskisme consiste en un syncrétisme théorique et une ligne politique qui se caractérisent par des déviations tantôt inspirées d'un radicalisme doublant les bolcheviks sur leur gauche (voir les mots d'ordre de révolution mondiale permanente, de révolution socialiste immédiate en Russie en brûlant l'étape de la révolution démocratique), tantôt au contraire par une ligne social-démocrate de type menchevik, même si T. n'a jamais admis qu'on le désigne comme tel. À la veille de la révolution d'Octobre, T. devint le plus proche compagnon de lutte de Lénine ; après Octobre il occupa divers postes importants : commissaire du peuple aux Affaires étrangères, à la défense, à la marine, président du Conseil militaire révolutionnaire [Revvoensovet] de la république, membre du *Politburo* et du Comité exécutif du *Komintern*. En 1927 il fut exclu du parti, en 1929 banni d'URSS, en 1932 privé de la citoyenneté soviétique. Assassiné pour raisons politiques. Avec Lénine et d'autres bolcheviks T. plaçait ses espoirs dans la révolution mondiale, et il prit sa part de responsabilité dans la politique menée à l'époque du communisme de guerre. Mais, contrairement à une opinion répandue, T., tout en restant un « romantique » de la révolution mondiale, n'était pas partisan d'une exportation de la révolution, et il critiquait la tactique ultra révolutionnaire des communistes « de gauche ». Pourtant, il n'envisageait la victoire d'un « socialisme complet et achevé » que comme la conséquence d'une révolution mondiale, laquelle n'adviendrait pas avant une douzaine d'années au moins, un demi-siècle au plus (sans parler de cas de figure où il faudrait l'attendre « de longues années », voire « de longues décennies »). L'idée de départ de T., c'est le primat de la vie, de la pratique et de l'action créatrice sur la théorie et les idées : « la Botte souveraine du réel » l'emporte de manière absolue, « la dialectique du développement historique » est « un chariot d'un autre poids que la dialectique de la réflexion théorique ». Cela se retrouve dans les préférences philosophiques de T. et dans ses rejets. Il place Hegel plus haut que Kant, puisque le système de Hegel fournit une représentation précise de la réalité historique, alors que Kant n'est jamais pour lui que le plus génial des formalistes. Dans le marxisme T. appréciait avant tout le sens de l'anticipation, dans le léninisme « l'efficacité » de la pratique politique, encore qu'il fît grand cas aussi de Lénine comme théoricien. Sans assimiler la philosophie et la science, il établissait entre elles le lien le plus fort : la philosophie pour lui était l'espace le plus large où les données de la science puissent acquérir une portée générale. Il estimait que la dialectique doit non pas être imposée aux faits, mais tirée des faits, de la nature des faits, de leur évolution. T. voit dans la classification périodique des éléments de Mendéléiev* une confirmation du caractère scientifique de la dialectique. Se plonger dans la théorie philosophique pure, au détriment de la pratique, c'était pour T. du formalisme. Au centre de sa conception du monde, il y a la matière, qui existe de toute éternité et obéit à ses lois internes. Elle est au fondement de tout ce qui existe, au fondement de la vie de l'Univers : la société humaine, l'âme de chaque homme, sont autant de particules de l'Univers soumises à des règles communes. Le temps et l'espace ne sont pas des catégories de la raison, mais des modalités d'existence de la matière. T. est un adversaire du vitalisme, et un tenant du réductionnisme mécaniciste, pour lequel la chimie et la physique suffisent à expliquer les phénomènes physiologiques. Il appuie sa conception du monde végétal et du monde animal sur sa lecture de Darwin (l'origine des espèces et la lutte pour

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

l'existence), en insistant sur l'idée d'une alternance d'époques d'équilibre relatif et de rupture d'équilibre entre les êtres vivants et leur milieu géographique (cette loi sur l'équilibre, il la transporte dans le domaine social). Dans sa critique de l'empirisme et du sensualisme il cherche de l'aide non auprès du rationalisme classique, mais auprès de Pavlov* et de sa réflexologie : il pense qu'« elle rejoint tout à fait le matérialisme dialectique » et réduit à néant la barrière entre la physiologie et la psychologie. T. avait le désir d'accorder la théorie des réflexes conditionnés et la psychanalyse, qui à ses yeux était une illustration particulière de la doctrine de Pavlov et une hypothèse de travail à vérifier expérimentalement. Ce qui chez T. allait devenir le problème crucial de la philosophie de l'histoire et de la sociologie, c'est la relation entre le subjectif et l'objectif : pour lui la résolution de ce problème fondait en théorie la possibilité pour l'homme d'intervenir activement aussi bien sur la nature que sur le fonctionnement de la société. L'homme ne peut ni ne doit se contenter de connaître la matière, sa tâche est de soumettre la matière en luttant contre l'espace et le temps. Le choix des cheminements historiques est déterminé objectivement, il ne dépend des hommes que jusqu'à un certain point, en revanche l'évolution de la société ne se fait pas en dehors des hommes mais à travers eux. D'où cette question : de quelles possibilités de choix disposent les hommes, jusqu'à quel point et à quelle échelle peuvent-ils freiner ou accélérer l'évolution de la société ? Après la mort de Lénine T. lutta entre autres pour une direction collégiale du parti, et pour que les « guides » du peuple cessent d'être des propagandistes politiques pour devenir des « techniciens ». Il eut l'occasion d'observer le subjectivisme, voire l'aventurisme de la politique de Staline en matière d'industrialisation et de collectivisation, il appela à mettre fin à la « course aux récompenses dans l'industrie » et à faire en sorte que le plan abandonne tout aventurisme à l'occasion de la collectivisation. D'un point de vue historique, T. estimait que la Russie est depuis toujours une entité eurasienne, qui associe des traits au plus haut degré européens et des traits purement asiatiques. Le retard de la Russie, il l'attribuait à la géographie (les côtes, un climat moins favorable que celui de l'Europe occidentale), à une entrée dans l'histoire plus tardive, au rôle particulier joué par un État de nature autocratique, à la dépendance de l'Église russe par rapport au pouvoir, à l'absence dans l'histoire de la Russie de stades de développement tels que la Réforme, enfin à la pauvreté culturelle du pays. Ce qui distingue fondamentalement le mode de développement de la société russe de celui des pays occidentaux, c'est son arriération, sa lenteur et son caractère primitif, qui, le temps aidant, ont conduit à une situation catastrophique. T. a beaucoup écrit sur les écrivains progressistes des années soixante du XIXe siècle, sur les slavophiles*, sur les populistes*, sur Tolstoï*, Vl. Soloviov*, Mendéléiev, Berdiaev*, Mérejkovski*, P. Struve*, Frank* et bien d'autres. Il ne s'est pas interdit certains excès de langage polémiques : « Chez nous il n'y a rien en philosophie, sinon des disciples de troisième ordre et des épigones sans personnalité » (*Œuvres complètes*, [Poln. sobr. soč.], XX, p. 337). À côté de cela il plaçait très haut, pour leur apport à la science et à la philosophie, Pavlov, Mendéléiev, ainsi que l'école de pensée qui va de Biélinski* à Plékhanov en passant par Herzen* et Tchernychevski*. Adversaire de l'éthique normative, en particulier de sa forme kantienne (tout en lui reconnaissant une importance théorique dans la lutte contre l'idéologie « féodale »), T. fut le combattant d'une morale nouvelle, communiste, fondée sur l'abnégation, l'enthousiasme, la conscience professionnelle, etc. Rejetant les théories morales de l'individualisme libéral aussi bien que la morale aristocratique du « surhomme » nietsz-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

chéen, ou la « morale grégaire » du *moujik* russe dont la responsabilité personnelle se dissout dans la commune paysanne*, T. se fit le propagandiste d'un type nouveau d'être humain, au développement harmonieux, et mu par des principes qui n'entrent pas en contradiction avec la vie en société et la solidarité**. Les idées philosophiques de T. sont une sorte de « marxisme utilitaire », de pragmatisme méthodologique, en ce qu'elles sont un moyen d'adaptation à la réalité, et un instrument pour maîtriser une situation.

Œuvres : *Naši političeskie zadači (taktičeskie i organizacionnye voprosy)*, Genève, 1904 ; *Terrorizm i kommunizm*, Pg., 1920 ; V*ojna i revolû*ciâ, I-II, Pg., 1922 ; « Beglye zametki o G. V. Plehanove », in : *Pod znamenem marksizma*, 1922, N° 5-6 ; *Ob osobennostâh istoričeskogo razvitiâ Rossii*, in : *1905*, 2oe izd., M., 1922, p. 294-309 ; *Voprosy byta. Epoha « kul'turničestva » i eë zadači*, M., 1923 ; *Zadači kommunističeskogo vospitaniâ*, M., 1923 ; « Partijnaâ politika v iskusstve », in : *Pravda*, 16.09.1923 ; « Futurizm », *Ibid.*, 25.09.1923 ; « Iskusstvo revolûcii i socialističeskoe iskusstvo », *Ibid.*, 29.09.1923 ; Pis'mo « Obĉestvu voinstvuûĉih materialistov », in : *Izvestiâ*, N° 136 ; *Zapad i Vostok. Voprosy mirovoj politiki i mirovoj revolûcii*, M., 1924 ; *Voprosy kul'turnoj raboty*, M., 1924 ; *Literatura i revolûciâ*, 2e éd., M., 1924 ; en franç. : *Littérature et révolution*, P., 1964 ; *O Lenine. Materialy dlâ biografa*, 2e éd, M., 1924 ; *D. I. Mendeleev i marksizm*, M., L., 1925 ; *Moâ žizn' : opyt avtobiografii*, I-II, Berlin, 1930 ; My life. *An Attempt at an Autobiography*, N.Y., 1970 (M., 1990, reprint) ; *Stalin*, I-II, M., 1990 ; *Literatura i iskusstvo*, M. 1991.

Études : Lenin V. I., *O Trockom i trockizme : sb. statej*, L., 1925 ; Vaseckij N. A., *Trockij : opyt političeskoj biografii*, M., 1992 ; Deutscher I., *Trotsky*, I-III, Londres, 1954-1963 (éd. russe M., 2006) ; Marie J. J., *Le trotskysme*, P., 1977.

V. F. Poustarnakov / Trad. J. Prébet

TROUBETSKOÏ Evguéni (1863, M.-1920, Novorossiïsk) – philosophe, juriste, essayiste, figure de la vie publique. Il est l'un de ceux qui ont lancé et animé les éditions « Pout » (1910-1917), l'un des organisateurs de la Société de psychologie* auprès de l'Univ. de M., et de la Société Soloviov (cf. Sociétés de philosophie religieuse*). Les conceptions philosophiques de E. T. se sont constituées dans le contexte familial, au cours de polémiques avec son frère S. Troubetskoï*. Tous deux dans leur jeunesse étaient passés par un engouement pour les idées nihilistes (cf. Nihilisme*) et matérialistes. Par la suite, l'influence de Vl. Soloviov* et des slavophiles* ainsi que de la philosophie idéaliste allemande l'orientera vers la philosophie religieuse. Faisant des études de droit à l'Univ. de M. (1881-1885), E. T. était en même temps attiré par l'histoire de la philosophie. Sorti de l'univ., il travaille à Iaroslavl, dans un lycée spécialisé dans l'enseignement du droit. En 1892 il obtient son magistère**, après la soutenance de sa thèse de doctorat il devient professeur à l'Univ. de Kiev, et à partir de 1906 à l'Univ. de M. Ses deux thèses étaient consacrées à l'examen de l'idéal théocratique dans le christianisme occidental : « L'idéal socio-religieux de la chrétienté occidentale au Ve s. La vision du monde de saint Augustin » [Religiozno-obĉestvennyj ideal zapadnogo hristianstva v V veke. Mirosozercanie Blaž. Avgustina] (1892) et « L'idéal socio-religieux de la chrétienté occidentale au XIe s. L'idée du royaume de Dieu chez Grégoire VII et les chroniqueurs de son temps » [Religiozno-obĉestvennyj ideal zapadnogo hristianstva v XI veke. Ideâ Carstva Božiâ u Grigoriâ VII i publicistov ego vremeni] (1897). Les deux volumes de son ouvrage intitulé *La Vision du monde de Vl. Soloviov* [Mirosozercanie Vl. S. Solov'eva] est à ce jour l'une des études les plus substantielles de l'œuvre de Soloviov. Analysant les idées de celui qui fut à la fois son ami et son maître, E. T. découvre en lui ce qui fait la spécificité et les traits distinctifs de sa propre

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

vision du monde. Parmi ses principales œuvres philosophiques on peut citer *La Philosophie de Nietzsche* [Filosofiâ Nicše] (1904), *Histoire de la philosophie du droit* [Istoriâ filosofii prava] (1907), *L'Utopie sociale de Platon* [Social'naâ utopiâ Platona] (1908), *Les Présupposés métaphysiques de la connaissance. Tentative de dépasser Kant et le kantisme* [Metafizičeskie predpoloženiâ poznaniâ. Opyt preodoleniâ Kanta i kantianstva] (1917), *Le Sens de la vie* [Smysl žizni] (1918), etc. Un cycle de courts traités consacrés au sens de la vie dans la peinture religieuse de la Russie ancienne mérite une mention spéciale : *Spéculation en couleurs* [Umozrenie v kraskah] (1915), *Deux mondes dans les icônes de la Russie ancienne* [Dva mira v drevnerusskoj ikonopisi] (1916), *La Russie dans ses icônes* [Rossiâ v ee ikone] (1918). Dans ces travaux, E. T. montre le lien qui existe entre la gamme de couleurs et le contenu des icônes. Il a été le premier en Russie à donner une étude d'ensemble de l'icône* russe ancienne – à la fois esthétique, philosophique, historique et théologique. Il a été également un homme politique influent, un acteur de la vie sociale. Il a été membre du Conseil d'État (1907-1908), a fait partie des fondateurs de l' « Union pour le renouveau dans la paix » [Soûz mirnogo obnovleniâ] et été le rédacteur en chef de son organe de presse, le *Moskovski Éjénédélnik* (1906-1910), qui a publié Berdiaev*, Boulgakov*, I. Ilyine*, Ern*, Frank*, etc. Le programme de son parti était fondé sur l'idée de démocratie évolutive, selon laquelle il fallait remplacer le règne de l'arbitraire par celui du droit* grâce à des réformes et à un travail culturel. Il critiquait aussi bien « le fauve noir » (la réaction) pour son intolérance, que, avec autant de véhémence, « le fauve rouge » (la révolution) pour la destruction générale qu'elle impliquait. Il fut contre la révolution d'Octobre, et pendant la Guerre civile il devint l'un des idéologues du mouvement blanc. Il mourut pendant l'évacuation de l'Armée des volontaires (l'Armée blanche). Il faut mentionner ses mémoires, qu'il avait commencé à écrire en 1917 : (*Souvenirs* [Vospominaniâ] ; *Regard du passé* [Iz prošlogo] ; *Extraits des carnets de route d'un réfugié. Archives de la révolution russe* [Iz putevyh zametok beženca. Arhiv russkoj revolûcii], cf. bibl.). Il les appelait « testament spirituel à l'intention de la Russie future » sur « la poésie enfuie à jamais de la Russie de jadis ». E. T. est l'un des philosophes de l'unitotalité*. Contrairement à Soloviov qui affirmait l'unité d'essence de Dieu et du monde, il affirmait l'extériorité du monde divin et du monde de la nature l'un par rapport à l'autre. Dieu, d'après lui, dispose d'une liberté totale de sa volonté, et il est impossible de l'assimiler à la création. C'est également sur la liberté que se fonde l'activité de l'individu. Si chez Soloviov les rapports entre Dieu et l'homme sont fondés sur l'amour, chez E. T., ils le sont sur la liberté de choix, qui est la source à la fois du bien et du mal. L'homme choisit lui-même sa voie et porte la responsabilité du mal dans le monde. C'est pourquoi la *Sophia*, chez lui, n'est pas une médiatrice entre l'homme et le monde, mais un projet idéal sur le monde, que l'homme peut accepter ou rejeter (cf. Sophiologie*). E. T. refusait l'idée de Soloviov selon laquelle le fait de poser l'autre en face de lui représente pour l'absolument étant une nécessité intérieure, démontrant que le monde est créé par Dieu non à partir de la matière prime, mais dans un acte créateur libre à partir de rien. Il assigna des limites à la compréhension que l'homme pouvait avoir du savoir unitotal absolu, du sens de tout l'existant. Le sens de la vie, il le voyait dans la recherche des vérités éternelles que recèle la Conscience divine. Les vérités éternelles sont immuables, non transitoires et extra-temporelles ; c'est dans le processus de leur vie que les hommes les découvrent. À la manière de Soloviov, E. T. voyait le monde extérieur comme dépourvu de

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

conscience, « aveugle », « domaine du chaos », mais se rapprochant graduellement du monde des idées divines. Mais à la différence de Soloviov, pour qui les idées divines ne sont que l'image idéale des créatures à venir, qui tôt ou tard arriveront à une réalisation complète, il affirmait que les objets artificiels, créés par les hommes, ne sont pas le reflet des idées divines éternelles. Il reprochait à Soloviov de « mêler et mal délimiter l'ordre naturel et l'ordre mystique ». L'idée qu'il était indispensable de bien faire le partage entre savoir naturel et savoir mystique (le premier ayant affaire aux choses de la nature et aux objets créés artificiellement, le second, aux idées divines éternelles) reposait sur l'idée que, bien que notre connaissance soit conditionnée par l'étant, tout savoir n'est pas savoir sur lui. Seule la conscience mystique est libre d'erreur et vraie, elle est universelle et imprègne toutes les sphères de la conscience humaine. En ce qui concerne la réalité prise dans la temporalité, d'après E. T., si elle est accessible à notre connaissance c'est qu'elle a sa place dans la conscience universelle de l'Absolu. Ayant foi en l'idée d'unitotalité* et de Divino-humanité* comme fin dernière de l'évolution du monde, contrairement à Soloviov, E. T. partait de la distinction entre les domaines moral et religieux d'une part et socio-économique d'autre part. D'après lui, l'État-église que Soloviov appelait de ses vœux n'était pas réalisable sans violence, car l'État n'est pas une organisation libre, on ne peut l'inclure dans le Royaume de Dieu. Critique à l'égard des idées théocratiques de Soloviov, E. T. défendait l'idée d'État de droit, tenant le droit pour une manifestation de l'Absolu à un stade imparfait de l'évolution de l'humanité. D'après E. T., la valeur de l'État, pour l'Évangile, n'est pas d'être une composante possible du Royaume de Dieu, mais un degré qui doit mener vers lui, à l'intérieur du processus historique. C'est pourquoi il faut savoir apprécier à sa juste valeur toute amélioration, même relative, dans la vie de la société et de l'homme. « Toute grandeur positive, fût-ce la plus infime, doit être préférée au néant complet » (*La Vision du monde de Vl. Soloviov*, I., p. 584, cf. bibl.).

Œuvres : *Religiozno-obĉestvennyj ideal zapadnogo hristianstva v V veke. Mirosozercanie Blaž. Avgustina*, M., 1892 ; *Religiozno-obĉestvennyj ideal zapadnogo hristianstva v XI veke. Ideâ Carstva Božiâ u Grigoriâ VII i publicistov ego vremeni*, Kiev, 1897 ; *Filosofiâ Nicše. Kritičeskij očerk*, M., 1904 ; *Istoriâ filosofii prava*, M., 1907 ; *Social'naâ utopiâ Platona*, M., 1908 ; *Ènciklopediâ prava*, M., 1919, SPb., 1999 ; *Mirosozercanie Vl. S. Solov'eva* v 2 t., M., 1913, M., 1995 ; *Umozrenie v kraskah*, M., 1913, et *Izbr. proizv.*, Rostov/Don, 1998 ; *Dva mira v drevnerusskoj ikonopisi*, M., 1916, et : *Izbr. proizv…* (cf. supra) ; *Rossiâ v ee ikone*, in : *Russkaâ mysl'*, 1-2, 1918, et : *Izbr. proizv…* (cf. supra) ; en franç. : *Trois études sur l'icône*, P., 1986 ; *Metafizičeskie predpoloženiâ poznaniâ. Opyt preodoleniâ Kanta i kantianstva*, M., 1917 ; *Smysl žizni*, M., 1918, M., 1994, et *Izbr. proizv…* (cf. supra) ; *Izbr. proizv.*, Rostov/Don, 1998 ; *Trudy po filosofii prava*, SPb., 2001 ; *Vospominaniâ*, Sofia, 1922 ; disponible en ligne : www.bookland.net.ua ; *Iz prošlogo*, Vienne, 1925, également in : Kn. Trubeckie, *Rossiâ vosprânet*, M., 1996, et sur www.bookland.net.ua ; *Iz putevyh zametok beženca. Arhiv russkoj revolûcii*, Berlin, 1926, XVIII, et : www.bookland.net.ua.

Études : Zenkovsky B., *Histoire…*, IV, Chap. III, 4, 5, 6 ; *Istoriâ russkoj filosofii*, réd. M. Maslin, M., 2001 (2007), p. 483-491.

L. V. Firsova / Trad. F. Lesourd

TROUBETSKOÏ Nikolaï (1890, M.-1938, Vienne) – linguiste, culturologue, et ethnosociologue, l'un des fondateurs de l'eurasianisme*. Fils du philosophe S. Troubetskoï*. De 1908 à 1912, il fait des études de lettres et histoire à l'Univ. de M. À partir de 1915 il est *privat-docent*** et enseigne la linguistique comparée. Il émigre en 1919. Jusqu'en 1922 il fait des cours à l'Univ. de Sofia, puis à partir de 1923 il est professeur de phi-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

lologie slave à l'Univ. de Vienne. Dès le début de son œuvre, N. T. a jugé que l'étude de la conscience russe ne pouvait se faire dans des bornes étroitement nationales, qu'elle devait s'étendre à celle des peuples limitrophes. C'est pourquoi il s'est consacré aux langues et cultures du monde slave, des peuples finno-ougriens et caucasiens. La principale visée de ses recherches culturologiques et linguistiques, c'est d'inciter les peuples à renoncer à leur égocentrisme, à ne pas admettre la violence exercée sur la culture d'un peuple par un autre. Le nationalisme, le chauvinisme, le racisme, lui étaient profondément étrangers. Il fut l'un des premiers à pratiquer l'étude comparée des langues et des cultures sous trois angles différents : génétique, historique et typologique, et il conclut à l'existence d'une loi de diversité des cultures nationales. La « fragmentation » de la langue et de la culture, observable dans l'histoire de l'humanité, est si intimement liée à l'essence même de l'organisme social que les tentatives pour abolir cette diversité ne peuvent aboutir qu'à un appauvrissement culturel extrême et à la mort. S'appuyant sur tout ce que l'on sait concernant le mécanisme de « fragmentation » de la protolangue originelle, observant la formation des groupes de langues selon le principe génétique, N. T. a été le premier à formuler le concept de *Sprachbünde* (associations de langues) pour définir les langues répandues sur une aire géographique et historico-culturelle donnée, et possédant de ce fait une série de traits en commun. Le terme de *Sprachbund* et le phénomène qu'il reflète se sont révélés d'une importance extrême non seulement pour la linguistique mais également pour la culturologie ethnique, dans la mesure où, comme l'a posé N. T., les corrélations de cultures sont d'une manière générale fondées sur les mêmes principes que celles des langues, et les cultures de peuples voisins possèdent toujours un certain nombre de traits qui se ressemblent. C'est ce qui fait que parmi les cultures d'une aire donnée on distingue des zones historico-culturelles dont les frontières s'entrecroisent, ce qui amène à la formation de cultures d'un type mixte ou transitoire. Certains peuples et certaines parties de peuples apportent dans le type culturel donné leurs particularités individuelles. Le résultat, d'après N. T., c'était « un réseau paré des couleurs de l'arc en ciel, uni et harmonieux en raison de sa continuité et en même temps infiniment varié en raison de sa différenciation » (« La tour de Babel et le mélange des langues » [Vavilonskaâ bašnâ i smešenie âzykov], p. 148, cf. bibl.). Se démarquant de cette idée, le compagnon de N. T. au Cercle linguistique de Pr., R. Jakobson, a montré l'existence d'un *Sprachbund* eurasien. Les perspectives culturologiques de N. T. sont en consonance avec les idées de Herder, dont la philosophie de l'histoire* a repoussé les frontières étroites de l'européocentrisme, et avec les « types historico-culturels »* de Danilevski*. N. T. peut de plein droit être mis au rang de penseurs tels que Spengler, Toynbee, Sorokine**, qui ont considéré d'un œil critique le schéma étroitement européocentriste du progrès historique (cf. *L'Europe et l'humanité* [Evropa i čelovečestvo])*. Il refusait de considérer les peuples et les cultures comme plus ou moins proches d'une quelconque perfection, posant au contraire le principe qu'ils étaient équivalents et impossibles à comparer sur un plan qualitatif. Pour N. T., on ne pouvait pas parler de cultures « avancées » ou « inférieures », mais seulement de cultures semblables ou dissemblables. Il ne reconnaissait à la culture européenne (c'est-à-dire, pour lui, celle des peuples romano-germaniques) aucun droit à un quelconque *leadership*. L'existence d'une culture universelle, appartenant à l'humanité tout entière, lui semblait, comme à Danilevski, impossible. Il était l'adversaire convaincu du « faux nationalisme » désireux d'imposer à toute force au plus grand nombre possible de peuples

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ses propres valeurs culturelles. En même temps, il défendait l'idée d'un « nationalisme authentique » qui apprécierait tous les phénomènes selon les intérêts de sa propre culture et de son développement, et reconnaîtrait en même temps à chaque peuple le droit à exprimer son individualité. Certaines idées de N. T., partagées par d'autres eurasiens (N. T. était l'un des fondateurs du mouvement eurasien, il avait contribué significativement à l'édition du recueil *Exode vers l'Orient* [Ishod k Vostoku]* à Sofia en 1921) se signalaient par une forte originalité. Par exemple, il considérait le joug tataro-mongol comme un facteur positif dans la constitution de l'État russe (*L'héritage de Gengis Khan* [Nasledie Čingis-Hana] ; *L'histoire russe envisagée non du point de vue de l'Occident, mais de l'Orient* [Vzglâd na russkuû istoriû ne s Zapada, a s Vostoka], Berlin, 1925). D'accord avec les slavophiles* pour souligner l'influence désastreuse sur la culture nationale russe des réformes de Pierre le Grand, il voyait dans l'évolution du pays après Octobre 1917 le témoignage que ses peuples refusaient désormais la russification puisqu'ils étaient devenus « peuples de l'URSS ». Mais à la différence des slavophiles, N. T. soulignait la valeur essentielle, décisive, de l'élément oriental, « touranien » dans la culture russe, affirmant d'autre part que le monde slave n'était pas une communauté culturelle, mais seulement linguistique. Après le schisme qui affecta le mouvement eurasien à la fin des années 1920, l'influence des eurasiens « de gauche », qui ne cachaient pas leurs sympathies pour la Russie soviétique, étant devenue prépondérante, N. T. annonça, dans une lettre publiée dans le journal *Evraziïa* le 5 janv. 1929, qu'il quittait le mouvement et renonça à toute activité politique. Pendant les dernières années de sa vie, il se consacra entièrement à ses activités scientifiques et pédagogiques.

Œuvres : « Vavilonskaâ bašnâ i smešenie âzykov », in : *Evrazijskij vremennik*, Berlin, 1923, III, et sur www. hrono. ru ; *Evropa i čelovečestvo*, Sofia, 1920, www. patriotica. ru, et in : *Istoričeskie trudy,* audiokniga MP3 (Mediakniga 2006) ; *K probleme russkogo samosoznaniâ. Sobr. statej*, P., 1927 ; *Izbr. trudy po filologii*, M., 1987 ; « Religii Indii i hristianstvo » ; « Ob istinnom i ložnom nacionalizme » ; « O racizme », in : *Literaturnaâ učeba*, M., 1991, N° 6 et www.patriotica.ru ; « Dve stat'i iz sbornika Ishod k Vostoku », in : *Vestnik MGU*, Filologiâ, 1991, N° 1 ; *Istoriâ. Kul'tura. Âzyk*, M., 1995 ; *N. S. Trubetzkoy's lettres and notes*, P., 1975 ; Vzglâd na russkuû istoriû ne s Zapada, a s Vostoka, in : *Istoričeskie trudy*, audiokniga MP3 (Mediakniga 2006) ; *Nasledie Čingis-Hana*, Èksmo, 2007 ; « Ob idee-pravitel'nice ideokratičeskogo gosudarstva » : en ligne sur http://gumilevica.kulichki.net, ou : www.patriotica.ru ; les principaux articles de N. T. sont également dans : *Osnovy evrazijstva*, M., 2002 et *Russkij uzel evrazijstva* (Sergej Klûčnikov réd.), M., 1997.

Études : *N. S. Trubeckoj i sovremennaâ filologiâ*, M., 1993 ; Paĉenko V. Â, *Ideologiâ evrazijstva*, M., 2000.

V. P. Kocharny / Trad. F. Lesourd

TROUBETSKOÏ Sergueï (1862, Akhtyrka, gouv. de M.-1905, SPb.) – philosophe, essayiste, figure de la vie publique. Études à l'Univ. de M., d'abord en droit, puis en lettres et histoire, après quoi il reste au département de philosophie pour préparer sa thèse. En 1886 il obtient son magistère** et en 1888 il commence ses cours à titre de *privat-docent***. S. T. avait été attiré par la philosophie dès son plus jeune âge. Tout comme son frère cadet, E. Troubetskoï*, il avait subi l'influence du positivisme* et du nihilisme*. Mais bientôt, la lecture de la philosophie idéaliste allemande, des slavophiles*, et de Vl. Soloviov*, son aîné et son ami, le libéra de ces emballements de jeunesse. Pendant ses années d'univ., son intérêt pour la philosophie s'approfondit en direction de l'histoire de la philosophie, d'abord celle de l'Antiquité, et le résultat de ses recher-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ches dans ce domaine fut sa thèse de magistère, « La métaphysique dans la Grèce antique » [Metafizika v drevnej Grecii] (1890). En 1900 il soutient sa thèse de doctorat, « L'enseignement sur le *Logos* envisagé dans son histoire » [Učenie o Logose v ego istorii], et il est nommé professeur extraordinaire**. Toute sa vie, S. T. se consacrera essentiellement à la philosophie grecque, dont il considérait qu'elle « avait préparé le terrain pour la philosophie chrétienne et était avant tout une métaphysique religieuse… car c'est une science qui a fourni l'analyse systématique des principales idées sur l'Étant, et des moyens essentiels, les plus généraux et les plus indispensables pour le comprendre ». Son *Histoire de la philosophie antique* [Istoriâ antičnoj filosofii] (1906), qu'il avait lui-même préparée pour la publication, paraîtra lors de sa réédition dans les années 1990 sous le titre *Cours d'histoire de la philosophie antique* [Kurs istorii antičnoj filosofii] (cf. bibl.). Pendant ces années, il donne beaucoup de son temps à la vie publique. De 1900 à 1905 il est rédacteur de la revue *Voprosy filosofii i psikhologii**. Il prend part au mouvement des *zemstvos***, devient l'un de ses *leaders* intellectuels. À partir de 1901, année où débutent les manifestations étudiantes, S. T. se prononce résolument pour l'autonomie des univ., c'est-à-dire pour que la vie de l'univ. soit entièrement dirigée par le conseil des professeurs. Lorsque, en 1905, l'Univ. de M. obtient son autonomie, S. T. en est élu recteur. Mais ce furent d'abord les libéraux, défenseurs des libertés universitaires, qui se trouvèrent mis dans une position difficile par le déferlement des manifestations, et c'est ce qui entraîna la mort prématurée de S. T., d'une hémorragie cérébrale, un mois après son élection. Ses conceptions philosophiques le rapprochaient de Vl. Soloviov : elles alliaient elles aussi le christianisme au platonisme, et il tenait l'idée du *Logos* pour l'idée principale du christianisme. Cependant, il ne partageait pas le mysticisme de Soloviov ; si chez ce dernier le thème de la *Sophia* occupait une place centrale, c'est au *Logos* que S. T. consacre son principal travail. Et ce n'est pas un hasard si son mémoire consacré à la sophiologie* est resté inachevé et inédit : ce thème est représenté chez lui par un enseignement sur l'Âme du monde, dans lequel le platonisme s'allie à l'apriorisme kantien. L'exposé le plus complet de ses conceptions se trouve dans son travail intitulé *Les bases de l'idéalisme* [Osnovy idealizma] (1896). Il y dégage les principes d'une doctrine qu'il nomme lui-même « idéalisme concret », différent de l'idéalisme abstrait de la philosophie classique allemande. Son point de départ n'est pas le concept abstrait (à la manière de Hegel et de son « être pur »), mais l'étant concret, l'être réel comme sujet de toutes les définitions que découvre en lui la pensée. L'étant précède obligatoirement la pensée ; en admettant le contraire, nous en arrivons au panlogisme, c'est-à-dire à une situation où c'est de la pensée abstraite que naît toute la richesse de ses définitions. Pour S. T., la conscience actuelle et éternelle (Dieu) précède toute conscience finie (en devenir) ; par là, il rejette la doctrine panthéiste de Fichte, Schelling et Hegel sur l'humanité comme « le Dieu en devenir » et se tient sur les positions du théisme. Démontrant que l'être n'est pas réductible à une idée logique, et que les concepts généraux ne sont que les rapports de la pensée à son objet, S. T. reconnaît en même temps la nature spirituelle du réel, le caractère conforme à la raison des lois du *Logos* cosmique, selon lesquelles s'organise aussi bien la vie de la nature que celle de l'homme. S'efforçant de rester sur le terrain du rationalisme, S. T. ne considère cependant pas la raison comme la seule source de la connaissance. Comme, en l'homme, on peut distinguer trois facultés principales – la perception sensible, la pensée et la volonté –, de même la connaissance se constitue grâce à l'expérience, déterminée par les lois *a priori* de la

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

perception (la sensibilité universelle), grâce à la raison, qui met en évidence la nécessité qui relie les phénomènes entre eux, la corrélation générale de tout ce qui est, et enfin, grâce à la foi, qui établit la réalité des êtres pensés et perçus par nous. Ce qui est l'objet de la foi, c'est la force vivante et autonome, définie comme esprit ; la foi, d'après S. T., c'est le fait de reconnaître « des êtres ou des sujets… réels, indépendants de nous » (*Œuvres* [Soč.], p. 671, cf. bibl.). En même temps, la foi « nous convainc de la réalité du monde extérieur, de la réalité des objets de la sensibilité et de la raison » (*Ibid.*, p. 665). Ce faisant, il n'accepte pas, comme le fait Vl. Soloviov, d'assimiler la foi à l'intuition intellectuelle, et d'autant plus à l'inspiration : fidèle à la tradition orthodoxe, il se garde de tout rapprochement de la foi avec l'imagination, et place la sphère de la morale et de l'éthique plus haut que celle de l'esthétique. Comme en Dieu, en l'homme aussi c'est la volonté qui représente la base de la personne, et c'est pourquoi si l'être se découvre c'est à la foi, comme faculté de la volonté. Pourtant, S. T. n'oppose pas foi et raison, révélation et spéculation, mais montre leur unité, soulignant que « le concept de *Logos* est lié à la philosophie grecque, où il est apparu, et à la théologie chrétienne, où il a trouvé son affirmation » (*Ibid.*, p. 44). Mû par cette conviction, T. S. consacre l'essentiel de ses recherches en histoire de la philosophie à la philosophie grecque, où s'est formé le concept de *Logos*, et son traité d'histoire de la théologie, *L'Enseignement sur le Logos envisagé dans son histoire*, à la conception chrétienne du *Logos*, issue de la lutte contre le judaïsme et le gnosticisme. La philosophie grecque, d'après S. T., est l'une des sources spirituelles du christianisme, et non son adversaire, responsable d'avoir déformé la foi évangélique originelle, comme l'ont affirmé nombre de théologiens protestants. Cela n'empêchait pas S. T. de reconnaître les mérites des études bibliques protestantes, en particulier du criticisme historique de Harnack, dont il avait tenté de donner une interprétation nouvelle, en se fondant sur la tradition patristique orthodoxe. Se conformant à l'esprit de cette tradition, S. T. considérait d'un œil critique l'utopie théocratique de Vl. Soloviov, et son interprétation de la Bible à travers le prisme de la symbolique mystique et du catholicisme traditionnel. Ce qui caractérise le point de vue de S. T. sur le problème de la conscience au sens le plus large, c'est son article « Sur la nature de la conscience humaine » [O prirode čelovečeskogo soznaniâ] (1890), où il analyse l'une des questions centrales qui ont occupé la philosophie sur toute la durée de son histoire – celle du rapport entre l'individuel et le général. D'après S. T., cette question est restée sans solution dans la pensée européenne : ni l'empirisme, ni l'idéalisme n'ont été en mesure d'expliquer la nature de la conscience, et par là même de comprendre ce qu'est la personne. L'empirisme assimilait cette dernière aux états intérieurs individuels de la conscience, à l'ensemble des associations psychiques qui n'ont pas de signification logique objective. D'autre part, les représentants de l'idéalisme allemand ont laissé diluer la personne dans un principe universel, faisant d'elle un moment évanescent dans l'évolution de l'esprit absolu, de la raison universelle. Ayant montré l'impossibilité d'expliquer la conscience soit comme un attribut de l'individu empirique particulier, soit comme le produit d'un principe générique universel, S. T., après les slavophiles, en est arrivé à la conclusion que la conscience personnelle, finie, ne peut être comprise qu'en faisant appel à l'idée de conscience conciliaire [sobornoe] (cf. *Sobornost**). Elle seule pouvait permettre d'expliquer que l'homme soit capable d'une connaissance universelle et nécessaire de la réalité effective, soit capable de comprendre ses semblables et le monde extérieur. La *sobornost*, essence de la conscience, est pensée comme l'ins-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tance garantissant le caractère objectif de la connaissance. Le présupposé de cette objectivité, et donc de la possibilité même d'une conscience conciliaire, d'après S. T., est l'existence d'une conscience éternellement actuelle, c'est-à-dire celle de la personne divine du Créateur. En fin de compte, la *sobornost*, c'est une sorte de société parfaite, un « socialisme métaphysique », c'est-à-dire l'idéal vers lequel tend l'humanité qui doit être gouvernée selon la loi de l'amour, l'amour étant « l'unité de tous en un seul, la conscience de tous en soi et de soi-même en tous » (*Ibid.,* p. 593). De même que la raison est l'attribut d'un sujet universel, la sensibilité, d'après S. T., ne peut être considérée comme le propre de la conscience individuelle exclusivement. Il existe une certaine sensibilité universelle dont le véhicule est l'âme du monde, son sujet, distinct de Dieu. Elle apparaît à S. T. sous l'apparence d'une sorte d'être cosmique, ou du monde dans son fondement psychique, grâce à quoi ce dernier se présente comme un organisme vivant, possédant une âme. Restant attaché au *Logos,* complété par la foi, S. T. est convaincu qu'au fondement du monde se trouve un principe doué de raison et d'amour, et donc bon par essence. D'où son optimisme, source d'une énergie agissante, de son rôle actif au sein de l'univ. et comme citoyen.

Œuvres : *Sobr. soč.* v 6 t., M., 1906-1912 ; *Soč.*, M., 1994 ; *Kurs istorii drevnej filosofii*, M., 1997.

Études : Lopatin L. M., *Knâz' S. N. Trubeckoj i ego obĉee filosofskoe mirosozercanie*, M., 1906 ; Kotlârevskij S. A., « Mirosozercanie knâzâ S. N. Trubeckogo », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1916, CXXXI (1) ; Račinskij G. A., « Religiozno-filosofskie vozzreniâ knâzâ S. N. Trubeckogo », *Ibid.*, Blonskij P. P., « Knâz' S. N. Trubeckoj i filosofiâ », in : *Mysl' i slovo*, M., 1917 ; Zenkovsky B, *Histoire…*, IV, Chap. III, 1, 2, 3 ; *Istoriâ russkoj filosofi*, réd. M. A. Maslin, M., 2007, p. 348-359.

Troubetskoï S. : P. P. Gaïdenko / Trad. F. Lesourd
Histoire de la philosophie antique [Istoriâ drevnej filosofii] :
L. V. Firsova / Trad. F. Lesourd
Synthèse : F. Lesourd

TROUBNIKOV Nikolaï (1929, M.-1983, M.) – spécialiste en anthropologie philosophique et théorie de la connaissance*. Études à la faculté de philosophie de l'Univ. de M. Diplômé en 1960. À partir de 1963 et jusqu'à la fin de sa vie, il travaille à l'Institut de philosophie de l'Acad. des sciences de l'URSS*. Étudiant le phénomène psychologique qui consiste à se poser un but à atteindre et la stratégie à adopter, il distingue les « buts concrets de l'action » et les « buts abstraits, les idéaux ». C'est à l'analyse des premiers qu'est consacrée sa thèse de *kandidat*** et les travaux afférents, mais d'une façon générale c'est la deuxième partie du problème qui sera ensuite l'objet de son attention : les questions de temps, de but et de sens de l'existence humaine. Le sens de la vie humaine : tel est, de son point de vue, l'objet de la philosophie, et toutes les autres questions ne deviennent philosophiques que dans la mesure où elles sont mises en relation avec lui. Il n'existe pas de sens donné une fois pour toutes à la vie. C'est par ses intentions et ses actes que l'homme donne un sens à la sienne. Mais le présupposé général à la détermination des buts à atteindre est le phénomène de la mort, la seule chose qui permette à l'homme d'évaluer clairement ce que peut signifier la vie. T. a également étudié les destinées des civilisations. Ses idées ont été exposées sous une forme littéraire aussi bien que dans des traités philosophiques. C'est l'un des représentants de l'existentialisme russe. Il a fait partie de l'entourage de M. Bakhtine* à la fin de sa vie.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Œuvres : « Otnošenie celi, sredstva, i rezul'tata deâtel'nosti », in : *Voprosy filosofii*, 1964, N° 6 ; *O kategoriâh « cel' », « sredstvo », « rezul'tat »*, M., 1967 ; « Problema vremeni v ee filosofsko-mirovozzrenčeskom ponimanii », in : *Voprosy filosofii*, 1978, N° 2 ; « Poznanie v trehmernom izmerenii i problema čeloveka », in : *Gnoseologiâ v sisteme filosofskogo mirovozzreniâ*, M., 1983 ; *Vremâ čelovečeskogo bytiâ*, M., 1987 ; « Predely filsofskoj problemy (K voprosu o sootnošenii filosofii i nauki) », in : *Filosofiâ i razum*, M., 1990 ; « Nauka i nravstevnnost' (O duhovnom krizise evropejskoj kul'tury) », in : *Zabluždaûčijsâ razum ? Mnogoobrazie vnenaučnogo znaniâ*, M., 1990 ; « Prospekt knigi o smysle žizni », in : *Kvitèssenciâ. Filosofskij al'manah*, M., 1990 ; « Filosofiâ i metodologiâ nauki (O segodnâšnem ponimanii predmeta i specifiki filosofskogo znaniâ) », in : *Èstetičeskij logos*, M., 1990 ; « Bez četverti dvenadcat' (K voprosu o preodolenii duhovnogo krizisa evropejskoj kul'tury) », in : *Voprosy filosofii*, 1993, N° 1 ; « Krizis evropejskogo naučnogo razuma. Filosofiâ nauki i filosofiâ žizni », in : *Racional'nost' kak predmet filosofskogo issledovaniâ*, M., 1995 ; *O smysle žizni i smerti*, M., 1996.

E. P. Nikitine / Trad. F. Lesourd

TSERTELEV Dmitri (1852, gouv. de Penza-1911, gouv. de Tambov) – poète, philosophe, essayiste, figure de la vie sociale et politique. Diplômé en 1874 de la faculté de droit de l'Univ. de M. Pendant ses années d'études, il noue des relations avec Iourkiévitch* et Vl. Soloviov* dont il restera un ami proche. L'influence de ce dernier a probablement déterminé son engouement pour la philosophie de Schopenhauer et le spiritisme, très en vogue en Russie dans les années 1860-70. À partir du milieu des années 1870, T. entretient une correspondance régulière avec le philosophe allemand Hartmann. En 1878 il assiste aux cours de l'Univ. de Leipzig, où il obtient en 1879 le titre de docteur en philosophie, pour une thèse de doctorat consacrée à la gnoséologie de Schopenhauer. En 1880 sort en édition séparée le premier volume de son ouvrage *La Philosophie de Schopenhauer* [Filosofiâ Šopengauera] (1re publ. dans le *Journal ministerstva narodnogo prosvechtchéniïa*, 1878-79), qui contenait une présentation critique très fournie de la philosophie théorétique du penseur allemand ; le 2e vol., consacré aux conceptions éthiques de Schopenhauer et Hartmann, et intitulé *Le Pessimisme moderne en Allemagne* [Sovremennyj pessimizm v Germanii] vit le jour en 1885. Cette étude, qui suscita des échos très divers – depuis une réaction franchement hostile de Lavrov* dans la revue *Délo* (1885 N°5) jusqu'à une sympathie totale, comme celle de C. Léontiev* (cf. *Lettres de C. Léontiev au prince D. Tsertelev* [Pis'ma K. N. Leont'eva k kn. D. N. Certelevu], p. 75, cf. bibl.) –, est restée pendant longtemps la seule étude russe détaillée consacrée à la philosophie de Schopenhauer. En 1885, T. a été le rédacteur de la revue *Délo*, fin 1887, pour quelques mois, celui du *Rousski vestnik*, et en 1890-92 celui de *Rousskoïe obozrénie*. Il était membre actif de la Société de psychologie de M*. Il était également traducteur : il a traduit la 1re partie du *Faust* de Goethe et le *Manfred* de Byron, ainsi qu'un certain nombre de recueils poétiques, qui comprennent, à côté de poésies lyriques, de longs poèmes narratifs – des adaptations de légendes perses et indoues. En tant que philosophe, T. appartenait à ce courant, dans la métaphysique du XIXe s., qui, s'écartant de l'apriorisme et du rationalisme absolu des idéalistes allemands, se proposait d'allier la spéculation philosophique à l'observation empirique, c'est-à-dire de tenter de connaître la réalité métaphysique à l'aide de vastes synthèses sur la base des données de l'expérience intérieure et extérieure. Ce qui exerça une influence directe sur T., c'est la « philosophie de l'inconscient » de Hartmann, dont la devise était « obtenir des résultats dans le domaine spéculatif grâce à la méthode inductive des sciences exactes ». T. estimait

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

que les lois de la pensée n'épuisent pas totalement les lois de l'être, et c'est pourquoi notre raison n'est pas en mesure d'établir *a priori* la réalité ou de démontrer l'impossibilité de tel ou tel phénomène – seule l'expérience peut confirmer la réalité effective de ce dernier. Cette constatation incitait T. à considérer avec sérieux les phénomènes médiumniques ou spirites, qu'il était malgré tout réticent à interpréter dans un sens métaphysique ou religieux (cf. son livre *Le spiritisme du point de vue de la philosophie* [Spiritizm s točki zreniâ filosofii], cf. bibl.) De l'empirisme au positivisme* (ce dernier étant considéré par T. comme une conjonction de l'empirisme et du scepticisme), les positions de T. se distinguaient par la conviction que la loi de causalité était de nature *a priori*. D'après lui, « nous devons considérer la loi de causalité comme celle de notre pensée, préliminaire à toute expérience », et c'est précisément la loi en question qui nous place dans la stricte obligation de mettre en rapport nos représentations sensibles avec une source indépendante de notre pensée et de notre volonté : le réel objectif. En même temps, à la différence de Schopenhauer et de Kant il contestait l'origine *a priori* des catégories de l'espace et du temps. La temporalité exprime selon lui un aspect du monde extérieur qui est inattingible pour la conscience (qui, radicalement, n'a affaire qu'au « présent », au « devenu »), tandis que l'espace – catégorie originellement liée à la notion de mouvement –, reflète la correspondance entre la diversité présentée par l'expérience sensible et l'unité comme principe fondamental de la conscience (« L'espace et le temps en tant que formes des phénomènes » [Prostranstvo i vremâ kak formy âvlenij], cf. bibl.). La tentative pour faire découler le monde dans son ensemble d'un seul principe « absolu » – celui de la matière, de la pensée ou de la volonté –, T. la jugeait philosophiquement infondée, de même que de prétendre répondre aux questions sur ce que représente l'être en dehors de celui qui effectue la démarche cognitive, et sur l'essence interne du sujet de la connaissance lui-même. Cependant, le devoir moral, de même que les autres valeurs humaines, ne prend tout son sens philosophique que dans le cas où derrière le phénomène il est reconnu une certaine essence constante et immuable. T. était l'adversaire de la méthode historique en philosophie, en éthique et en droit. D'après lui, la connaissance des lois du développement historique est impossible, dans la mesure où nous ignorons le but dernier, absolu, de ce développement, tandis qu'en postulant telle ou telle loi, par là même nous nous plaçons conventionnellement au point final du processus historique. Ce qui fait que les représentations humaines sur le caractère de ce processus se trouvent être inévitablement fausses ou relatives. En tant que penseur politique, T. faisait partie du camp conservateur, il était un partisan convaincu de l'autocratie, défendait le droit de la noblesse à gouverner l'État en priorité, il démontrait la nécessité de limiter la liberté de parole et de propagande dans l'intérêt de l'ordre social. À la différence de Soloviov, T., proche de l'utilitarisme conservateur d'un Katkov**, jugeait qu'il était mauvais de transporter les principes chrétiens dans les domaines du droit et de la politique. Le principe religieux le plus haut est, d'après T., l'idée d'amour, le principe du droit est l'idée de l'équité, la vie politique est déterminée par l'idée de bien commun. C'est en se gouvernant exclusivement sur ce dernier principe, et non sur l'idée des droits naturels de la personne, que l'État peut assurer à ses citoyens les libertés politiques.

Œuvres : *Spiritizm s točki zreniâ filosofii*, SPb., 1885 ; « Prostranstvo i vremâ kak formy âvlenij », in : *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1894, N° 23 ; « Granicy religii, filosofii i estestvoznaniâ », in : *Pravoslavnoe obozrenie*, 1879, N° 7 ; « Logika pozitivizma », *Ibid.*, 1887,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

N° 1 ; *Svoboda i liberalizm*, M., 1888 ; *Nravstvennaâ filosofiâ gr. L. N. Tolstogo*, M., 1898 ; « Učenie gr. L. N. Tolstogo o žizni », in : *Russkoe obozrenie*, 1890, N° 7 ; « Kritika vyroždeniâ i vyroždenie kritiki », in : *Russkij vestnik*, 1897, N° 1-2, 11-12 ; *Pečat' i obĉestvennoe mnenie*, SPb., 1905.

ÉTUDES : Pis'ma K. N. Leont'eva k kn. D. N. Certelevu, in : *Načala*, 1992, N° 2.

B. V. Méjouïev / Trad. F. Lesourd

TSIOLKOVSKI Constantin (1857, Ijevskoe, gouv. de Riazan-1935, Kalouga) – penseur et expérimentateur scientifique. Il perd presque complètement l'ouïe dès l'enfance et à partir de 14 ans étudie en autodidacte. En 1880, il obtient le diplôme de professeur de mathématiques et par la suite il enseigne dans des écoles à Borovsk et Kalouga. Au début du XXe s. il est le premier à comprendre la supériorité et les possibilités exceptionnelles du moteur à réaction pour se déplacer dans l'espace et consacre une grande partie de sa vie à développer la théorie des vols interplanétaires. Il fonde une nouvelle branche du savoir scientifique : la dynamique des vaisseaux spatiaux et l'astronautique. Il rédige toute une série d'essais philosophiques, dont il édite une partie à Kalouga à compte d'auteur. Par sa philosophie du monde, T. appartient à la ligne du cosmisme*. Il subit l'influence de Fiodorov*. Son œuvre est en consonance avec les réactions originales de la pensée russe face aux mouvements de rationalisation et de sécularisation de la culture européenne et à l'amorce d'un partage mondial, par l'humanité, des mêmes objectifs historiques. Ses idées sont tributaires de l'évolutionnisme de Darwin et Spencer et d'éléments spiritualistes de la philosophie chrétienne et du bouddhisme. Les uns et les autres partent d'un principe moniste excluant la possibilité d'une dichotomie entre l'âme et le corps, entre le monde matériel et la liberté de l'esprit. La clef de cette conception est l'idée du caractère cosmique de la vie, l'effort pour mettre en rapport le macro-monde [makromir] de l'existence humaine avec les dimensions cosmiques de l'infiniment grand et de l'infiniment petit. Ainsi les caractéristiques fonctionnelles de l'activité du vivant s'inscrivent dans la structure du monde physique, les processus naturels acquièrent un « sens », un « but » et une « efficience absolument bonne » [blagost'] et ce sont les impératifs de « l'éthique cosmique » qui deviennent les régulateurs normatifs de l'évolution de l'Univers. La nature connaît comme un « réveil », elle prend conscience d'elle-même dans des formes rationnelles et la raison est elle-même comprise comme la force qui meut la matière cosmique vers les plus hauts degrés de la perfection. Le cosmos, c'est la totalité d'un système harmonieux dans lequel l'atome et l'homme participent semblablement à l'unité suprême. Partant du présupposé que toutes les formes et tous les degrés existant au sein de l'Univers sont en relation vitale de sensibilité et de spiritualité, T. essaie de repenser d'une manière nouvelle les problèmes de la philosophie. Les questions du sens de la vie, de la mort et de l'immortalité, du bien et du mal, trouvent ici des réponses non traditionnelles. Les lois de l'universelle activité du vivant se réalisent immédiatement au micro-niveau des « atomes », des « esprits », citoyens immortels du cosmos, dont les facultés sont les manifestations élémentaires de la vie. Naissance et mort sont les actes d'association et de dissociation de ces atomes capables d'entrer périodiquement dans des combinaisons de plus ou moins grande complexité. En même temps, on ne remarque pas dans l'histoire de la vie des atomes de périodes où ils demeureraient à l'état de matière relativement simple, inorganique, ces phases n'ont pas de durée subjective, tandis que le degré hautement organisé d'existence d'un élément du cosmos manifeste, selon T., la victoire des forces dynamiques, anti-entropiques de la raison

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

sur le chaos originel. À cet égard le processus cosmologique apparaît comme une série de mouvements cycliques de l'être vers la perfection. Partant de la thèse de l'« éternel retour », T. propose l'idée des « ères cosmiques », qui indique les perspectives d'évolution de l'humanité. Il considère comme exceptionnels la place et le destin de notre planète dans l'ensemble de la structure de l'Univers. La Terre est un peu une « réserve », dans les frontières de laquelle se joue le drame du devenir biologique et social de nouvelles formes vivantes ; mais elle est aussi la concentration des souffrances qui accompagnent inéluctablement la sélection naturelle des êtres vivants. Sur un fond d'harmonie cosmique et de bonheur, les douleurs de l'évolution terrestre ont un sens et une prédestination profonds : la multiplicité des émergences vitales individuelles dans le cosmos s'accomplit par l'afflux de forces vives qui s'opposent aux processus entropiques de nivellement et de simplification de la matière. Dans le processus de montée vers les degrés supérieurs de l'accomplissement cosmique l'humanité doit franchir plusieurs étapes, dont chacune s'étend sur des milliards d'années : 1) l'ère de la naissance, celle où s'établit un organisme socio-économique harmonieux ; 2) l'ère du devenir, dont le décompte commence avec le début de l'expansion cosmique active ; 3) l'ère de l'épanouissement, qui pose les prémisses d'une maîtrise des lois générales de l'Univers ; 4) l'ère terminale, époque du passage de l'humanité des formes « corpusculaires » d'existence aux formes énergétiques, aux « rayonnements », ce qui marquera la fin de la chair organique souffrante et l'accession à la « béatitude éternelle » au sein de l'unité universelle. La succession des cycles cosmiques correspond à la croissance des possibilités transformatrices de la raison comme facteur d'évolution du cosmos. Si au plan microscopique les potentialités vitales universelles s'actualisent comme « atomes-esprits » errants, en revanche, au plan macroscopique les phénomènes naturels se transforment rationnellement en civilisations hautement organisées, en cohérence avec les impératifs de l'« éthique cosmique ». T. admet la coexistence dans un même temps d'une pluralité de mondes dotés de densités diverses, en interaction étroite. L'Univers est plein d'êtres raisonnables, puissants et heureux. Les cycles ininterrompus d'échanges de particules vivantes élémentaires les unissent, les contraignent à une responsabilité morale partagée à l'égard des destinées de la totalité que constitue le monde. Ainsi le principe éthique du cosmos est la diminution programmée de la somme des souffrances, du mal et de l'injustice, qui abaisse le risque de voir surgir des formes imparfaites d'« atomes-esprits ». La sélection artificielle, l'appui apporté aux tendances prometteuses de l'évolution avec le souci d'en élaguer les branches dénuées d'avenir devient l'objectif principal de la raison supérieure. Pour atteindre les buts ainsi fixés, on admet des moyens tout à fait radicaux : depuis la limitation forcée de la multiplication des êtres souffrants dénués de raison jusqu'à leur suppression sans douleur et l'implantation dans les zones libérées de formes hautement organisées. Ce qui, de manière originale, garantit la réalisation des impératifs de l'« éthique cosmique » est une essence créatrice transcendante que T. décrit comme « cause » (ou « volonté ») de l'Univers. Le fait de reconnaître l'existence d'une force première par rapport à la matière cosmique et favorablement disposée à son égard manifeste à l'évidence la présence d'une composante religieuse, mystique, dans la « philosophie cosmique » de T. À cet égard, le libre arbitre de l'homme présupposant une responsabilité morale pour les décisions prises et les actes accomplis revêt un caractère illusoire. La spontanéité apparente et l'imprévisibilité qui caractérisent la manière dont se comportent les éléments du mécanisme de l'Univers ne sont que le

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

fruit de la complexité énorme de son organisation. En réalité tout choix rationnel est dès le départ conditionné par la volonté et l'intervention cachée de forces supérieures. À cet égard, le devoir moral de l'individu et de la collectivité à n'importe quel niveau est d'accomplir consciencieusement sa part de « travail » pour coopérer à l'accomplissement du cosmos. L'Univers a besoin de l'apport de ces efforts créateurs, c'est pourquoi l'accroissement des possibilités transformatrices de la raison humaine est en même temps un stimulant pour les motivations spécifiques de l'homme, dictées par les impératifs de l'« éthique cosmique ». L'une des manifestations de « l'appel » impérieux de la volonté de l'Univers est l'aspiration éternelle de l'homme à améliorer le système des rapports sociaux. Le projet de restructurer rationnellement la dimension sociale occupe une place notable dans les réflexions de T. À bien des égards, ces réflexions rejoignent la ligne des projets utopiques anticipant largement ceux des régimes totalitaires du XXe s. La structure en germe de la demeure commune de l'humanité, telle que T. se la représente, s'origine dans la fusion fantasmagorique des aspirations démocratiques avec les postulats des élites, des technocrates et des socialistes. Ainsi l'idée platonicienne du pouvoir des « sages », des personnalités de génie, qui exercent le pouvoir avec des méthodes très autoritaires au nom d'un progrès rapide et décisif, s'accompagne de l'idée d'un plébiscite populaire. Un collectivisme hiérarchiquement organisé, excluant de fait la possibilité pour les personnes et pour les minorités de diverses sortes de manifester leur insatisfaction, est justifié par l'accession à un bien-être jamais vu, moyennant l'accroissement de la puissance technologique. Tout en développant activement les traditions utopiques, T. ne dédaigne pas d'entrer dans les détails de la réforme concrète du quotidien et des régimes d'activité économique les plus prometteurs pour une humanité unifiée. La réussite de la rationalisation sociale de l'humanité est inéluctablement conditionnée par l'expansion qui l'attend et par la conquête du cosmos. T. pensait que les moyens et les projets techniques élaborés par lui apporteraient une contribution appréciable au maintien de l'harmonie de l'Univers et ouvriraient de nouveaux horizons d'espérance à une humanité qui peine et qui œuvre pour son avenir.

Œuvres : *Gore i genij*, Kaluga, 1916 ; Grezy o zemle i nebe, Tula, 1986 ; « Čelovek i kosmos », in : *Čelovek*, 1991. N° 6 ; « Utopisty. Živaâ vselennaâ », in : *Voprosy filosofii*, 1992, N° 6 ; *Očerki o Vselennoj*, 1992. ; *Kosmičeskaâ filosofiâ*, éd. Sfera, 2007 ; *Ĉit naučnoj very*, éd. Samoobrazovanie, 2007 ; *Miraži budučego obĉestvennogo ustrojstva*, éd. Samoobrazovanie, 2006.

Études : Kol'čenko I. A., « Ciolkovskij o sud'be čelovečestva v kosmose » / *Trudy III-IV Čtenij K. È. Ciolkovskogo…*, M., 1969 ; du même auteur : « Sociologiceskie idei K. È. Ciolkovskogo », *Ibid.* ; Kosmodem'ânskij A. A., *Konstantin Eduardovič Ciolkovskij (1857-1935)*, M., 1987 ; Gavrûšin N. K., « Kosmičeskij put' k "večnomu blašenstvu" (K. È. Ciolkovskij i mifologiâ tehnokratii) », in : *Voprosy filosofii*, 1992, N° 6 ; Girenok F. I., *Russkie kosmisty (Iz cikla « Stranicy istorii otečestvennoj filosofskoj mysli »)*, M., 1990 ; Čudinov V. A., « Velikij utešitel' čelovečestva », in : *Čelovek*, 1991, N° 6. ; Kozûtinskij V. V., « Kosmičeskaâ filosofiâ K. È. Ciolkovskogo », in : *Filosofiâ russkogo kosmizma*, M., 1996.

A. A. Charonova / Trad. R. Marichal

TYPES HISTORICO-CULTURELS [kul'turno-istoričeskie tipy] – ensembles cohérents dans la vie morale et matérielle d'un *ethnos*, se manifestant dans la religion et les relations socio-économiques, politiques, et autres. Les slavophiles* avaient déjà dégagé les moyens de les mettre en évidence. Mais c'est à Danilevski* que revient l'élaboration de ce concept. D'après les slavophiles, les principales caractéristiques de la vie sociale,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

les destinées historiques des peuples sont déterminées par la foi religieuse, et non par des facteurs matériels. Ces idées avaient été esquissées dans le *Mémoire sur l'histoire universelle* [Zapiski o vsemirnoj istorii]* de Khomiakov*, avec les principes de l'iranisme et du koushitisme*. Il avait également dégagé les particularités de deux t. h.-c. : le type européen, déterminé par le catholicisme et le protestantisme, et le type slave, déterminé par l'orthodoxie. Considérant la Russie orthodoxe comme le modèle le plus élevé de vie spirituelle, les slavophiles ont soumis à un examen critique de nombreuses valeurs du t. h.-c. européen, ce qui ne devait pourtant pas empêcher, selon eux, d'emprunter à l'Europe éclairée tout ce qui pouvait être utile à la Russie et au monde slave, et d'abord « les acquis matériels de sa civilisation » (Samarine*). Danilevski refusait l'idée qu'il puisse exister une civilisation mondiale unique. Pour lui, dans le développement d'un t. h.-c., la civilisation n'est que la dernière étape (les deux premières étant la tribu, puis l'État constitué). À la fin de ces trois étapes (celle de la tribu durant mille ans, celle de l'État 400 et celle de la civilisation entre 50 et 100 ans), l'activité créatrice d'un peuple se tarit et le t. h.-c. tombe soit dans « l'apathie du désespoir », soit « dans l'apathie de l'autosatisfaction », et disparaît. Danilevski place ainsi dans l'ordre chronologique les t. h.-c. du passé : égyptien, chinois, assyro-babylonien-phénicien, chaldéen (sémitique ancien), indou, iranien, juif, grec, romain, sémitique moderne (arabique). Il en a également dégagé deux dans les Amériques, le type mexicain et le type péruvien, qui n'ont pas terminé leur évolution et sont morts « de mort violente ». Les deux types fonctionnant dans la 2e moitié du XIXe s. sont le type romano-germanique (européen) et le type slave-oriental en cours de constitution. Danilevski rejetait la division de l'histoire en histoire ancienne, Moyen Âge et histoire moderne. L'idée que l'une des civilisations puisse bénéficier d'un progrès indéfini était à son avis « l'une des pires absurdités que l'esprit humain ait pu concevoir ». L'évolution historique pouvait se poursuivre à une seule condition : si, parvenus au terme dans une direction donnée, les gens s'engageaient alors dans une autre voie. Danilevski inclinait, dans une certaine mesure, à reprendre la théorie des cycles historiques : pour lui, les cycles de vie par lesquels passent les t. h.-c. dans leur évolution, sont analogues sur beaucoup de points à ceux d'un organisme appartenant à la nature vivante. Danilevski estimait qu'aucun t. h.-c. ne pouvait prétendre représenter le point le plus haut dans l'évolution de l'humanité. En même temps, il distinguait des types isolés, qui ne transmettent pas à d'autres les fruits de leur activité, et ceux qui lèguent un héritage, qui sont capables de préparer le terrain pour le développement de nouveaux t. h.-c. L'action des seconds est définie par lui en termes de transplantation, de greffe ou d'amendement. La transplantation s'effectue en général par le moyen de la colonisation. Le peuple qui a fait l'objet d'une greffe, devient une sorte de moyen pour un t. h.-c. étranger. L'amendement, au contraire, favorise le développement à la fois du peuple qui le fournit et de celui qui en bénéficie. Mais en accédant aux valeurs d'un autre t. h. c., le type nouveau ne peut en recevoir que « ce qui est hors de la sphère de son caractère national ». Chaque type doit créer ses propres bases de manière autonome. L' « esprit », la « nature » des peuples ne peuvent être reçus de l'extérieur, car, sinon, ils assimilent une culture étrangère en perdant la leur, ce qui veut dire se condamner à l'esprit d'imitation, vider de sens son passé historique et son avenir. Danilevski écrivait que le mot « Europe » n'a pas un sens « géographique », mais historico-culturel. « …l'Europe est la civilisation romano-germanique elle-même. Ces deux termes sont synonymes » (*La Russie et l'Europe* [Rossiâ i Evropa], p. 79, cf. bibl.). *La Russie et l'Europe* est la première œuvre, dans l'histoire

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

de la pensée russe, à repousser l'idée d'une ligne d'évolution unique pour l'ensemble de l'humanité. Elle défend la diversité des t. h.-c. : pour Danilevski, la prééminence de l'un de ces types conduit obligatoirement à la perte de la diversité. C'est précisément dans ce contexte qu'il faut comprendre sa thèse, selon laquelle la prétendue supériorité de la civilisation romano-germanique est un mensonge, et que l'Europe est hostile à la Russie. *La Russie et l'Europe* préconise la constitution d'une union de tous les slaves dans un seul État, grâce à la formation d'une fédération panslave depuis l'Adriatique jusqu'à l'Océan Pacifique, et le développement, sur cette base, d'une civilisation panslave dans laquelle la Russie serait amenée à jouer le rôle dirigeant. Pour Danilevski, la civilisation européenne a toujours cherché à imposer son type de pensée, et souvent par la force. Or c'est la dénationalisation de la culture qui est la menace la plus présente, liée à l'emprise culturelle de l'Occident qui impose ses propres valeurs en les faisant passer pour universelles. Critiquant les occidentalistes*, Danilevski affirmait que sous le terme de civilisation universelle ils entendaient justement ce qui s'est développé en Occident, c'est-à-dire qu'ils opposaient la civilisation européenne à ce qui est russe, slave. La première, d'après lui, avait déjà dépassé la phase où une civilisation porte des fruits, où ses achèvements sont abondants, ce qui annonçait sa fin prochaine. Ce qui devait venir la remplacer, c'était la civilisation slave, encore à l'état naissant. Lorsqu'il tentait de la définir, Danilevski soulignait avant tout le contenu non agressif de cette dernière. En elle, l'élément national l'emporte sur l'élément personnel, individuel, car le caractère de toute une série de peuples slaves s'est formé sous l'influence de l'orthodoxie, qui les a éduqués dans un esprit de docilité, de respect, etc. Pourtant, cette civilisation n'était encore qu'en formation. C'est pourquoi la Russie se trouvait devant un choix : ou bien, avec les autres slaves, constituer une civilisation panslave, ou bien perdre toute valeur historico-culturelle. Face à l'Europe unie (au t. h. c. européen) seul pourrait tenir un monde slave uni (le t. h. c. slave). La théorie de Danilevski, à la fin du XIXe s., a fait l'objet de vives polémiques, dans de nombreux livres et revues (C. Léontiev*, Vl. Soloviov*, Strakhov*, et al.). Au XXe s., elle a exercé une influence notable sur les conceptions de Spengler, Toynbee, Lev Goumiliov*. *La Russie et l'Europe* a fait l'objet de nombreuses rééditions depuis 1995, elle existe maintenant en livre audio au format MP3.

ÉTUDES : *Rossiâ i Evropa*, M., 2003 ; Danilevskij N. Â., *Rossiâ i Evropa. Vzglâd na kul'turnye i političeskie otnošeniâ slavânskogo mira k germano-romanskomu*, SPb., 1871, M., 2003 ; Leont'ev K. N., *Sobr. soč.*, M., 1912, V-VII ; Samarin Û. F., *Soč.*, M., 1877, I, M., 1911, XII ; Homâkov A. S., *Poln. sobr. soč.* v 8 t., M., 1904-1906 ; du même auteur : *Soč.* v 2 t., M., 1994 ; Bažov S. I., *Filosofiâ istorii N. Â. Danilevskogo*, M., 1997 ; Baluev B. P., *Spory o sud'bah Rossii. N. Â. Danilevskij i ego kniga Rossiâ i Evropa*, Tver, 2001 ; Puškin S. N., *Istoriosofiâ russkogo konservatizma XIX veka*, N.-Novgorod, 1998 ; Sultanov K. V., *Social'naâ filosofiâ N. Â. Danilevskogo : konflikt interpretacij*, SPb., 2001.

Types historico-culturels (les) [Kulturno-istoričeskie tipy] :
S. N. Pouchkine / Trad. F. Lesourd
La Russie et l'Europe [Rossiâ i Evropa] : S. N. Pouchkine / Trad. F. Lesourd
Synthèse : F. Lesourd

UNION SOVIÉTIQUE (la philosophie en) – après 1917, de nombreux représentants des courants de la philosophie religieuse qui dominait en Russie à la fin du XIXe s. et au début du XXe s. furent expulsés ou émigrèrent. Les théories de l'unitotalité*, du personnalisme*, de l'intuitionnisme*, l'existentialisme*, continuèrent leur développement, mais à l'étranger. La philosophie marxiste, elle, eut le vent en poupe, et

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

une attaque frontale commença contre les diverses écoles idéalistes, déclarées bourgeoises. Certes, des courants qui avaient commencé à se former avant Octobre – néokantisme, hégélianisme, phénoménologie, positivisme*, etc. –, continuèrent leur développement non seulement dans l'émigration, mais également, au moins jusqu'à la fin des années 20, en U. S. Il reste qu'en 1922 de nombreux penseurs (surtout des enseignants), déclarés « éléments contre-révolutionnaires particulièrement actifs » furent bannis du pays (Berdiaev*, Boulgakov*, Vycheslavtsev*, Zenkovski*, I. Ilyine*, N. Losski*, Karsavine* et al.). En revanche la vision marxiste du monde bénéficia d'un large soutien de la part des autorités. On assista à la création de toute une série d'institutions destinées à la propagation du marxisme et à la préparation des cadres enseignants : l'Institut de formation des Professeurs rouges [Institut Krasnoj professury]** notamment, un centre de collecte et d'étude des textes des fondateurs du marxisme, l'Institut Marx et Engels (1921), l'Institut Lénine (1923), réunis plus tard sous le nom de IMEL (Institut Marx Engels Lénine) dépendant du CC du parti. En 1929 l'Institut de philosophie se constitua sur le plan organisationnel et en 1936 il était intégré à l'Acad. des sciences de l'URSS (cf. Institut de philosophie de l'Acad. des sciences de l'URSS et de Russie*). Le plus vital pour la philosophie soviétique était l'édition et la réédition des œuvres essentielles de Marx, Engels, Kautsky, Mehring, Lafargue, Bebel, mais aussi de Plékhanov* et de Lénine*. L'article de ce dernier, « Ce que signifie le matérialisme militant » [O značenii voinstvuûčego materializma], publié dans la revue *Pod znamenem marksizma*, fut ensuite considéré officiellement comme son testament philosophique. Pendant les premières années qui suivirent la révolution les recherches en philosophie marxiste qui se faisaient dans le pays portaient l'appellation générale de « matérialisme historique ». Mais, au-delà des nécessités de la propagande, le besoin de donner à cette doctrine une armature systématique entraîna la formation, dans les années 20, d'une discipline philosophique à part entière, le matérialisme dialectique. C'est ce qui détermina l'apparition d'une version soviétique du matérialisme dialectique et historique, appelée aussi philosophie marxiste-léniniste. Elle envisageait de manière extensive l'objet, la structure, la mission et les fonctions de la philosophie, à laquelle les idées socio-politiques, économiques et autres étaient annexées. La philosophie était appelée à fonder, en termes de vision du monde, la ligne politique du parti, le développement de la culture et des sciences dans tous les domaines. De criticiste qu'elle avait été jusqu'alors, la philosophie devenait apologétique. Le parti exerçait un contrôle rigoureux sur toutes les productions philosophiques. Le dogmatisme et le « sociologisme vulgaire » triomphaient. Les notions élaborées dans les années 20 de « marxisme-léninisme » et d'« étape léniniste » furent utilisées pour désigner une étape nouvelle dans l'évolution du marxisme, étape liée à l'œuvre de Lénine – alors que lui-même n'avait jamais eu la prétention d'être le créateur d'un système théorétique particulier. L'œuvre de Boukharine* *Théorie du matérialisme historique. Manuel populaire de sociologie marxiste* [Teoriâ istoričeskogo materializma. Populârnyj učebnik marksistskoj sociologii] (1921), fut la première occasion de larges discussions et fit l'objet de 7 rééditions. D'autres discussions eurent le mérite de ramener à leurs justes proportions les tentatives nihilistes pour liquider la philosophie en la faisant passer pour une variété de l'idéologie bourgeoise, de maîtriser certaines propensions positivistes à diluer la philosophie dans les sciences du concret. Un autre débat concerna les relations entre la philosophie et les sciences de la nature, entre la démarche philosophique générale et des méthodes cognitives particulières. De part et d'autre, les *lea-*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ders étaient I. Stépanov (Skvortsov)* et Déborine*. Les disciples du premier furent appelés « mécanicistes » et les autres, « dialecticiens » (cf. « Dialecticiens et mécanicistes »*). Malgré un rapprochement progressif de leurs points de vue, ce furent malgré tout les « dialecticiens » qui l'emportèrent. L'une des raisons à cela est qu'ils contribuaient à doter la philosophie d'un rôle directeur par rapport aux sciences, ce qui correspondait à une tendance propre à la seconde moitié des années 20 : lui conférer la mission spécifique de donner un fondement théorique à la ligne politique du parti, de gouverner toutes les sphères de la science et de la culture. Mais avec le temps les « déboriniens » à leur tour perdirent les faveurs des responsables staliniens, et les deux camps, au cours des années trente, se virent affublés de différentes étiquettes menaçantes (« déviation droitière », « idéalisme de type menchevik »). La campagne idéologique contre tous les courants non marxistes, la lutte pour assurer au marxisme le monopole, allaient leur train. L'enseignement et les programmes étaient sous contrôle, de nombreux philosophes non marxistes furent écartés de leurs fonctions. Et pourtant, hors des bornes de l'idéologie officielle, d'autres tendances arrivaient à se frayer un chemin, générées par une situation politico-sociale pleine de contradictions et par le développement fulgurant des sciences et de la psychologie. C'est précisément alors qu'apparurent les idées nouvelles de la culturologie, de la tectologie*, de l'herméneutique, le concept de noosphère*, etc., qui devaient connaître leur plein développement beaucoup plus tard, dans les années 60. Certes, une grande partie des philosophes et scientifiques non marxistes avaient été exilés, mais il en était resté quand même quelques-uns. Parmi eux, un grand nombre furent victimes des répressions staliniennes. Tchelpanov*, dans ses travaux de psychologie, s'en tenait au principe dualiste de l'âme et du corps, opposant ce principe tant au matérialisme qu'au spiritualisme. Chpet* étudiait les problèmes de l'herméneutique, de la philosophie de la langue, de l'esthétique*, de la psychologie ethnique. M. Bakhtine reconstituait l'évolution qui avait mené des conceptions idéalistes originelles vers le matérialisme et le marxisme. Il s'attachait à employer en littérature, dans l'étude des langages et des cultures, la méthode dialectique (polyphonique). En philosophie de la langue, il envisageait le mot comme le médiateur dans l'échange social, réprouvait une approche idéologisée des phénomènes de la culture. Les travaux de Lossev* qui furent publiés dans les années 20 se signalaient par leur encyclopédisme. Afin de connaître l'*universum* dans son intégralité* (l' « unitotalité »*), il s'appuyait sur la diversité de ses manifestations en philosophie, religion, mythologie, philologie, esthétique, mathématiques, musique. Il niait le bien fondé de l'opposition idéalisme/matérialisme, défendait l'idée que l'esprit et la matière ne faisaient qu'un, que les rapports entre l'existence et la conscience devaient être abordés de manière dialectique. Dans son ouvrage *La philosophie du nom* [Filosofiâ imeni] (1927), il écrivait que le monde tout entier est fait de noms et de mots, qui, exprimant l'essence des choses, sont en prise directe sur l'être, font que le monde est plein de sens. Instruments de l'échange social vivant, ils assument une fonction de communication. Avec l'instauration du culte de la personnalité, tout ce que la philosophie avait encore de dynamisme créateur s'éteignit progressivement, les impératifs positivistes se faisant de plus en plus obsédants. Staline ordonnait de déblayer tout le « fumier » accumulé dans la philosophie et les sciences, de « fouiller » tout ce qu'avaient écrit Déborine et ses émules. Ceux qui avaient maintenant la haute main sur la vie de la philosophie, des Mitine (cf. Universités*) et al., sous couvert de soutenir la ligne du parti, se contentaient de chanter la gloire de Staline, cet

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

éminent philosophe. La philosophie était devenue une forme de politique, le seul rôle qu'elle pouvait avoir, un rôle méthodologique réduit à ses aspects les plus primaires, occupait tous les esprits. Les exhortations à surmonter la « béance » entre théorie philosophique et pratique, l'intérêt exclusif pour les « applications pratiques » de la philosophie, en arrivaient à une dérision sacrilège. Le concert de louanges à l'égard de Staline ne connut plus de bornes après la publication de son travail intitulé « Sur le matérialisme historique et dialectique » [O dialektičeskom i istoričeskom materializme], qui entra dans la composition de l'*Abrégé d'histoire du Parti Communiste Panrusse* [Kratkij kurs istorii VKP(b)] (1938), dont il constituait un chapitre. Il fut bientôt proclamé « sommet » de la philosophie marxiste. En dépit de tout ce simplisme caricatural, on peut relever certains phénomènes positifs, même durant ces années difficiles. C'est la parution des 3 vol. de l'*Histoire de la philosophie mondiale* [Istoriâ vsemirnoj filosofii] (1940-1943), la philosophie des peuples de l'URSS que l'on se mit à étudier, la logique formelle qui finit par acquérir droit de cité. En août 1947 paraissait le premier numéro des *Voprosy filosofii*, (cf. bibl.) qui publia des travaux de Déborine, Asmous*, Louppol*, en histoire de la philosophie. Le livre d'Alexandrov**, *Histoire de la philosophie occidentale* [Istoriâ zapadnoevropejskoj filosofii] et les discussions qu'il souleva, animées essentiellement par Jdanov, eurent un grand retentissement sur le climat idéologique du pays. En effet, bien que définissant toute la philosophie prémarxiste comme « non scientifique » et lui opposant la philosophie marxiste, déclarée « scientifique », bien que réduisant la première à l'idéologie bourgeoise, Jdanov fit une série d'affirmations sur l'objet et le rôle de la philosophie marxiste qui divergeaient des conceptions dominantes. Il soulignait que le marxisme n'était pas la science des sciences, mais un instrument de connaissance, et par conséquent la philosophie marxiste ne devait avoir aucune prééminence par rapport aux autres sciences. En résultat, le poids spécifique des recherches consacrées à la théorie de la connaissance* et à la logique dialectique s'accrut, des débats furent ouverts sur les rapports de la logique dialectique et de la logique formelle. Le savoir philosophique commença à se différencier, et ses différentes branches à acquérir une autonomie. La philosophie soviétique devenait un système de disciplines philosophiques. On peut distinguer dans son évolution un certain nombre de périodes, qui correspondent à l'évolution de la société. Après le XXe Congrès du parti (1956), le contrôle idéologique sur les sciences humaines tendit à s'atténuer progressivement, et des perspectives plus favorables s'ouvrirent à la pensée philosophique. Une nouvelle génération de chercheurs et d'acteurs de la culture était arrivée, désireuse de surmonter les stéréotypes et le dogmatisme idéologique. La thématique s'élargit, des sujets jusqu'alors interdits purent être abordés, les contacts devinrent plus faciles avec les collègues étrangers, de même que la participation à des colloques internationaux. La revue *Voprosy filosofii* joua un grand rôle dans ce processus, elle devint un centre d'attraction pour de nombreux intellectuels. Au tournant des années 50-60, la psychologie prit son indépendance complète, l'éthique* et l'esthétique* acquirent une certaine autonomie, et de nouvelles disciplines se formèrent : axiologie, sociologie (présentée au début comme « recherches sociologiques concrètes »), etc. Des philosophes comme Ilienkov*, Kedrov**, Kopnine* s'illustrèrent dans les domaines de la dialectique et de la théorie de la connaissance*. Étudiant la dialectique de l'abstrait et du concret, Ilienkov se mit en devoir d'analyser la méthode marxienne d'ascension de l'abstrait vers le concret, esquissant les grands traits d'une logique dialectique, science des formes et des moyens visant à mettre au point des

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

abstractions scientifiques pour parvenir à une vérité objective, afin de contrebalancer la vieille logique qu'il voyait comme un ensemble de règles permettant d'opérer à l'aide de concepts, de jugements, de déductions, non une science permettant d'atteindre à la vérité. La catégorie de l'universel dans la logique dialectique apparaissait non comme un universel abstrait, mais comme un universel concret, englobant toute la richesse du particulier et du singulier. Au tournant des années 50-60, c'est la nature sociale de la conscience qui fit l'objet de recherches. Ainsi, S. Rubinstein**, se concentrant sur la relation du psychique au monde extérieur et au cerveau, et soulignant la détermination matérielle du psychisme, insista, dans tous ses travaux, sur ce principe : l'unité de la connaissance et de l'action. Au cours des années 60 refit surface une longue discussion sur les relations entre la dialectique, la logique et la théorie de la connaissance, sur l'objet et la structure de la logique dialectique, dans la mesure où les débats du passé n'avaient pas permis de résoudre ces problèmes. Dans différents domaines du savoir la notion de modélisation avait un large succès, surtout les modèles sémiotiques comme systèmes formels spécifiques, mathématiques ou logiques, utilisés pour la description de certains objets. Une série de nouvelles orientations apparut, entre autres l'idée d'une « médiation » spécifiquement socioculturelle comme particularité de la cognition (à la différence de l'information simple) ; le caractère actif de la cognition ayant été bien mis en évidence, de nombreux philosophes s'intéressèrent à l'activité créatrice de l'homme (A. Léontiev*, Bibler*). La catégorie de l'*idéal* suscita un vif débat, en relation avec les notions de conscience individuelle et sociale. La notion d'idéal était interprétée par Ilienkov comme une forme raisonnée de l'activité de pensée chez l'individu, sa capacité à construire son activité en accord avec la forme de n'importe quel autre corps, à comprendre la dimension universelle de l'existence des choses. L'idéal n'est pas du ressort de la psychologie individuelle, encore moins un fait physiologique, mais liée à l'histoire du social, résultat et forme de la production intellectuelle. À cette optique, qui privilégie l'action, s'opposait l'approche informationnelle, d'après laquelle l'idéal est l'information « à l'état pur » actualisée pour la personne et la capacité à opérer librement à l'aide de cette information, en d'autres termes une réalité subjective. De nouvelles catégories (structure, système, probabilité…) firent désormais l'objet de recherches, ainsi que leur statut – scientifique au sens large ou philosophique –, et les différents modèles déterminant leur subordination et leur systématisation. L'approche foncièrement ontologique tendait à être dépassée ; on avait plutôt recours aux aspects gnoséologiques, logiques, et socio-historiques de la théorie des catégories. Mamardashvili* plaçait au centre de sa réflexion la nature de la conscience et de la pensée, envisagées non de façon traditionnelle, comme la corrélation objective de l'âme et du corps, mais en dégageant les particularités et les conditions de l'activité de pensée, en observant les processus à l'œuvre dans la conscience, et s'inscrivant ainsi sur beaucoup de points dans la mouvance de la phénoménologie. Les destinées de la logique formelle sont également intéressantes : dans les années 30, elle était vue d'un mauvais œil. Officiellement à cette époque elle était déclarée « fondement de la méthode métaphysique ». L'intérêt pour cette matière se raviva dans la seconde moitié des années 40, avec l'édition de plusieurs manuels de logique traditionnelle (aristotélicienne). L'apport le plus notable dans le domaine de la logique formelle et des questions philosophiques qui sont à la base des mathématiques est celui de Ianovskaïa. Pendant les années 50-70 parurent des travaux en théorie et histoire de la logique (Popov**). On tenta de renouveler l'approche des problèmes classiques de la

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

logique formelle, avec des études de logique polyvalente (Zinoviev*), de logique modale. On analysa la théorie de la déduction logique, du concept comme forme de la pensée et de l'activité cognitive (V. Smirnov**), les modèles formels de la syllogistique. La philosophie de la science (cf. Sciences*) a occupé une grande place dans les années 60-80, il a été publié de nombreux travaux sur l'organisation logique et la typologie des théories scientifiques, les interrelations entre niveaux théorique et empirique dans la recherche scientifique, sur les problèmes de l'explication et de la compréhension, les présupposés et les mécanismes de formation d'un nouveau savoir, etc. Le statut scientifique du matérialisme historique (appelé désormais le plus souvent théorie sociologique générale ou socio-philosophique) a été soumis à révision. Mais ce qui caractérise avant tout l'atmosphère philosophique des années 60-80, c'est un « tournant en direction de l'homme ». À côté des traditionnelles « sciences de l'homme » on vit apparaître de nouvelles disciplines : génétique humaine, psychophysiologie différentielle, axiologie, études d'ergonomie… Une nouvelle orientation apparut, celle de l'anthropologie philosophique (Myslivtchenko, Frolov**, etc.). Un Institut de l'homme (1991-2004) fut créé à l'initiative de Frolov. Cette nouvelle orientation était en opposition forte avec la tradition philosophique dogmatique, qui réduisait l'homme aux « masses ». Diluer l'individu dans la société, renoncer à l'étudier en tant que personne individuelle, individualité, tout cela avait fait son temps. Il fallait cesser de le réduire à son essence et élaborer les catégories de l'existence (manifestation de tous les divers aspects concrets, sociaux, biologiques, moraux, psychologiques, de l'activité vitale de l'individu). Des travaux furent consacrés à la dialectique de l'essence et de l'existence, aux mécanismes d'interaction du social et du biologique et aux phénomènes de perméabilité entre ces deux sphères, à la modification du biologique, à son « humanisation » dans l'anthroposociogenèse. Par suite du changement de climat idéologique, à partir du milieu des années 50 l'histoire de la philosophie connut un essor, la méthodologie traditionnelle gênant son développement fut peu à peu contournée. L' « esprit de parti », jusqu'alors dominant, la négation de l'héritage philosophique, l'antagonisme de principe entre philosophies russe et occidentale, tout cela avait vécu. Entre 1957 et 1965 vit le jour une *Histoire de la philosophie* en 6 t. (réd. Dynnik), qui se proposait d'interpréter d'un point de vue marxiste toute l'histoire de la philosophie mondiale depuis les origines jusqu'aux années 1960. La philosophie des « petites » nations était prise en compte. Mais en même temps une façon extensive d'envisager l'objet de l'histoire de la philosophie, le fractionnement extrême du matériau, le schématisme et le simplisme toujours présents empêchèrent ce travail d'atteindre à un niveau suffisant. C'est dans les années 60-80 que ces recherches en histoire de la philosophie prirent un tour vraiment intensif et diversifié, exigeant une méthodologie nouvelle (Oïzerman**, Kamenski). On reconnut que l'histoire de la philosophie était l'un de ses modes d'existence, une forme spéciale de son développement. L'opposition matérialisme/idéalisme ne s'était définie qu'à l'étape ultime de la philosophie grecque, et n'avait pris sa forme définitive qu'aux Temps modernes ; à côté de cette antithèse, d'autres principes de classification des doctrines philosophiques entrèrent en usage : rationalisme et irrationalisme, rationalisme et empirisme, scientisme et antiscientisme, etc. Il fut remarqué que les conceptions matérialistes pouvaient fort bien être l'expression de forces conservatrices, alors que l'idéalisme religieux était parfois le fait de forces progressistes. La philosophie classique allemande rentra en grâce, surtout Hegel. Le « sociologisme vulgaire », la tendance à juger à l'aune du marxisme toutes les doctrines des

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

philosophes du passé, furent remis en cause. Cette époque fut marquée par la publication d'une série de travaux en histoire de la dialectique, des 5 tomes de l'*Encyclopédie philosophique* (1960-1970), par l'édition d'un grand nombre de sources dans la collection *L'héritage philosophique* [Filosofskoe nasledie]. Asmous, Lossev, Goulyga*, Bogomolov**, Narski**, Motrochilova*, et al. analysèrent la philosophie de différentes époques, de l'Antiquité jusqu'à l'époque contemporaine. On se mit à étudier (par ex. Gaïdenko*) les différents courants de la philosophie contemporaine en Occident (existentialisme, néopositivisme, phénoménologie, anthropologie philosophique, néothomisme, pragmatisme, rationalisme critique, herméneutique, structuralisme, etc.). Un nouveau type d'étude vit le jour : l'étude de la pensée philosophique dans le contexte culturel d'un pays donné (Scandinavie, Italie, Amérique latine…). Les philosophies et religions orientales (Chine, Inde, Japon, Iran, pays arabes) firent l'objet d'études spécifiques. L'histoire de la philosophie marxiste elle aussi fut réexaminée (Oïzerman, Kositchev, Gretski). Une *Histoire de la philosophie en URSS* (1968-1988, 5 vol.) fut consacrée à la pensée de tous les peuples de l'URSS, mais elle souffrait toujours des mêmes défauts : conception extensive de l'objet de la philosophie, sous-estimation des acquis de la philosophie idéaliste. Mais peu à peu l'historiographie de la philosophie russe* évolua. On vit paraître des travaux consacrés à la pensée philosophique de la Russie kiévienne et moscovite (Gromov, Milkov), ainsi qu'à celle du XVIIIe s. (Malinine, Chkourinov, Chtchipanov**). Tchaadaïev*, les slavophiles* et leur rôle dans l'histoire de la pensée russe, la philosophie idéaliste russe, tout cela suscita un intérêt croissant qui de plus en plus se manifesta au grand jour (Gaïdenko, Kouvakine, Sémionkine, Serbinenko). La *perestroïka* entraîna la remise en question générale d'une philosophie d'où l'esprit de recherche aurait disparu, qui aurait privilégié le commentaire, et fait l'apologie des discours officiels, renonçant à sa vocation critique. À vrai dire, une analyse attentive montre bien que malgré le cadre idéologique rigide qui lui était assigné, malgré les condamnations que s'attirait toute forme de « déviation » par rapport à un marxisme institutionnalisé (qu'on pourrait appeler plus justement pseudo-marxisme) et la répression à l'égard de toute dissidence, beaucoup d'œuvres comportaient de véritables découvertes, liées à l'accroissement du savoir dans certains secteurs de la pensée philosophique, particulièrement en logique et méthodologie de la connaissance scientifique, histoire de la philosophie, anthropologie philosophique, analyse des problèmes globaux de l'humanité. L'histoire de la philosophie à l'époque soviétique montre qu'elle n'a jamais été homogène, monolithique, sans contradictions. La spécialisation croissante des principaux spécialistes après la guerre, la logique même du travail scientifique, contribuaient à une concentration de plus en plus grande sur les problèmes qu'ils avaient choisi d'étudier, à la mise en rapport de leurs travaux avec la philosophie non marxiste, et en fin de compte à une sortie progressive hors de l'orthodoxie marxiste et à l'instauration d'un mode de pensée plus souple. Ainsi, sous la « chape » du matérialisme dialectique, différentes écoles philosophiques, de fait, s'étaient constituées : ontologico-métaphysique, gnoséologique, logique, philosophie de la science, anthropologie philosophique, etc. Si les « ontologistes », lorsqu'ils élaboraient leurs théories de l'être, des universaux, des lois, des catégories, s'orientaient sur les traditions classiques, principalement hégéliennes, du panlogisme et de la systématicité, les « gnoséologistes », « logicistes », « scientistes », « anthropologistes », eux, prenaient comme repères les courants occidentaux contemporains – néopositivisme, rationalisme critique, herméneutique, structuralisme, existentialisme, anthropologie philo-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

sophique, etc. Les marxistes eux aussi avaient changé de perspective : de l'opposition radicale et de la condamnation, ils étaient passés au dialogue et à l'échange d'idées avec les autres écoles, aussi bien néomarxistes (comme l'école de Francfort) que non marxistes. L'allégeance officielle au marxisme « classique » (et d'autant plus sous son avatar du « marxisme soviétique ») était devenue, pour de nombreux spécialistes de la nouvelle génération, de plus en plus formelle. Leur prise de distance par rapport à l'orthodoxie marxiste, qui au départ n'apparaissait pas au grand jour, prenait maintenant une forme déclarée et dans une certaine mesure naturelle. Le marxisme, dans l'ensemble, avait perdu le monopole de la vérité, devenait pluraliste.

ÉTUDES : Prokof'ev P. (Čiževskij), « "Sovetskaâ" filosofiâ », in : *Sovremennye zapiski*, 1927, N° 33 ; du même auteur : « Filosofskie iskaniâ v Sovetskoj Rossii », *Ibid*., 1928, N° 37 ; Bammel' G. K., *Na filosofskom fronte posle Oktâbrâ*, M.-L., 1929 ; Losskij N. O., *Dialektičeskij materializm v SSSR*, P., 1934 ; Okulov A. F., *Sovetskaâ filosofskaâ nauka i eë problemy*, M., 1970 ; Košarnyj V. P., *U istokov sovetskoj filosofskoj nauki (1917-1922)*, M., 1981 ; *Istoriâ filosofii v SSSR*, M., 1985-1988, V, 1-2 ; Pustarnakov V. F., « Filosofskaâ mysl' v Sovetskoj Rossii v pervye gody posle Oktâbrâ (kon. 1917-ser. 1921) », in : *Oteĉestvennaâ filosofiâ : opyt, problemy, orientiry issledovaniâ*, M., 1990, III ; Stëpin V. S., « Rossijskaâ filosofiâ segodnâ : problemy nastoâĉego i ocenki prošlogo », in : *Voprosy filosofii*, 1997, N° 5 ; « Filosofiâ v SSSR : versii i realii (materialy diskussii) », *Ibid*., 1997, N° 11 ; *Filosofiâ ne končaetsâ… Iz istorii otečestvennoj filosofii. XX vek*, v 2 t., M., 1998 ; Lektorskij V. A., Stëpin V. S., « Institutu filosofii 70 let », in : *Voprosy filosofii*, 1999, N° 10 ; *Istoriâ russkoj filosofii*, M., 2001, p. 572-617 ; Myslivčenko A. G., « Filosofiâ v sovetskoj i postsovetskoj Rossii », in : *Filosofiâ*, M., 2005 ; *Filosofiâ. Nauka. Kul'tura. « Voprosam filosofii » 60 let*, M., 2008 ; Wetter G. A., *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*, Wien, 1958 ; Bochenski J. M., *Der sowjetische dialektische Materialismus (Diamat)*, 1-5, Bern-München, 1960-1968 ; Alberg P., *Dialektische Philosophie und Gesellschaft in der Sowjetunion*, Berlin, 1960 ; *Social Thought in the Soviet Union*, Ed. Semirenko, Chicago, 1969 ; Scanlan J. P., *Marxism in the USSR*, N.Y., 1989 ; Champarnaud F., *Révolution et contre-révolution culturelles en URSS. De Lénine à Jdanov*, P., 1975.

A. G. Myslivtchenko / Trad. et adapt. F. Lesourd

UNITOTALITÉ [Vseedinstvo] – catégorie philosophique (idée, principe), exprimant l'unité organique de la totalité du monde, la compénétration et le caractère distinct de ses composantes, leur similitude l'une à l'autre et au tout, en même temps que leur spécificité et leur individualité qualitatives. L'U. est présente dans divers enseignements philosophiques (les plus importants sont le néoplatonisme, le platonisme chrétien, différentes doctrines mystiques panthéistes et panenthéistes), auxquels la pensée philosophique russe a souvent été réceptive. Dans cet ordre d'idées, la philosophie classique allemande, particulièrement les derniers travaux de Schelling et ceux de Hegel, a exercé une grande influence sur cette dernière. L'U. est la notion centrale énoncée dans l'enseignement de Vl. Soloviov*, l'initiateur d'un courant original de la pensée russe – la philosophie de l'U. –, courant auquel appartiennent les systèmes élaborés par Florenski*, Frank*, Karsavine*, Losski*, Boulgakov*. Proches de cette philosophie de l'U. sont également les conceptions de S. Troubetskoï*, E. Troubetskoï*, Lopatine*, Ern*, Alexeïev (Askoldov)*, Lossev* et al. Les précurseurs idéologiques en sont Kiréievski* et Khomiakov*, qui ont énoncé la doctrine de la *sobornost** (celle de l'homme et de l'Église) et l'idée du « savoir vivant » [živoznanie] (cf. Khomiakov*) comme principaux moyens de connaissance de l'U. Les systèmes de l'U. élaborés dans la philosophie russe se répartissent en 4 types : sophiologique, monodualiste (ou panenthéiste), monopluraliste, et enfin symbolisme philosophique. La catégorie de l'U.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

est essentiellement ontologique, elle permet d'exprimer un certain mode ou une certaine structure de l'être ; mais, comme ce dernier est envisagé comme universel, englobant tout, incluant non seulement toute la variété de l'univers naturel, domaine de l'expérience sensible, mais également l'être de l'homme et de Dieu, le contenu de l'U. dans la philosophie russe est beaucoup plus large, il comprend des aspects gnoséologiques, éthiques, sociologiques, anthropologiques et autres. Soloviov, voyant le défaut essentiel des constructions philosophiques dominantes à cette époque en Europe dans la tendance au raisonnement abstrait destructeur de l'unité qui était à l'origine le propre du monde, s'est proposé d'édifier une philosophie qui serait un système de principes positifs, en repensant les principes négatifs, en opérant leur synthèse organique avec les intuitions et les idées qui appréhendent le monde dans son intégralité vivante et concrète et dans sa signification pour l'homme, au premier rang desquelles l'expérience religieuse et la foi. Dans la sphère de l'ontologie*, le plus important de ces principes est l'U. positive – la libre réunion dans l'Absolu de tous les éléments de l'Être, à la fois prototypes Divins et état auquel doit aboutir le monde (*Critique des principes abstraits* [Kritika otvlečënnyh načal], 1878-1881 ; *Leçons sur la Divino-humanité* [Čteniâ o Bogočelovečestve], 1877-1881 ; *La Russie et l'église universelle*, 1889). À la base de tout ce qui est, il y a l'Étant Absolument, l'Étant Suprême, Dieu ; toute réalité se ramène à une réalité libre de toute contingence, l'Absolu, mais ce qui est Absolu n'est pas séparé du monde : Il est un mais en même temps toutes choses sont comprises en lui. Sur ce plan l'Absolu et le Cosmos (Soloviov les appelle premier Absolu et second Absolu) sont dans un rapport de relation mutuelle, c'est-à-dire d'une même essence et cependant non assimilables l'un à l'autre, dans la mesure où le premier Absolu est un Étant actuel, alors que le second est en devenir. Le premier se découvre de façon immédiate dans sa réalité, le second au contraire, comme unité de la diversité, ne peut être un donné immédiat, et doit être découvert au moyen de la déduction rationnelle, qui comporte une multiplicité complexe de degrés. Son premier stade réside dans la prise de conscience de ce que l'Absolument Étant a besoin de la réalité idéale (somme des idées ou des prototypes de la multiplicité des objets réellement existants). Mais outre le monde des idées éternelles, pour devenir authentiquement « Tout-un », il doit englober le monde des objets et des phénomènes réels, naturels. Ainsi s'explique la nécessité de la seconde étape, celle de la déduction rationnelle – le passage de la diversité des formes idéales, éternelles, absolues, à la diversité de l'existence réelle, à laquelle appartient le contingent, le relatif, le temporel. La dialectique interne de l'Absolu-Étant Suprême conduit ainsi au surgissement de la multiplicité réelle des choses en même temps qu'à leur division et à leur dissociation. Cependant la multiplicité réelle des choses de la nature ne doit pas être définie uniquement par la division et la dissociation, car ce serait une existence dégradée… L'unité des êtres de la nature, selon Soloviov, se réalise grâce à l'action de l'Âme du monde, de la *Sophia* et de la Divino-humanité*, qui occupent une position médiatrice entre la multiplicité des objets réellement existant dans la nature, et l'unité absolue de la Divinité. Le principe d'intégration de ce qui existe dans la nature, c'est avant tout l'Âme du monde, en tant que centre vivant de l'ensemble des créatures, qui tout en restant libre peut transformer le dédoublement intérieur à l'Absolu en une opposition dualiste monde/Absolu. Avec l'apparition de l'homme, sur le processus cosmique en cours dans le monde s'affirme la supériorité du processus historique, mû par cette même Âme du monde désormais appelée *Sophia*, qui en tant que mode de l'U. en

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Dieu restaure l'unité de ce qui est dans la nature – unité jadis détruite par la volonté de l'Âme du monde –, l'unissant de nouveau à la Divinité. La réunion de l'Âme du monde et du *Logos* Divin s'opère en l'homme et se réalise au fur et à mesure d'un devenir long et complexe qui en fait un être authentiquement spirituel et moral, enraciné en Dieu. Ainsi se fait jour le processus historique proprement dit, au cours duquel survient l'incarnation divine. Dans la mesure où l'existence humaine inclut l'existence sociale avec toutes ses métamorphoses, c'est en chacune d'elles que l'U. comme principe ontologique fondamental acquiert sa spécificité. Dans le domaine moral l'U. positive est le bien absolu, dans le domaine cognitif, la vérité absolue, dans la sphère matérielle, c'est la beauté absolue. Toutes les théories sophiologiques qui se sont formées sous l'influence de Soloviov (cf. Sophiologie*) possèdent des traits communs. Tout d'abord elles postulent qu'il existe un certain troisième mode de l'être, sophianique, distinct aussi bien de celui du divin que de celui de la nature, et remplissant la fonction de trait d'union entre eux, de véhicule de l'U. ; ensuite, elles tentent de concilier les idées sur le caractère originellement sophianique du monde avec la dégradation qui affecte les objets réellement existants. Dans leurs tentatives pour résoudre ce problème, les différentes théories de l'U. divergent. Tandis que Soloviov met l'accent sur l'opposition dualiste entre le domaine de la *Sophia* (le divin) et ce qui n'en est pas (la nature), Florenski et Boulgakov insistent au contraire sur l'harmonie de la nature et le dessein providentiel à l'œuvre en elle, cette nature, qui à leurs yeux possède bien des traits relevant de la *Sophia*. Partageant les convictions de Soloviov quant à l'unité de tout le monde créé en Dieu, Florenski, s'efforçant de donner un fondement à cette unité, choisit la voie qui consiste, non à descendre de l'Absolu vers la créature, mais à s'élever de la créature vers l'Absolu, puisque la nature de Dieu, à son avis, n'autorise à faire aucune conclusion sur l'existence du monde. L'être créé n'est pas une ombre, une émanation de la Divinité, mais l'œuvre autonome de Dieu, posant ses propres lois et responsable devant soi-même. Mais derrière la diversité visible et l'unité du monde créé il existe une unité métaphysique, les germes nouménaux des choses (les *logos*) avec l'énergie** qui leur est propre. La sphère idéale de la nature créée, le fondement mystique du Cosmos, est constituée par la *Sophia*. En même temps celle-ci, d'après Florenski, est une composante structurelle essentielle de l'être Absolu, divin. En cette qualité précisément elle est bien l'ange gardien de la créature, le monde en tant que personne idéale, incarnée dans l'Église conçue comme le corps du Christ. Finalement, l'Absolu et le Cosmos se rejoignent dans l'U. Le principe interne de cette dernière, tel une force qui l'édifie et la consolide, c'est l'amour. Florenski distingue en lui toute une série de degrés, montrant bien que l'organisation interne de l'U. est strictement hiérarchisée. Dans son livre *La Colonne et le fondement de la vérité* [Stolp i utverždenie istiny]* (1914), il ne fait qu'approcher de cette idée, c'est seulement plus tard qu'il l'a formulée en détail, quand il construit son enseignement sur l'U. dans le cadre du symbolisme philosophique. Boulgakov traite le problème de l'U. (*Philosophie de l'économie* [Filosofiâ hozâjstva]*, 1912 ; *Lumière sans déclin* [Svet nevečernij]*, 1917) en suivant la même voie que Florenski : s'élever de la nature (du Cosmos) vers Dieu. Le monde s'appartient à lui-même, il porte en soi une force motrice créatrice, il a sa propre élasticité métaphysique – ce qui se réalise dans l'âme du monde en tant qu'elle est un lien universel entre l'ensemble des êtres, dans l'unité des êtres créés, dotés de traits sophianiques. En affirmant que le monde possède sa réalité propre, et l'être de la nature son énergie vivante, Boulgakov va jusqu'à soutenir que la nature elle-même pos-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

séderait un caractère divin, et il l'appelle « *Sophia* du créé » (il lui est arrivé fréquemment d'appeler « matérialisme religieux » sa vision métaphysique du monde). Mais cette unité vivante de l'être ne se découvre que d'une manière partielle et non totalement adéquate à travers la figure de l'Âme du monde – c'est comme à tâtons qu'elle réalise le plan intérieur de l'être, son U., aveugle qu'elle est et livrée à son seul instinct, tandis que s'affrontent les forces élémentaires, créatrices et destructrices. Ce n'est pas dans l'Âme du monde (la *Sophia* du créé) que l'U. vivante de l'être découvre toute son ampleur et sa plénitude de sens, mais dans la *Sophia* divine, fondement idéal du monde, qui se tient entre l'Absolu et le Cosmos, comme dans une troisième région de l'être, réunissant en soi la nature divine et la nature créée. Ainsi, la notion de l'U. voit sa sphère d'emploi considérablement élargie, et se trouve applicable non seulement à l'être de la nature, mais également à l'être divin. C'est précisément chez Boulgakov qu'a été étudiée avec le plus de minutie et de profondeur toute la gamme des problèmes liés à l'usage de cette notion dans la sphère de l'absolu (dans les travaux rédigés durant la période théologique de son œuvre, – *L'Agneau de Dieu* [Agnec Božij], 1933 ; *La Fiancée de l'Agneau* [Nevesta Agnca] 1945). Mais en même temps cette notion prend de plus en plus un contenu théologique, elle est formulée essentiellement dans la doctrine de la *Sophia* comme quatrième hypostase de la Divinité, Éternel féminin qui, parce que l'action de la Trinité est perçue en chacune de ses hypostases, devient le principe et le créateur du monde, dans la doctrine de l'Église comme parfaite et universelle incarnation et véhicule de l'U., etc. L'étude monodualiste (panenthéiste) du problème de l'U. a pour notable particularité de se refuser à introduire une troisième région de l'être propre à la *Sophia* en qualité de médiateur entre le monde divin et celui de la nature, et de distinguer l'U. dans l'essence profonde de ces derniers. Le point de départ du panenthéisme, c'est de reconnaître que Dieu et de la nature sont d'une seule et même essence, mais à la différence du panthéisme il ne dissout pas Dieu dans la nature, mais voit en lui l'expression supérieure du principe personnel dans l'être, complétant l'ontologie impersonnelle du panthéisme par l'ontologie personnelle du christianisme. Conformément à cette conception la réalité divine Absolue, étant une, génère cependant de ses propres tréfonds un autre soi-même – la nature ou le Cosmos (d'où l'appellation qu'elle s'est donnée de « monodualisme »**). La différence entre Dieu et l'être de la nature ici comme dans les théories sophiologiques est interprétée comme la différence entre l'U. parfaite, actuelle, et l'U. imparfaite, en voie de constitution. On connaît deux théories panenthéistes, que rassemble une même conception de l'essence de l'U., mais que sépare la façon dont elles comprennent les mécanismes de sa réalisation, les voies et les moyens pour la mettre en évidence et la fonder, – les doctrines de Karsavine et de Frank. Dans le modèle de Karsavine, la place centrale appartient à la notion « d'être réduit (rétracté) en un point » (empruntée par lui à Nicolas de Cues), qui permet de décrire la dialectique des interrelations entre le tout et ses parties. Conformément à cette idée, le tout, bien que sous une forme « réduite », « rétractée », est présent dans ses parties, et n'importe laquelle est présente dans toutes les autres parties du tout. Tout objet appartient à une totalité plus large qui l'inclut comme l'une de ses composantes, unité supérieure et première par rapport à cet objet, mais qui elle-même n'existe qu'en tant que somme des parties qui la composent. Dans la langue de Karsavine, tout objet est un moment (ou une « actualisation qualitative » [kačestvovanie]) de l'U. dans la composition de laquelle il entre, tandis que l'U. s'actualise et s'individualise dans l'objet, étant présente en lui de

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

manière « rétractée ». La différence entre l'U. et ses moments connaît de nombreux degrés : une U. concrète, par elle-même, entre dans la composition d'une autre plus complexe, devenant l'un de ses moments, et ce dernier en règle générale possède sa propre structure interne, constituée par la multiplicité des composantes constituant ses propres moments. Par voie de conséquence, l'U. chez Karsavine acquiert une structuration nettement hiérarchisée ; on y distingue une U. d'ordres différents : supérieurs et inférieurs (*Sur les principes* [O načalah], 1925). La structuration hiérarchique de l'être exprimée grâce au principe de l'U. est complétée par le principe de la tri-unité, qui introduit un dynamisme à l'intérieur de l'U., ce qui permet de présenter l'être universel englobant tout comme un processus dialectique complexe, expansion d'une seule et même substance qui tantôt se dissocie tantôt se réunit à nouveau. C'est le Christ – cette personnification de l'être –, qui incarne le plus complètement et parfaitement la structure ontologique de la tri-unité/« uni-totalité ». Pour exprimer cet aspect personnel de l'être, Karsavine introduit la notion spéciale de « personne symphonique »*, puis il l'étend à tous les niveaux et les types de l'être (*Sur la personne* [O ličnosti], 1929). Ce qui distingue la conception de Frank, c'est qu'il aborde le problème de l'U. sous l'angle gnoséologique. Tout ce qui est de l'ordre du rigoureusement défini dans le domaine de l'essence, et qu'il met en évidence en décrivant l'U., tel que métalogique, inconcevable*, supra-rationnel, présente un caractère gnoséologique clairement exprimé et c'est une analyse de la nature de la connaissance qui génère le modèle concret de l'U. Ce travail consistant à fonder la philosophie de l'U. sur le plan gnoséologique, Frank l'avait commencé dans le livre *L'objet de la connaissance. Sur les bases et les limites de la connaissance abstraite* [Predmet znaniâ. Ob osnovah i predelah otvlečënnogo znaniâ]* (1915), où il parvient à la conclusion qu'il existe deux types de connaissance et deux types d'être leur correspondant. C'est d'abord la connaissance abstraite, logique, exprimée dans les propositions et les concepts, à laquelle sur le plan ontologique correspond la réalité objectale (la somme des objets du monde extérieur accessibles aux sens) ; ensuite, c'est la connaissance vivante, intuitive, qui met au jour une strate plus profonde de l'être, que Frank nomme le réel (ou simplement l'être), dans laquelle il inclut tout ce qui est représenté dans l'expérience à côté et au-dessus de la sphère objectale. Les particularités du second type de connaissance sont soumises par lui à une analyse approfondie dans *L'inconcevable* [Nepostižimoe]* (1939). La particularité du premier réside en ceci, que l'être y est perçu et pensé comme la somme de ce qui est rigoureusement déterminé, exprimable dans des concepts clairs, à valeur universelle, régi par les lois de la logique. Tout ce qui est de l'ordre du strictement déterminé possède des particularités originales, qui n'appartiennent qu'à lui seul, dans la mesure où il diffère de tout le reste de ce qui est déterminé dans le monde. Il en découle que l'être découvert dans la connaissance objectale ne peut être une simple somme, ni seulement une somme de ce qui est strictement défini, car tout le concret qui est de l'ordre du défini n'est pensable que comme membre d'un édifice universel qui englobe tout le domaine des indéterminés, édifice à l'égard duquel nous ne pouvons pas dire qu'il relève du strictement déterminé au même titre que tout le reste de ce qui est rigoureusement déterminé, précisément parce que cet édifice en lui-même conditionne, présuppose, le caractère pensable de tout ce qui est de l'ordre du déterminé. Ce dont découle tout ce qui est strictement déterminé, la seule chose dont il reçoive l'être, Frank l'appelle principe métalogique de la connaissance et de l'être objectal. Comme c'est de lui que découle tout ce qui peut être strictement déter-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

miné, il est l'unité de l'unité et de la pluralité, et donc, il est l'U. En même temps la somme de tout ce déterminé, relié l'un à l'autre par un lien interne, formant une unité métalogique, suppose à son tour une base de la connaissance, précédant son expression en concepts et s'enracinant non à l'intérieur de la sphère des idées, mais dans l'être où est plongé le sujet connaissant, et qui le pénètre de part en part, l'habite, précédant tout acte de connaissance et le fondant. Le principe métalogique est ainsi la condition préexistante à la rationalisation de l'être et la forme par laquelle se manifeste l'unité universelle, attribut de l'être. Analysant la nature de la connaissance vivante, intuitive, Frank voit ses particularités distinctives, d'abord, en ce que le sujet ne fait qu'un avec l'objet, vit par lui, et deuxièmement, dans son caractère fondamentalement ouvert et non achevé. La réalité qui se découvre dans cette connaissance, en chacun de ses points est dans le même temps connaissable et inconcevable. Plus l'objet est enraciné dans les profondeurs dernières du réel, plus nous avons conscience de cet enracinement, plus clairement nous ressentons le mystère et le caractère inconcevable même de ce dont nous avons une conscience claire et qui nous est bien connu. Cette supra-rationalité provient du caractère ininterrompu, initialement continu de l'être, c'est-à-dire de son U. La nature de l'être ne peut être exprimée dans des propositions séparées (affirmatives ou négatives), mais seulement dans les formes variées de la synthèse, du passage de l'une à l'autre. L'essentiel en réside dans la description monodualiste de l'être et de la connaissance : « L'un n'est pas l'autre, mais en même temps il est bien cet autre, et c'est seulement avec lui, en lui et par lui qu'il est ce qu'il est authentiquement dans sa profondeur et sa plénitude ultimes ». Les conceptions monopluralistes de l'U. tentent de concilier une représentation de la multiplicité des principes substantiels, c'est-à-dire auto-suffisants et souverains, de l'être, avec leur appartenance à un certain Absolu, dans lequel ils ne perdent cependant pas leur spécificité et leur individualité indissoluble et immuable. La monadologie de Leibniz a exercé une forte influence sur la formation de ces théories, bien que la compréhension concrète des unités substantielles de l'être (les monades) ait reçu en elles un nouveau contenu et un nouveau fondement. La première tentative pour interpréter l'ontologie à partir des idées-forces de la monadologie leibnizienne selon la philosophie de l'U. a été entreprise par Lopatine*, mais sa forme la plus développée et relativement achevée, elle l'a reçue dans la philosophie de N. Losski. L'intuition de départ des réflexions de Losski sur le problème de l'U. est l'idée de « l'immanence réciproque de tout ». L'U. est expliquée par Losski (*Le monde comme totalité organique* [Mir kak organičeskoe celoe] 1917) comme un principe de réciprocité, d'action réciproque des agents substantiels (cf. Agent substantiel [substancial'nyj deâtel']*) – des substances souveraines, concrètes et idéales. C'est la communauté de ces acteurs qui forme un monde hiérarchiquement organisé, à l'unisson sur beaucoup de points avec la monadologie de Leibniz, comme Losski le reconnaît lui-même. Mais à la différence des monades leibniziennes, qui n'ont pas de « fenêtres », et sont donc fermées sur elles-mêmes, les agents substantiels, au contraire, sont ouverts pour une action réciproque des uns sur les autres ; cette action réciproque s'exerce grâce à leurs qualités inhérentes de sympathie, d'amour, d'intuition (capacité à se percevoir l'un l'autre), etc. Tous les agents substantiels sont les uns et les autres d'une seule et même substance, et de même substance que la réalité suprême absolue – Dieu. En même temps Losski reconnaît que les unités substantielles de l'être sont créées par Dieu. Elles existent en Lui à peu près comme, dans les conceptions sophiologiques de l'U., la réunion des idées et des

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

desseins que Dieu forme de toute éternité sur les choses existe dans la *Sophia*. Chacun des agents substantiels porte en soi le monde entier sous forme de représentation. La conception de Losski se distingue en particulier par l'accent mis sur l'interprétation personnaliste (cf. Personnalisme*) des agents substantiels. Comme la hiérarchie de ces derniers imprègne tout l'être de haut en bas, cela confère un statut personnel même à ses strates et niveaux les plus bas, jusqu'aux particules élémentaires. Son modèle, Losski le qualifie en certains cas d'intuitionniste (cf. Fondation de l'intuitionnisme*), en d'autres – d'idéal-réaliste*, en d'autres encore, d'organiciste. Toutes ces qualifications expriment différents côtés, différents aspects de ce modèle : un moyen pour discerner, découvrir l'unité (dans la perception immédiate, le sentiment de l'être), la forme essentielle de son existence et de sa manifestation dans l'être (comme des substances idéales ou des images originelles, dans l'esprit du platonisme ou du réalisme médiéval, avec pourtant cette différence, que ce sont des substances vivantes extratemporelles non abstraites, mais concrètes), enfin, un moyen de relier entre elles, d'organiser les unités substantielles de l'être (sous forme d'une hiérarchie d'éléments appartenant à des ordres différents, mais analogues quant à leur substance). Les conceptions sophiologiques, monodualistes et monopluralistes de l'U. représentent des variantes de la manière substantialiste de décrire et d'expliquer la nature de l'être universel, de la totalité. C'est une approche radicalement différente de ce problème qui fut entreprise dans les derniers travaux de Florenski et les premiers de Lossev, philosophes qui tentèrent de faire la synthèse de l'ontologie chrétienne et de la peinture symboliste de la réalité. En même temps, l'idée de départ du symbolisme – que le monde matériel, sensible, est pénétré de sens, et que le sens, pour s'exprimer et s'incarner, a besoin d'une forme matérielle sensible, corporelle –, est interprété dans l'esprit d'une perception religieuse du monde, c'est-à-dire que le sens est vu comme un concentré et une parcelle du *Logos* divin, de l'Esprit Saint. En conséquence, la réalité est figurée comme une somme de symboles d'ordres différents, au sommet et à la base de laquelle se trouve Dieu (qui lui n'est pas un symbole), générant et contenant le côté sens de tous les symboles, que distingue les uns des autres leur densité de sens et la manifestation plus ou moins forte de ce sens dans leur enveloppe sensible-corporelle. L'unité de tout ce qui existe est ainsi discernable dans sa plénitude de sens, sa spiritualisation, c'est-à-dire sa communion avec Dieu non par cet aspect de son être qui est la substance mais par celui qui est l'énergie – émanation et véhicule des énergies* divines. C'est dans le nom** que l'essence philosophico-religieuse du symbole s'exprime le plus pleinement : ce qui donne toute son originalité à l'approche de Florenski comme à celle de Losski, c'est une analyse approfondie de sa nature. Pour Florenski, le nom de la chose représente le principe métaphysique de l'être et de la connaissance. Il faut voir dans le nom le nœud de l'être, son nerf le plus profondément caché : le nom est un concentré de forces bienfaisantes ou occultes, d'énergies mystiques qui relient l'homme à des mondes autres. L'analyse du nom, dans des travaux comme *Les noms* [Imena], *La philosophie du culte* [Filosofiâ kul'ta], *L'iconostase* [Ikonostas], *La structure du mot* [Struktura slova], etc., écrits dans les années 20 et publiés seulement dans les années 70-80, a servi de point de départ pour repenser et donner sa plus grande extension à la conception de l'U. élaborée par lui précédemment. Ces travaux mettent en évidence les principes généraux selon lesquels les structures spirituelles-matérielles de l'être qui sont premières, fondamentales, celles qui constituent le symbole, s'organisent en prenant les formes de l'U. ; ils examinent les particularités de leur réalisa-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tion dans les différents domaines de l'être, de la connaissance et de la culture. Dans la somme des symboles formant l'être universel, la totalité, Florenski dégage un symbole particulier d'ordre supérieur, appelé par lui d'un point de vue formel pan-symbole, et du point de vue de son contenu Cosmos, dont le sens est la réalité de Dieu, et la manifestation – l'être pluriel de la nature. Le pan-symbole embrasse et contient en lui-même tous les autres symboles, il est dans le même temps un et multiple, simple et complexe, c'est-à-dire que du point de vue de son organisation interne, il est U. Cette forme intérieure d'organisation, répondant à l'idéal de l'U., tout symbole doit la posséder, tous, ils doivent représenter une totalité emplie de sens, dont chaque partie, d'une façon ou d'une autre, exprime ce sens. Puisque dans le monde naturel il existe des degrés, des gradations dans l'intensité d'expression du sens, et que ces gradations sont discontinues, dans le pan-symbole qui représente l'U., il se dégage une série de degrés ou de strates qui se distinguent les unes des autres par la concentration de sens qu'elles contiennent et par l'intensité avec laquelle il s'exprime dans les phénomènes. Les variantes concrètes du modèle proposé de l'U., Florenski les discerne dans la structure du mot, d'autres expressions langagières, dans la structure de l'écorce terrestre, dans les modèles géocentriques et héliocentriques de l'Univers, dans l'agencement spatial de l'église et les particularités compositionnelles de l'image dans les icônes, dans la structure de la société, dans certains objets appartenant aux mathématiques ou à la théorie des sciences naturelles. Chez Lossev l'analyse de la nature du symbole ne s'est pas transmuée en un système philosophique universel, plus ou moins achevé, de l'U. Le thème de l'U. apparaît chez lui dès son premier travail digne d'attention, *Éros chez Platon* [Èros u Platona], (1916), où il est interprété dans la mouvance du Florenski de *La Colonne et le fondement de la vérité* : l'amour est compris comme la force qui édifie et préserve l'U. Dans un autre travail, *Le Cosmos antique et la science moderne* [Antičnyj kosmos i sovremennaâ nauka] (1927) – il arrive à la conclusion que la cosmologie antique repose sur des représentations bien précises de l'U. La première et unique œuvre de Lossev traitant positivement du problème de l'U., fut *La philosophie du nom* [Filosofiâ imeni] (1927). Une idée est placée par Lossev à la base de toute la construction métaphysique pesante et peut-être compliquée à dessein qu'il expose dans cet ouvrage : la corrélation initiale et la dépendance mutuelle des idées de l'U. et du symbolisme, qu'il suppose provenir des fondements de la conception chrétienne du monde. Selon l'interprétation de Lossev, le symbolisme enseigne que « le phénomène est un moment dans l'Existant même, et précisément un moment nécessaire, irrationnel, de la rationalité même de l'Existant ». À ses yeux, cette doctrine représente la transposition dans la langue de la philosophie contemporaine (exactement la dialectique de Hegel et la phénoménologie de Husserl) de la théologie apophatique (ou négative). « Mus par une nécessité dialectique, nous en venons à l'idée qu'il existe une Pensée Supra-Mentale, présente entièrement et indivisiblement dans absolument chaque acte de pensée pure et distincte. Le sujet de cette Pensée Supra-Mentale contient toutes choses en lui-même ». Le monde par rapport au sujet d'une telle pensée (l'essence première, l'Absolu) est son existence sur un mode autre, lié au dit sujet principalement non sous le rapport de la substance, mais celui de la synergie (cf. Synergisme*), c'est-à-dire par son inclusion dans un processus unique et universel d'interaction énergétique, car en ses énergies seules l'essence première, de même que toutes les essences originelles (qui se rapportent à l'être de la nature, du créé), est connaissable. La nature apophatique de l'essence conduit Lossev à identifier non seu-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

lement l'essence au sens, mais également tous les deux à l'énergie ; tous ces aspects de l'essence sont exprimés par le symbole, dont la variété la plus significative est le nom. Le nom et le mot sont justement ce que l'essence est pour elle-même et pour tout ce qui lui est autre. C'est pourquoi et le monde et l'Univers tout entier, sont nom et verbe. Ce qui est particulièrement précieux et fécond, c'est l'analyse réalisée par Lossev des destinées historiques de l'idée d'U. dans la pensée philosophique et théologique russe et étrangère (cycle d'articles concernant l'histoire de la philosophie dans l'*Encyclopédie philosophique* en 5 tomes, 1960-1970 ; *Histoire de l'esthétique antique* [Istoriâ antičnoj èstetiki] en 8 t., 1963-1992 ; *Vladimir Soloviov et son temps* [Vladimir Soloviov i ego vremâ], 1990). Le travail intensif sur la conception de l'U., qui s'est poursuivi pendant près d'un demi-siècle, se tarit peu à peu et prend fin vers le début des années 50. Cette conception représente une étape originale dans l'évolution de la pensée russe. Des idées sur l'unité de tout ce qui existe, proches sous certains rapports de la conception que nous venons d'indiquer, ont été développées également dans la philosophie du cosmisme* russe (Fiodorov*, Vl. Vernadski*, A. Tchijevski* et al.).

ÉTUDES : Zenkovsky B., *Histoire…*, IV, Chap. V, VI ; Gajdenko P. P., « Dialektika "teokosmičeskogo vseedinstva" », in : *Idealističeskaâ dialektika v XX v.*, M. 1987 ; Horužij S. S., « Ideâ vseedinstva ot Geraklita do Bahtina », in : *Posle pereryva. Puti russkoj filosofii*, SPb., 1994.

V. I. Kouraïev / Trad. F. Lesourd

UNIVERSITÉS (la philosophie dans les) – une univ. dépendant de l'Acad. des sciences avait été créée à SPb. en 1725 (en même temps que l'Acad. elle-même). La philosophie y était enseignée, dans l'esprit du wolffianisme* présent pendant tout le XVIIIe s., et les préoccupation philosophiques étaient également présentes, de façon diffuse, dans d'autres disciplines. Ainsi les cours de physique et de chimie faits par Lomonossov* avaient également un contenu philosophique. Mais cette première université dépendant de l'Acad. des sciences ne remplissait pas, d'après ce dernier, ses fonctions, qui auraient dû consister à former des spécialistes russes. Dans une lettre de 1754 à Ivan Chouvalov (favori de l'impératrice, qui avait contribué entre autres à la fondation de l'Acad. des Beaux-arts), il lance l'idée de fonder l'Univ. de M. L'ouverture officielle eut lieu le 26 avril 1755. L'Univ. comprenait au départ 3 facultés : droit, médecine et philosophie. Cette dernière devait compter quatre professeurs : de philosophie (logique, métaphysique et morale), de physique, d'éloquence et d'histoire. Les professeurs devaient faire des cours publics, ouverts à tous, mais aussi privés, pour ceux qui le désiraient. Comme les disciplines enseignées étaient peu différenciées, la répartition des étudiants en facultés n'était pas très nette. Tous étaient tenus de faire trois ans d'études à la faculté de philosophie, considérée comme dispensant un enseignement général. Ils pouvaient y rester ensuite « pour approfondir leurs connaissances dans les disciplines qui en faisaient partie », ou bien passer en faculté de droit ou de médecine, où l'enseignement durait encore 4 ans. Dès 1755 le professeur Popovski** décida de faire ses cours en russe, arguant que cette langue ne le cédait en rien au latin. Mais très vite, les partisans du latin obtinrent la mise à l'écart de Popovski, et c'est un professeur de Stuttgart, J. G. Formann, qui vint faire en latin les cours de logique, métaphysique et morale. Jusqu'à sa mort prématurée en 1760, Popovski fut chargé des cours d'éloquence, ce qui restait, pour lui, un moyen détourné de faire passer ses idées philosophiques. L'enseignement de la philosophie se faisait d'après les manuels de Baumeister, écrits dans l'esprit de Wolff. Dès 1760 la *Logique* de Baumeister était tra-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

duite en russe, en 1764 sa *Métaphysique*, en 1783 sa *Philosophie morale* et en 1785 sa *Physique, ou philosophie naturelle*. Tous ces ouvrages furent utilisés comme manuels et connurent de nombreuses rééditions jusque dans les années 1820. Après Formann, c'est D. Anitchkov** qui fit les cours, ajoutant aux disciplines déjà existantes la psychologie et la théologie naturelle. En parallèle, un professeur de Tübingen, Schaden, élève de Baumeister, vint à partir de 1772 faire (en latin) des cours de logique, de métaphysique, de rhétorique, d'éthique, de mythologie et de lettres classiques. À l'initiative de Schwartz**, professeur ordinaire de philosophie à partir de 1780, fut organisée à M. la loge « Harmonie », dont firent partie plusieurs professeurs de l'Univ. Après le décès d'Anitchkov en 1788, c'est le professeur Briantsev** qui fit les cours de logique, métaphysique, philosophie morale et psychologie, contribuant à faire connaître en Russie Descartes, Leibniz, Bilfinger, Mendelssohn et Kant. Malgré les protestations de certains, les cours continuèrent à se faire en latin, jusqu'à l'époque de Catherine II*, qui, elle, « ordonna » de passer au russe. Les premiers professeurs russes de droit furent, à la fin du XVIIIe s., Desnitski** et Tretiakov. Un professeur de l'Univ. de Leipzig, Ch.-F. Mattei, venu en 1776 diriger le département des lettres et des antiquités grecques, fit la description des manuscrits grecs conservés dans les bibliothèques de M., parmi lesquels se trouvaient de nombreuses œuvres des Pères et des docteurs de l'Église. I. F. Buhle, qui avait édité des œuvres d'Aristote, contribua à faire connaître les systèmes de Kant et de Fichte, la philosophie de Schelling. Un enseignant de lettres classiques, R. Timkovski, fut l'un des premiers à s'intéresser aux textes de Nestor (l'un des premiers chroniqueurs de la Russie ancienne) et édita sa chronique. Les étrangers représentaient une part importante du corps professoral. Mais leur marge de liberté, dans leur enseignement, n'était pas plus grande que celle des Russes. Les autorités surveillaient de près le contenu des cours, et le moindre écart par rapport à une vision religieuse du monde était sévèrement réprimé. Pour un propos inconsidéré, un enseignant était banni de Russie. En 1802, l'Univ. de M., d'abord sous la tutelle du Sénat, passa sous la juridiction du Ministère de l'Instruction publique, et ses Statuts furent approuvés en 1804 : à la place des 3 facultés, ils instituaient 4 départements, les sciences morales et politiques, physiques et mathématiques, la médecine, les lettres. Les cours de philosophie spéculative et pratique étaient prévus dans le cadre du département des sciences morales et politiques, où étaient également faits des cours de théologie dogmatique et morale, d'exégèse et d'histoire de l'Église. Cette réorganisation séparait, de fait, la philosophie des sciences exactes, et la faisait passer dans la catégorie des sciences morales et politiques. Le premier grand obstacle au développement de la philosophie survint en 1817, quand le Ministère de l'Instruction publique fut transformé en « Ministère de l'Instruction publique et des affaires religieuses ». Les autorités russes montraient traditionnellement une défiance générale à l'égard de la philosophie. Pour elles, la philosophie et les sciences dans leur ensemble devaient se fonder sur la Révélation et l'Écriture Sainte. En 1821, il fut recommandé par la Direction générale des collèges de soumettre l'enseignement de toutes les disciplines (entre autres la philosophie) à la théologie. Pour la 1re fois à l'Univ. de M., l'assistance aux cours d'instruction religieuse devint obligatoire pour tous les étudiants. C'est à cette époque, alors que le prince Golitsyne, connu pour son mysticisme obscurantiste, était à la fois Haut procureur du Saint-Synode et ministre de l'Instruction publique, que fut créée l'Univ. de SPb., où Kounitsyne** (qui avait été l'un des professeurs de Pouchkine* à Tsarskoïe Sélo) vit son *Droit naturel* [Estestvennoe pravo] déclaré « ma-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

nifestement contraire aux vérités du christianisme et tendant à détruire les liens sacrés de la famille et de l'État ». L'auteur fut démis de ses fonctions au *Lycée* de Tsarskoïe Selo et à l'Univ. Cette même année, toujours à SPb., le manuel de Lodii *Règles logiques pour diriger dans la connaissance et permettre de distinguer le vrai du faux* [Logičeskie nastavleniâ rukovodstvuûĉie k poznaniû i različeniû istinnogo ot ložnogo] et le livre de Galitch** *Histoire des systèmes philosophiques d'après les auteurs étrangers* [Istoriâ filosofsih sistem po inostrannym rukovodstvam] furent retirés des établissements d'enseignement. Quant à Lodii et Galitch, il leur fut interdit d'enseigner la philosophie. À l'Univ. de Kazan, qui avait été ouverte en 1805, avec un enseignement de philosophie où l'accent était mis en particulier sur la logique, la période sombre commença en 1819, lorsque le responsable des établissements d'enseignement de la région, Magnitski** (un moment gagné aux idées libérales, puis devenu le symbole même de tout ce que les milieux officiels comportaient d'obscurantisme), jugeant que l'enseignement de la philosophie était « néfaste » et « fort éloigné de la doctrine chrétienne », proposa tout simplement de liquider cette Univ. : « La suppression de l'Université de Kazan paraîtra d'autant plus naturelle aujourd'hui, alors que tous les gouvernements sont spécialement attentifs à leur système d'enseignement qui, rejetant le voile pudique de la philosophie, se montre maintenant à visage découvert, au beau milieu de l'Europe, le poignard levé ». L'Univ. de Kazan eut pourtant des enseignants prestigieux : Lobatchevski* y commença ses cours en 1828. À M., la philosophie, par la force des choses, cessa d'être enseignée à partir de 1821 puisque, après la mort de Briantsev, le Ministère ne nomma personne pour le remplacer. Lorsqu'enfin, en 1826, le professeur Davydov**, élu par le Sénat, obtint la permission de faire des cours de philosophie et prononça sa conférence inaugurale « Sur la possibilité de la philosophie comme science », elle fut jugée « dangereuse », et Davydov fut contraint de passer au département de physique-mathématiques, où il fit des cours de mathématiques. À partir de 1831 il occupa la chaire de lettres russes. En 1830 la direction de l'Univ. présenta une requête au Ministère pour obtenir le droit de faire des cours de philosophie, mais sans succès, et la chaire resta vacante. En 1835 fut promulgué le « Règlement général des universités de l'Empire de Russie », en vertu duquel l'Univ. de M. comptait 3 facultés : philosophie (lettres-histoire et physique-mathématiques), droit et médecine. À titre indépendant, une chaire de théologie dogmatique et morale, d'histoire de l'Église et de droit canon fut fondée. La situation à Kiev était assez différente. À l'Univ. Saint-Vladimir (l'Univ. de Kiev), créée plus tard que les autres (en 1833), les langues anciennes (grec autant que latin) et les littératures de l'Antiquité faisaient partie des matières enseignées à la faculté de philosophie. Et surtout, il y avait deux chaires de théologie, l'une pour les orthodoxes, l'autre pour les catholiques. La première était tenue par Skvortsov**, professeur également à l'Acad. de théologie ; celui qui enseignait à la chaire de théologie catholique était Iou. Chodkiewicz, ancien élève d'un collège de jésuites. Dans les deux, on enseignait l'histoire de l'Église (orthodoxe ou catholique), la théologie dogmatique, la théologie morale, le droit canon. L'assistance à ces cours était obligatoire pour tous les étudiants. La chaire fut dirigée dans les premiers temps par Novitski*. Mais en janvier 1839 le tsar Nicolas Ier ordonna de suspendre pour un an les cours à l'Univ. Saint-Vladimir. Le procès contre les membres de la Société Cyrille et Méthode**, quelque temps plus tard, entraîna une seconde interdiction d'enseigner la philosophie. Puis elle fut réduite, de fait, à la théologie. À l'Univ. de M., les cours de philosophie furent confiés en 1845 à l'assistant

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Katkov**, qui revenait d'Allemagne, mais en 1850 le tsar Nicolas ordonna d'en exclure la théorie de la connaissance*, la métaphysique, la philosophie morale, et l'histoire de la philosophie, et quant à la logique et à la psychologie expérimentale, elles devaient être confiées au professeur de théologie. Afin qu'on n'entendît plus résonner le mot « philosophie » dans les murs de l'univ., la chaire de philosophie fut supprimée, et la faculté de philosophie fut scindée en faculté de lettres et histoire, et faculté de physique-mathématiques. Cette interruption de 35 ans (de 1821 à 1845 et de 1850 à 1861) dans l'enseignement de la philosophie à l'Univ. de M. ne pouvait manquer d'avoir un effet sur la situation de la philosophie en Russie. Pourtant, l'intérêt pour cette discipline et les discussions passionnées autour de problèmes philosophiques n'avaient pas disparu de l'univ., loin de là. Les cours d'autres disciplines étaient souvent riches d'un contenu philosophique, et enthousiasmaient les étudiants. Les cours les plus célèbres, de ce point de vue, sont ceux d'un professeur de physique, de minéralogie et d'agriculture, M. Pavlov** (1820-1840), de Nadièjdine*, qui enseignait les beaux-arts (1831-1835 et 1844-1845), de Redkine**, professeur de droit (1835-1848), de Granovski*, professeur d'histoire générale (1839-1855). D'autres professeurs encore traitaient de questions philosophiques dans leurs cours : Pogodine**, en histoire (1826-1844) ; Chevyriov* en lettres (1833-1857) ; Kavéline* en droit (1844-1848). Mais une phrase célèbre de Chirinski-Chikhmatov (ministre de l'Instruction publique sous Nicolas Ier), citée par G. Chpet*, résume bien l'attitude générale des autorités envers l'enseignement de la philosophie : « L'utilité de la philosophie n'est pas prouvée, mais il est sûr qu'elle peut être nuisible ». Dans une note de 1850 adressée au tsar, ce même ministre affirmait que « en dehors de la logique et de la psychologie, l'enseignement de la philosophie dans l'enseignement supérieur » ne correspondait pas aux visées du gouvernement et ne promettait « rien de bon ». La situation changea partout en 1863 (début du règne d'Alexandre II et des réformes) avec l'adoption d'un nouveau Statut pour les univ., qui rétablissait les chaires de philosophie. À Kazan, la chaire de philosophie, dès 1867, compta parmi ses enseignants Troïtski*. Il faisait les cours de logique d'après Mill et de psychologie d'après Bain et était particulièrement populaire auprès des étudiants qui, ces années-là, se mirent à s'intéresser à la philosophie de Comte et de Spencer. À Kiev, les cours de philosophie furent de nouveau parfois confiés à des laïcs, et non plus seulement aux enseignants de l'Acad. de théologie*. L'œuvre de certains professeurs kiéviens représente un apport significatif à la philosophie en Russie. Gogotski*, auteur en particulier d'un *Regard critique sur la philosophie de Kant* [Kritičeskij vzglâd na filosofiû Kanta], rédigea le premier dictionnaire russe de philosophie. Il tenta également de concilier la philosophie de Hegel avec les exigences de l'Église orthodoxe. Un autre enseignant de l'Univ. de Kiev, Kozlov*, eut une influence considérable, comme initiateur du « panpsychisme »** et d'un des premiers représentants du personnalisme* russe. Le plus prestigieux est sans doute Iourkiévitch*, qui fut plus tard le maître de Vl. Soloviov*. Il enseigna à vrai dire peu de temps à Kiev et dès 1861 il était invité à M. pour enseigner la philosophie. Son activité pédagogique lui conféra une grande autorité, et en 1869 il était élu doyen de la faculté. À M., la faculté de droit possédait désormais un cours de philosophie du droit*. Diplômé en 1873, Vl. Soloviov, sur la proposition de Ioukiévitch, devait rester à l'univ. pour enseigner, mais son activité pédagogique fut de courte durée et en 1877 il quitta l'Univ., refusant de prendre part au conflit qui opposait ses collègues au professeur Lioubimov, désireux de faire abroger le Statut de 1863 à cause de la trop grande liberté qu'il accor-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

dait aux étudiants, dont les grèves ne cessaient de perturber les enseignements. Lors de son départ, il fit une conférence sur « Le slavophilisme et l'idée russe ». En 1875 c'est Troïtski, venu de Kazan, et dont les conceptions étaient proches du positivisme*, qui prit la direction de la chaire de philosophie. C'est lui qui fonda la Société de psychologie* auprès de l'Univ. de M. (cf. Sociétés de philosophie*) et fut son premier président. À partir de 1888 commencèrent à paraître les *Actes de la Société de psychologie de Moscou* [Trudy Moskovskogo psikhologičeskogo obĉestva]. Les conceptions de Troïtski étaient en consonance avec celles de presque tous ses collègues en sciences exactes qui n'avaient pas grande tendresse pour la « vieille métaphysique » et inclinaient plutôt vers l'empirisme*. À SPb., après l'adoption du nouveau Statut et le rétablissement de la chaire de philosophie, c'est un enseignant de l'Acad. de théologie, Sidonski*, dont le livre *Introduction à la science de la philosophie* [Vvedenie v nauku filosofii] avait reçu le prix Demidov** en 1836, qui vint enseigner à l'Univ. Ce livre avait été fortement critiqué par les théologiens conservateurs, pour sa tentative de rationaliser les concepts propres au christianisme. Dans ses ouvrages et ses cours, Sidonski tendait vers un « hégélisme » interprété dans l'esprit de l'orthodoxie, auquel s'ajoutait l'influence de Kant et de Schelling, et de l'empirisme de Berkeley et de Hume. Vladislavlev**, enseignant de logique, psychologie et histoire de la philosophie à partir de 1866, eut un rôle pédagogique important, il fit beaucoup pour la promotion de sa discipline ; c'est sous sa direction que se formèrent Grot*, Radlov**, Langué**. En 1887 il fut élu recteur de l'Univ. À la fin du XIXe s. et au début du XXe s., l'enseignement et la diffusion de la philosophie prennent vraiment leur essor en Russie, malgré une surveillance toujours sourcilleuse de la part des autorités : en 1891 le ministre de l'Instruction publique signifia aux présidents des sociétés savantes dépendant de l'Univ. de M. de n'accepter de Tolstoï* ou de Soloviov « aucun exposé ou article à lire dans ces sociétés » sous peine d'interdiction desdites sociétés – après l'assassinat du tsar Alexandre II en 1881, Soloviov avait fait une conférence publique dans laquelle, tout en condamnant les assassins, il demandait l'indulgence du tsar au nom de la morale chrétienne du pardon, après quoi il avait été obligé d'abandonner son poste au Ministère de l'Instruction publique (à vrai dire, il n'était plus à M., mais à SPb., où il avait soutenu un an auparavant sa thèse de doctorat, *Critique des principes abstraits* [Kritika otvlečennyh načal]). En 1886, le professeur Grot, dont les premiers travaux avaient un caractère purement positiviste, mais qui avait pris ses distances par rapport à cette orientation, commença son enseignement à M. et entreprit de réorganiser la Société de psychologie, où dominaient jusque-là des spécialistes de sciences expérimentales qui s'intéressaient peu aux problèmes philosophiques. Président de la société à partir de 1887, il voulut la doter d'une revue, et en 1889 commencèrent à paraître les *Voprosy filosofii i psikhologii**, qui en très peu de temps devinrent la publication philosophique la plus lue en Russie. Grot en fut le rédacteur en chef jusqu'en 1895. Les activités de la Société et la publication de la revue contribuèrent dans une large mesure à développer un intérêt pour la philosophie dans la société russe. Lopatine* contribua grandement à promouvoir l'enseignement de la philosophie à l'Univ. de M., mais c'est seulement en 1883, soutenu par le prof. Guérié**, qu'il vint enseigner à M., à cause de dissensions avec Grot. Il participa aux travaux de la Société de psychologie à partir de 1894 et la présida à la mort de Grot. Venu à l'univ. au moment où parmi les enseignants c'était le positivisme qui avait la cote, et les préoccupations « métaphysiques » étaient considérées comme oiseuses voire nuisibles, Lopatine

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

prit énergiquement la défense de la « métaphysique », c'est-à-dire qu'il affirma la nécessité d'une philosophie spéculative. Il était soutenu en cela par S. Troubetskoï*, qui avait donné à sa propre doctrine le nom d'« idéalisme concret ». L'influence de ce dernier sur la philosophie à l'Univ. de M. ne s'exerçait pas seulement grâce à ses cours et ses productions scientifiques, mais également grâce à la Société d'histoire et lettres, dont il avait été l'initiateur et qu'il dirigeait. Il prit une part active à la lutte pour l'autonomie des univ., qui avait été abolie par le Statut de 1884 et fut rétablie en août 1905. En septembre il était élu recteur, mais les désordres étudiants le contraignirent à décider la fermeture de l'univ., ce qui amplifia encore les manifestations de protestation. Parti à SPb. le 28 septembre pour faire un rapport au gouvernement sur la situation dans son univ., il mourut brutalement, le lendemain, d'une hémorragie cérébrale. En 1906, la faculté de lettres et histoire adopta un nouveau programme pédagogique, qui prévoyait la création d'un groupe de disciplines philosophiques, pour former des spécialistes en histoire de la philosophie, en psychologie et en philosophie systématique. Revu en 1913, il préconisa la création d'un département de philosophie comportant deux sections : lettres et histoire. Il devait subsister jusqu'en mars 1921. À partir de 1907 c'est Tchelpanov*, jusque-là professeur à Kiev, qui vint faire les cours à M. Il avait subi l'influence de Leibniz, Kant, et des psychologues allemands du XIXe s. et mettait tous ses efforts dans la création d'une base nécessaire aux recherches dans le domaine de la psychologie expérimentale. En 1912 il prenait la direction de l'Institut de psychologie qu'il avait fondé grâce à la contribution d'un mécène, Chtchoukine**. En 1923 il était renvoyé de l'univ. et démis de ses fonctions de directeur pour non-conformité de ses idées avec le marxisme. En 1907, c'est G. Chpet* qui, invité par Tchelpanov, était venu de Kiev. Il obtint le titre de professeur en 1918. Ses cours étaient très appréciés des étudiants, mais en 1921 il fut mis à l'écart de l'enseignement. Il avait organisé dans le cadre de l'Univ. un Cabinet d'ethnographie, où il réunissait ses étudiants, ainsi qu'un Institut de philosophie scientifique dont il était directeur. Dans les années 1910, la chaire de philosophie prit de l'ampleur. Elle attira un grand nombre d'enseignants, dont Vl. Ern*. Le cours d'histoire de la philosophie, en particulier, prit de l'extension, avec des cours qui concernaient aussi bien des périodes que des personnalités. Après 1917, Berdiaev* commença ses cours, qui attiraient les foules. En 1920 le conseil de la faculté l'élut professeur et il fit des cours sur la philosophie de Dostoïevski*, et sur la philosophie de l'histoire*, qui furent à la base de ses œuvres *L'esprit de Dostoïevski* [Mirosozercanie Dostoevskogo] (Pr., 1923) et *Le Sens de l'histoire* [Smysl istorii] (Berlin, 1923) (à l'automne 1922, avec toute une série d'autres professeurs, il était expulsé de Russie). Les cours d'autres disciplines pouvaient également familiariser les étudiants avec la philosophie. Dans les années 1861-1868, Tchitchérine*, hégélien et ferme partisan d'une solidité institutionnelle, fit les cours d'histoire du droit russe. Entre 1877 et 1887, c'est Kovalevski*, adepte du positivisme*, qui enseigna le droit institutionnel. Démis de ses fonctions pour « attitude négative à l'égard du système institutionnel russe », il partit à l'étranger. En 1888, Novgorodtsev*, diplômé de la faculté de droit, y resta enseigner l'encyclopédie du droit et l'histoire de la philosophie du droit. En 1899 c'est Vycheslavtsev* qui resta enseigner l'histoire des idées politiques ; en janvier 1917 il était élu professeur extraordinaire** et en 1922 expulsé du pays. E. Troubetskoï* fut professeur à l'Univ. de M. de 1906 à 1918. Un autre juriste de cette univ. devait se tourner également vers la philosophie : I. Ilyine* qui à la fin de ses études était resté enseigner sur la recommandation d'E. Troubetskoï, avait continué

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ses cours même après la révolution et en 1921 après la mort de Lopatine avait été élu pour lui succéder comme président de la Société de psychologie (il fut expulsé en 1922). Parmi les juristes de profession qui étaient également philosophes par vocation, on peut encore citer Kistiakovski**. Parmi les économistes, il faut mentionner Boulgakov*, dont la présence à l'univ. ne pouvait manquer d'avoir une influence sur l'évolution de la pensée. Mais après son ordination, l'été 1918, il partit pour la Crimée et quitta l'univ. En 1922, il était expulsé. Une autre époque commençait pour l'Univ. de M. Celle de Kazan, on l'a vu, avait une tradition d'étude de la logique et des mathématiques. En 1888, pour la première fois dans le pays, c'est Poretski**, astronome et mathématicien, qui fit un cours de logique mathématique, sur la recommandation d'un mathématicien de renom, A. Vassiliev, dont le fils, N. Vassiliev*, enseignant dans cette univ. à partir de 1910, sera l'auteur de travaux logiques annonçant ce qui deviendra la pierre angulaire de la logique non classique. La « logique imaginaire » de N. Vassiliev rejette les lois de non-contradiction et du tiers exclu, et il a construit un système de logique non aristotélicienne, dans laquelle il a introduit les notions de métalogique, de loi du quatrième exclu, etc. En 1896 Bobrov*, élève de Teichmüller, venait enseigner à Kazan, où il poursuivit ses recherches en ontologie, gnoséologie, esthétique, dans l'esprit d'un système qu'il nommait « individualisme critique ». A. Gouliaev, auteur d'une thèse sur « L'enseignement éthique des *Pensées* de Pascal » continua d'enseigner à Kazan jusqu'en 1920, date à laquelle il partir pour Bakou (au début des années 1920, l'Univ. de Bakou, un peu à l'écart des vicissitudes post-révolutionnaires, servit de refuge à un certain nombre d'enseignants, dont Viatcheslav Ivanov*). La philosophie de Leibniz était au centre des intérêts de I. Iagodinski, professeur à Kazan à partir de 1908, qui avait consacré une œuvre pleine d'originalité à l'analyse de la méthode génétique en logique, montrant comment la logique apparaît à un stade donné de l'évolution de l'homme. Adepte du psychologisme, il affirmait qu'à la base de la logique se trouve non le concept, mais le jugement. L'un des meilleurs spécialistes de la philosophie antique, A. Makovelski, était surtout célèbre pour son travail sur les présocratiques. Lui aussi partit pour Bakou en 1920. Après 1917, pendant une courte période, Nesmélov*, enseignant à l'Acad. de théologie, vint enseigner à l'univ., ainsi qu'un élève de N. Vassiliev, K. Sotonine, auteur d'un dictionnaire des trois « Critiques » de Kant. L'Univ. de Kiev, quant à elle, parmi ses enseignants remarquables, compta un moment Tchelpanov* (de 1892 à 1906), psychologue et logicien, appartenant à la mouvance néokantienne. Limitant la sphère de la philosophie à l'étude du savoir, il élargit celle de la religion, estimant que la foi en Dieu était un facteur déterminant de la vision du monde. Le programme d'études, à l'Univ. Saint-Vladimir, prévoyait que les étudiants ne devraient pas se contenter d'étudier la philosophie pure, mais qu'ils devraient également s'intéresser à une discipline de la « science positive » – philologie classique ou russe, littérature russe et histoire générale. Un savant ukrainien de renom, Ivan Ognienko (le futur métropolite Illarion), ancien élève de l'Univ. Saint-Vladimir et devenu professeur de cette même univ. en 1915, fut un éminent théologien qui réalisa la première traduction complète de la Bible en ukrainien (publiée à l'étranger en 1962 et en Ukraine en 2002). Beaucoup des représentants de la « nouvelle conscience religieuse »* firent leurs débuts à Kiev : Boulgakov*, Berdiaev*, Chestov*, Zenkovski*. Vers cette même époque (les années 1910), Chpet et Asmous* terminaient leurs études dans cette univ. L'école philosophique de SPb. est également riche de noms prestigieux. A. Vvedenski*, successeur de Vladislavlev à la direction de

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

la chaire de philosophie, eut pour élèves N. Losski*, Lapchine*, Jakov*, Povarnine**. A. Vvedenski fut l'un des organisateurs de la Société de philosophie dépendant de l'univ., qu'il inaugura en 1898 avec une conférence sur « Les destinées de la philosophie en Russie ». N. Losski est le plus célèbre de ses élèves. En 1900 il commença son cours intitulé « Psychologie de la volonté et des impressions des sens ». Après la soutenance de sa thèse de magistère**, « Les enseignements fondamentaux de la psychologie du point de vue du volontarisme » [Osnovnye učeniâ psikhologii s točki volûntarizma], il enseigna la psychologie et la logique. Son œuvre majeure, *Fondation de l'intuitionnisme. Propédeutique à la théorie du savoir* [Obosnovanie intuitivizma. Propedevtičeskaâ teoriâ znaniâ]*, fut soutenue en 1907 comme thèse de doctorat à l'Univ. de M. Hessen*, qui avait reçu une solide formation de néokantien, ayant été l'élève de Windelband et de Rickert et ayant soutenu sa thèse de doctorat à Fribourg, commença ses cours à ce qui était désormais l'Univ. de Petrograd en 1914. Il était également rédacteur de la revue philosophique internationale *Logos**. Parmi ses collègues à Pétersbourg-Petrograd, on comptait également Frank*, Povarnine, Sezeman*, Alexeïev-Askoldov*, Boldyrev*, Karinski**. Partout dans le pays, la révolution eut une influence directe sur l'enseignement de la philosophie. À M., après le bannissement de la majorité des professeurs de droit, de lettres et d'histoire, la philosophie cessa pratiquement d'être enseignée à l'univ. En 1919 fut créé le F. O. N. (Faculté des sciences de la société [Fakul'tet obĉestvennyh nauk]), qui comprenait trois départements : économique, politico-juridique, et historique. En 1925 il fut transformé et scindé en faculté de droit soviétique et faculté d'ethnologie. L'année suivante la spécialité « philosophie » fut introduite dans le département d'histoire et d'archéologie, et au bout d'une année encore fut ouvert un cycle de philosophie pour préparer les futurs spécialistes de matérialisme historique et dialectique, et d'athéisme. Toutes les disciplines philosophiques étaient enseignées en fonction des canons marxistes et l'histoire de la philosophie était présentée essentiellement comme le développement du matérialisme. En 1930 la faculté d'ethnologie était scindée en deux : celle de littérature et d'art, et celle d'histoire et de philosophie, avec deux départements correspondants. Au début, il y avait une seule chaire de marxisme-léninisme pour l'ensemble de l'univ., où étaient faits les cours de matérialisme dialectique et historique ; un an plus tard une chaire à part entière était dévolue au matérialisme dialectique. En 1931 toutes les facultés furent transformées en départements. Celui d'histoire et de philosophie fut détaché de l'Univ. de M. pour servir de base à la création de l'Institut de philosophie et d'histoire de M., qui devint le MIFLI (Institut d'histoire, de philosophie et de littérature de M. [Moskovskij institut istorii, filosofii i literatury])** en 1933, lorsqu'il s'adjoignit plusieurs chaires de littérature. Ainsi, le seul endroit où la philosophie était enseignée à l'univ. était la chaire de matérialisme dialectique. Les enseignants de matérialisme dialectique ou historique étaient, dans la 2e moitié des années 20 et le début des années 30 ; Axelrod-(Ortodox)*, Déborine*, Louppol*… Au début des années 20, c'est Brioussov** qui enseigna l'esthétique, puis Lossev*, Lounatcharski*. Il y avait des cours d'histoire de la philosophie, succints, mais ils se terminaient toujours par l'exposé des idées de Feuerbach. Un enseignement systématique de la philosophie à l'univ. ne recommença à se développer qu'après sa réunion au MIFLI, en déc. 1941, lorsque fut créée une faculté de philosophie. Elle fonctionna dans le cadre de l'Univ. de M., avec en tout deux facultés : le matérialisme dialectique et historique, et l'histoire de la philosophie ; fut également réuni à la faculté l'Institut de psychologie dirigé par

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

A. Léontiev*. En 1941, l'Univ. avait été évacuée à Achkhabad, puis transférée, l'été 1942, à Sverdlovsk. C'est alors que fut organisée, au sein de la faculté de philosophie, une chaire de psychologie. La vie universitaire était ponctuée d'arrestations d'universitaires même parfaitement loyaux à l'égard du régime (par ex. celle du doyen G. Andréiév en 1943). C'est en 1943 que furent créées la chaire d'histoire de la philosophie russe et celle d'histoire de la philosophie occidentale. Immédiatement après la guerre il y avait encore parmi les enseignants un groupe assez importants de professeurs de la vieille garde d'avant la révolution, qui sut transmettre son savoir et son sens du professionnalisme à la nouvelle génération. Asmous* enseignait la logique, Popov** l'histoire de la philosophie occidentale. D'anciens élèves de l'IFLI, qui avaient combattu pendant la Seconde Guerre mondiale, vinrent enseigner à la faculté : Zinoviev*, Oïzerman**, Narski**, de même que d'anciens étudiants de la faculté comme Bogomolov**, etc. En 1947 fut créée une chaire de logique sous la direction de Popov. En 1957 la faculté de philosophie vit la création d'une chaire d'histoire du marxisme-léninisme et d'une chaire d'histoire de la philosophie occidentale qui reçut ensuite le nom de chaire d'histoire de la philosophie étrangère. En 1959 c'est la chaire d'histoire et de théorie de l'athéisme qui vit le jour, et en 1960 celle d'éthique et d'esthétique. Toutes les facultés dispensaient des cours facultatifs intitulés : « Bases de l'athéisme scientifique », « Bases de l'esthétique marxiste-léniniste », et « Bases de l'éthique marxiste-léniniste ». En 1960 la chaire de matérialisme dialectique et historique fut scindée en deux, et il fut créé une chaire de théorie du communisme scientifique. En 1966 vit le jour une faculté de psychologie, indépendante, puis après 1968 des chaires à part entière d'éthique, d'esthétique, de méthodologie des recherches concrètes en sciences sociales ; sur la base de cette dernière fut ouvert en 1984 un département de sociologie appliquée, qui en 1989 donna une faculté de sociologie. En 1991 fut créé un département de politologie, en 1996 un département d'histoire des religions.

À Kazan et à Kiev, la philosophie avait également cessé d'être enseignée au début des années 20, avec la création à Kazan comme à M., d'une F. O. N. (Faculté des sciences de la société [Fakul'tet obĉestvennyh nauk]), qui fut d'ailleurs fermée en 1922. À Kazan il ne restait plus que deux facultés, l'une de physique-mathématiques, l'autre de médecine. La philosophie recommença à être enseignée en 1928, avec une forte coloration idéologique. Les deux enseignants en poste dans les années 30 furent victimes des répressions staliniennes, comme un certain nombre de leurs collègues. L'enseignement de la philosophie ne reprit véritablement qu'après la Seconde Guerre mondiale, avec l'ouverture d'une chaire de philosophie en 1948.

La situation à Petrograd Leningrad, sans doute à cause du passé intellectuel de la ville, est un peu différente. Après 1917, une partie des philosophes s'étaient laissé attirer vers le matérialisme économique et le marxisme, mais la majorité avait refusé, continuant d'enseigner selon les anciens programmes. Cela ne pouvait durer. En 1918, un décret du *Sovnarkom* (le Conseil des Commissaires du peuple) annula tous les titres universitaires obtenus jusque-là, ce qui mettait au même niveau les professeurs qualifiés et les nouveaux enseignants marxistes qui n'avaient en général pas de titres universitaires. En mars 1919 le *Narkompros* (Commissaire du peuple à l'Instruction) de la République fédérative de Russie adopta un décret intitulé « Plan de réorganisation des facultés de sciences humaines dans les universités de Russie », qui avait pour objectif de préparer des enseignants de philosophie ayant une orientation

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

marxiste. Sur décision des autorités, tous les enseignants du supérieur furent soumis à des tests pour vérifier leur conformité à la ligne du parti bolchevique et de l'idéologie marxiste. En résultat, la chaire de philosophie se trouva presque complètement décimée, tous les maîtres-assistants furent démis de leurs fonctions, ainsi que deux professeurs, Lapchine et Losski. En mars 1922, Lénine* prit la décision d'expulser les écrivains et les professeurs qui « aidaient la contre-révolution ». Nombreux furent les enseignants de Petrograd à partir pour l'Allemagne sur le fameux « bateau des philosophes »**: Losski, Lapchine, Frank, Karsavine* (à l'époque premier recteur élu de l'univ.). À leur place vinrent de nouveaux enseignants d'obédience marxiste, dont certains, comme M. Sérébriakov, avaient pourtant une haute idée de la tradition philosophique de leur univ., et furent l'objet de diverses attaques pour avoir essayé de tenir tête au dogmatisme ambiant. En revanche, le recteur S. Mitine s'était signalé en 1922 par ses articles: « Passons la philosophie par-dessus bord! » [Filosofiû za bort!] et « Le communisme et la philosophie » [Kommunizm i filosofiâ], où il rejetait en bloc l'idée que la philosophie soit un domaine de l'activité intellectuelle, et la réduisait à la religion. Il n'y avait plus d'enseignement de la philosophie en tant que telle, mais de petits centres d'études du matérialisme historique et dialectique, du léninisme. À partir de 1938 la philosophie, comme les autres sciences humaines, fut intégrée à un cours commun à toutes les disciplines, « Les bases du marxisme-léninisme », avec pour *credo* l'*Abrégé d'histoire du Parti Communiste Panrusse* [Kratkij kurs istorii VKP(b)] de Staline. En 1939 un département de philosophie fut créé à la faculté d'histoire, et en 1940 vit le jour une faculté de philosophie devant former les futurs enseignants du supérieur. Pendant les années 1950-1970, la philosophie renaît de ses cendres à Leningrad. La pression idéologique n'avait pas eu raison de la pensée philosophique, et des recherches dignes d'intérêt furent menées en psychologie, ontologie et théorie de la connaissance, sémiotique, logique, histoire de la philosophie russe, esthétique, sociologie, psychologie sociale, éthique, philosophie de l'Orient, histoire de la philosophie. Toutes ces études montraient une aptitude à faire front au dogmatisme, et préparèrent le terrain pour un approfondissement de la formation philosophique générale et de ses différents secteurs, qui devait survenir à la fin des années 80 et dans les années 90. Au début du XXIe s., l'enseignement de la philosophie à l'Univ. de SPb. représente tout un système de savoirs. La faculté de philosophie comprend 16 chaires et 5 départements: philosophie, politologie, culturologie, histoire des religions, conflictologie. Sur la base de l'univ., la Société de philosophie de SPb. a été également reconstituée, de même qu'une Société d'études platoniciennes, un Centre d'étude de la culture médiévale, une association des historiens de la philosophie russe, une Société de phénoménologie, un laboratoire de recherches métaphysiques.

ÉTUDES: Bulič N. N., *Iz pervyh let Kazanskogo universiteta*, Kazan, 1900, I, II; Zagoskin N. P., *Istoriâ Imperatorskogo Kazanskogo universiteta za pervye sto let ego suĉestvovaniâ*, Kazan, 1902-1904, I-IV; *Biografičeskij slovar' professorov i prepodavatelej Kazanskogo universiteta za sto let (1804-1904*), I-II, Kazan, 1904; Korbut M. K., *Kazanskij gosudarstvennyj universitet im. V. I. Ul'ânova-Lenina za 125 let*, v 2 t., Kazan, 1930; Bažanov V. A., *Prervannyj polët. Istoriâ universitetskoj filosofii i logiki v Rossii*, M., 1995; Pavlov A. T., « Universitetskaâ filosofiâ v Rossii », in: *Filosofskie nauki*, 1998, N° 1; *Očerki istorii Kazanskogo universiteta*, Kazan, 2002; *Istoriâ èkonomičeskoj i filosofskoj mysli v Kazanskom universitete*, Kazan, 2003; Pustarnakov V. F., *Universitetskaâ filosofiâ v Rossii. Idei. Personalii. Osnovnye centry*, SPb., 2003; *Istoriâ Kievskogo universiteta*, Kiev, 1959; *Kiev v istorii filosofii Ukrainy*, Kiev, 2000 (en ukr.); Tkačuk M. L., « Iz istorii akademičeskoj filosofii v Ukraine: Universitet Sv.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Vladimira », in : *Filosof'ska dumka*, 1999, N° 1-2 (en ukr.) ; *Biografičeskij slovar' professorov i prepodavatelej imp. Moskovskogo universiteta*, M., 1855, I-II ; Ševyrëv S. P., *Istoriâ imp. Moskovskogo universiteta*, M., 1855 ; Asmus V. F., « Bor'ba filosofskih tečenij v Moskovskom universitete v 70-h godah XIX v. », in : *Voprosy istorii*, 1946 N°1 (et Asmus V. F., *Izbr. filos. trudy*, M., 1969, I) ; *Istoriâ Moskovskogo universiteta* v 2 t., M., 1955 ; *Moskovskij universitet i razvitie filosofskoj i obĉestvenno-političeskoj mysli v Rossii*, M., 1957 ; Kosičev A. D., « Filosofskaâ nauka v Moskovskom universitete za 50 let sovetskoj vlasti », in : *Filosofskie nauki*, 1967, N° 5 ; *Letopis' Moskovskogo universiteta, 1755-1979*, M., 1979 ; *Istoriâ filosofskoj mysli v Moskovskom universitete*, M., 1982 ; Sadovskij V. N., « Filosofiâ v Moskve v 50-e i 60-e gody (Nekotorye soobraženiâ o filosofii i filosofskom obrazovanii v pervye poslevoennye desâtiletiâ) », in : *Voprosy filosofii*, 1993, N° 7 ; Alekseev P. V., *Filosofy Rossii XIX-XX stoletij (Biografii, idei, trudy)*, M., 2001 ; Kosičev A. D., *Filosofiâ, vremâ, lûdi. Vospominaniâ i razmyšleniâ dekana filosofskogo fakul'teta MGU im. Lomonosova*, M., 2003 ; Pavlov A. T., « Filosofiâ v Moskovskom universitete », in : *Filosofskij fakul'tet Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta im. M. V. Lomonosova. Očerki istorii*, M., 2002 ; du même auteur : « Filosofiâ v Moskovskom universitete v poslerevolûcionnye gody 1917-1941 », in : *Filosofskie nauki*, 2003, N° 9 ; du même auteur : « Professional'noe filosofskoe obrazovanie v Moskovskom universitete », in : *Vestnik Moskovskogo universiteta*, sér. 7 (Filosofiâ), 2005, N° 1 ; *250-letie osnovaniâ Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofskij fakul'tet*, M., 2005 ; *Biografičeskij slovar' professorov i prepodavatelej imp. S.-Peterburgskogo un-ta za istekšuû tret'û četvert' veka ego sučestvovaniâ. 1869-1894*, I-II, SPb., 1896-1898 ; *Protokoly zasedanij konferencij imperatorskoj akademii nauk s 1725 po 1803 god*, v 4 t., SPb., 1897-1911 ; Grogi'ev V. V., *Imperatorskij Sankt-Peterburgskij universitet v tečenie pervyh pâtidesâti let ego sučestvovaniâ*, SPb., 1870 ; Tolstoj D. L., *Akademičeskij universitet v XVIII stoletii*, SPb., 1885 ; Losskij B. N., K « izgnaniû lûdej mysli » v 1922 godu, in : *Stupeni*, 1992, N° 1 ; du même auteur : « Naša sem'â v poru liholetiâ 194-1922 », in : *Minuvšee*, M., SPb., 1992, N° 11 ; Emel'ânov B. V., « Zaprečenie prepodavaniâ filosofii v rossijskih universitetah », in : *Otečestvennaâ filosofiâ : opyt, problemy, orientiry issledovaniâ*, M., 1989, I ; *Sankt-Peterburgskij universitet (spec. vyp.)*, SPb., 2000.

La philosophie à l'Univ. de Kazan : A. T. Pavlov, V. A. Bajanov
La philosophie à l'Univ. de Kiev : A. E. Konverski, V. I. Iarochovets
La philosophie à l'Univ. de M. : A. T. Pavlov
La philosophie à l'Univ. de SPb. : B. V. Emelianov, A. T. Pavlov
Trad. et adaptation : F. Lesourd

VALENTINOV (pseudonyme de Nicolas Volski) (1879-1964) – philosophe, journaliste. Il prend part au mouvement social-démocrate (S. D.) après le IIe Congrès du P.O.S.D.R. (Parti Ouvrier Social Démocrate Russe), se rapproche momentanément de l'aile bolchevique, avant de prendre l'étiquette menchevique à partir de 1904. Au lendemain d'Octobre 1917, il devient rédacteur adjoint de la *Torgovo-Promychlennaïa Gazeta V. S. N. Kh.* (Journal du Commerce et de l'Industrie du Conseil Suprême de l'Économie Nationale). Il a travaillé à Paris à la Représentation commerciale de l'URSS. Il émigre en 1930. Avant la révolution, l'originalité des positions idéologiques et philosophiques de V. tient à ce que ce menchevik, proche par son positivisme* des théories de Mach, critique vivement la philosophie de Plékhanov* et de ses disciples, et tout aussi durement le point de vue de Bogdanov*, philosophe S. D. que Mach a aussi inspiré, et dont il qualifie les conceptions de réédition positiviste des vieux systèmes idéalistes ou de « variante du spiritualisme ». Partant de l'idée que le marxisme n'existe que sous la forme d'« éléments », d'un « matériau scientifique » sur la base duquel doit être édifiée une « nouvelle théorie du socialisme » ainsi qu'une « nouvelle philosophie du marxisme » (la philosophie de Marx et Engels lui apparaissant tracée

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

seulement dans ses grandes lignes sous la forme d'« aphorismes » et de « développements ponctuels »), V. cherche à associer aux principes de la sociologie marxiste les « aspects valables » des principes philosophiques (principalement épistémologiques) du « réalisme critique » d'Avenarius et de Mach. Ce faisant, il « biologise » les lois de la sociologie dans l'esprit d'un darwinisme social ; notamment, il ne se satisfait pas de la façon dont le marxisme pose, en termes purement sociologiques, le problème de la conscience de classe, de la pensée de classe etc. Pour lui, il ne s'agit là que d'une « loi extérieure », d'une « physique » du progrès historique, alors que lui-même s'intéresse au processus « intime », « psychophysique » de l'élaboration des idéologies de classe, à la « chimie » de ce processus, chimie à laquelle l'empiriocriticisme* donnerait justement accès, selon lui. V. a aussi voulu démontrer qu'il était à la fois nécessaire et souhaitable d'enrichir le marxisme d'une théorie esthétique et d'une éthique, comprise comme un ensemble de normes de la vie quotidienne et de comportements pratiques, afin de donner une assise à l'objectif ultime du mouvement socialiste. Pendant ses années vécues en émigration, V. s'est révélé un opposant actif au pouvoir soviétique. En 1953, il publie à New York un livre intitulé *Rencontres avec V. I. Lénine* [Vstreči s Leninym] qui s'inscrit dans sa tendance, déjà sensible avant la Révolution, à établir un lien entre « la figure typiquement russe » de Lénine* (tout comme d'ailleurs des penseurs tels que Herzen* et Tchernychevski*) et « la pensée nationale russe », et à attribuer à la pensée de Lénine le caractère d'un « messianisme oriental ».

Œuvres : *Dni svobody*, SPb., 1905 ; *Filosofskie postroeniâ marksizma. Dialektičeskij materializm, èmpiriomonizm i èmpiriokritičeskaâ filosofiâ*, M., 1908 ; *È. Mah i mahizm*, M., 1908 ; *My eŝë pridem! O sovremennoj literature, « Žizni čeloveka » i « Car'-golode » L. Andreeva*, M., 1908 ; « rec. na kn. K. Forlendera Kant i Marks : očerki ètičeskogo socializma », in : *Obrazovanie*, 1909, N° 2 ; *Revolûciâ i agrarnaâ programma socialistov-revolûcionerov*, M., 1917 ; *Snošeniâ s soûznikami po voennym voprosam vo vremâ vojny 1914-1918 gg.*, M., 1920 ; *Vstreči s Leninym*, N.Y., 1953 ; *Mes rencontres avec Lénine*, P., 1964 et P., 1987 ; *Encounters with Lenin*, Oxford U. P, 1968 ; « Pâtakov i bol'ševizm », in : *Novyj Žurnal*, 1958, N° 52, N.Y. ; *Doktrina pravogo kommunizma. 1924-1926 gg. v istorii sov. gosudarstva*, Munich, 1960 ; *The early years of Lenin/Rannie gody Lenina*, University of Michigan press, 1969 ; *Dva goda s simvolistami*, Stanford, 1969 (M., 2000) ; *Novaâ èkonomičeskaâ politika i krizis partii posle smerti Lenina*, Stanford, 1971 (M., 1991) ; *Maloznakomyj Lenin*, P., 1972 ; *Nasledniki Lenina*, M., 1991 ; *Nedorisovannyj portret : vstreči s Leninym, maloznakomyj Lenin, rannie gody Lenina*, M., 1993 ; *Online Archive of California : Correspondence 1935-1962* [Box No. 1.-5.] et *Writings 1932-1960* [Box No. 6.-8] ; *VSNKH-service in 1920's and Mensheviks* (University of Illinois Archives, Liberal Arts and Sciences, Russian and East European Center, 1 535 051 Philip E. Mosely Collection, 1922-1972, boîte 35).

Études : *Istoriâ filosofii v SSSR*, M, 1971, IV ; Lenin V.I., *Materializm i èmpiriokriticizm*, in : *Poln. sobr. soč.*, XIV ; Plehanov G.V., *Izbrannye filosofskie proizvedeniâ*, M., 1957, III ; *Harvard University Archives : Boris Souvarine papers* : (2849) Souvarine, Boris, 1895-1984. [Notes relating to] Volski-Valentinov. A. MS. ; [v.p., v.d.]. 20s.(21p.) ; With additional notes, A. MS., TS. and MS.(unidentified hand), 5s.(5p.) ; (2850) Souvarine, Boris, 1895-1984. [Sur] Volski-Valentinov. A. MS.s. ; [n.p., n.d.]. 24s.(24p.) ; (2851) [Printed materials relating to] Volski-Valentinov. 3 folders.

V. F. Poustarnakov / Trad. C. Bricaire

VASSILIEV Nikolaï (1880, Kazan-1940, Kazan) – logicien, enseignant de philosophie à l'université, psychologue, historien de la littérature et poète symboliste. Fils d'un célèbre mathématicien, V. Vassiliev. Diplômé de médecine (1904) et de lettres et histoire (1906) à l'Univ. de Kazan. *Privat-docent*** puis professeur dans cette même

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

univ. Inventeur de la « logique imaginaire », qui anticipe certaines idées et principes des logiques non classiques. L'idée et le moyen de construire cette nouvelle logique furent énoncés pour la première fois par V. le 18 mai 1910 dans une conférence intitulée « Sur des jugements particuliers, sur le triangle des oppositions, sur la loi du quatrième exclu » [O častnyh suždeniâh, o treugol'nike protivorečij, o zakone isklûčënnogo četvërtogo], publiée la même année. Ses recherches l'avaient amené à l'idée que les principales lois de la logique aristotélicienne n'étaient pas universelles. Utilisant, suivant ses propres affirmations, la méthode de Lobatchevski*, il édifia une famille de logiques sans loi du tiers exclu et sans (non)contradiction, qui avaient leur place dans les bornes de certains mondes « imaginaires ». V. a émis l'idée que la logique aristotélicienne confond différents niveaux de savoir (empirique – « matériel » et théorétique – « formel »), et que les lois du tiers exclu et de la (non)contradiction sont des généralisations empiriques, suscitées par la nécessité d'organiser « notre » univers et par la nature de la perception sensible. V. inaugure une approche originale, psychologique, de la logique. Il invente le terme de « métalogique », qui, pour lui, désigne le minimum de lois nécessaires à la réflexion dans tout monde « imaginaire » (les lois d'identité et de non auto-contradiction – la loi de distinction absolue du mensonge et de la vérité). Dans sa logique imaginaire, V. a introduit de nouvelles classes de jugements (et, par voie de conséquence des valeurs de vérité, entre autres celles qui reflètent des situations contradictoires), de nouvelles formes de négation, des lois spécifiques nécessaires à la logique des « *n*-dimensions ». Il a été le premier à énoncer et à réaliser au moyen de la construction de systèmes semi-formels l'idée de la multiplicité des systèmes logiques. On a coutume de le considérer comme le fondateur des logiques para-non-contradictoire (N. Da Costa, A. Arruda), polysémantique (A. Maltsev, J. Kline, N. Rescher), polydimensionnelle (V. Smirnov**), et l'allié idéologique de la logique intuitionniste (N. Louzine). V. est l'auteur de travaux originaux en psychologie, éthique*, philosophie de l'histoire*, études littéraires. Il a fait partie des poètes symbolistes, a traduit Verhaeren, Swinburne. Il a laissé des analyses littéraires de ces poètes, ainsi que de Gogol*.

Œuvres : *Voobražaemaâ logika. Izbr. trudy*, M., 1989 (liste détaillée de ses travaux).

Études : Smirnov V. A., « Logičeskie vzglâdy N. A. Vasil'eva », in : *Očerki po istorii logiki v Rossii*, M., 1962 ; Bažanov V. A., *Nikolaj Aleksandrovič Vasil'ev (1880-1940)*, M., 1988 ; Bazhanov V. A., « The fate of forgotten idea : N. A. Vasiliev and his imaginary logic », in : *Studies in Soviet Thought*, 1990, XXXIX, N° 4 ; du même auteur : « Charles Pierce's influence logical ideas of N. A. Vasiliev », in : *Modern Logic*, 1992, III, N° 1 ; Arruda A. I., « The survey of paraconsistent logic », in : *Mathematical logic in Latin America*, Amst., N.Y., Oxf., 1980 ; Smirnov V. A., « The logical ideas of N. A. Vasiliev and modern logic », in : *Logic, Methodology and Philosophy of Science* (Studies in Logic and Foundations of Mathematics, Vol. 126), Amst., 1989, p. 625-640 ; Da Costa N. C. A., Beziau J.-Y., Bueno O., « Paraconsistent logic in a historical perspective », in : *Logique et Analyse*, 1995, V. 150, 151, 152 ; Markine Vl., « Nikolaï Vassiliev : la logique non contradictoire d'un monde contradictoire », in : *La Raison, études sur la pensée russe*, Publ. de la Faculté de philosophie de l'Univ. Jean Moulin Lyon 3, Lyon, 2009.

B. A. Bajanov / Trad. F. Lesourd

VELLANSKI (Kavounnik) Danilo (1774, à Borzna, région de Tchernigov-1847) – philosophe, études à l'Acad. de théologie de Kiev, puis, à partir de 1796, à l'Acad. médico-chirurgicale de SPb. où il obtient le titre de praticien. Parti en Allemagne pour parfaire ses études en 1802, V. suit les cours de Schelling. De retour en Russie, sa

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

thèse soutenue en 1808, il devient docteur en médecine et chirurgie. V. est le premier philosophe russe à avoir été un adepte de la *Naturphilosophie*. C'est sur ce type de philosophie que se concentre son attention, ainsi que différentes questions concernant les sciences de la nature, la diffusion des idées de Schelling, qui, selon lui, est parvenu à une compréhension absolue de la nature, en ayant conçu son principe absolu. Ce principe premier, V. le nomme « esprit idéal », « idée absolue » ou « essence absolue ». Pour expliquer le passage de ce principe universel au monde multiple, V. s'appuie sur la théorie platonicienne des idées. « Le général dans la nature, estime-t-il, existe non seulement comme idée en tant que telle, mais comme lien entre les idées, comme loi les régissant ». Pour lui la nature est une manifestation de la vie absolue et universelle. Il envisage les catégories du temps, de l'espace, de la matière comme les phénomènes issus d'un principe éternel et infini. Notre raison même, au bout du compte, est le reflet de l'Intelligence absolue, qui constitue l'essence de la vie universelle. De même que Schelling, V. présente le processus de formation du monde comme un « processus dynamique », en partant des formes matérielles les plus simples pour aller jusqu'aux plus complexes. La gnoséologie de V., à sa base, est rationaliste. Critiquant l'empirisme, il considère que le but de la science n'est pas la connaissance expérimentale de tel ou tel objet, mais la recherche de l'unité générale dans la nature. En même temps il ne nie pas la nécessité pour la philosophie de faire la synthèse entre la spéculation et l'expérience, tout en considérant la tendance spéculative comme une de ses caractéristiques. Il définit la philosophie comme « la science de l'intelligence », dont l'objet est « l'essence de la vie universelle ». Toutes les autres sciences, qui n'étudient que « les phénomènes de la vie universelle », doivent avoir leur fondement dans la philosophie. Quoique l'influence directe de V. sur la pensée philosophique russe de son époque ait été plutôt mince, sa place dans l'histoire de la philosophie russe reste assez importante. Adepte de la *Naturphilosophie*, il a beaucoup fait pour propager la philosophie de Schelling (cf. Schelling en Russie*).

Œuvres : *Opytnaâ, nablûdatel'naâ i umozritel'naâ fizika*, SPb., 1831 ; « Filosofičeskoe opredelenie prirody i čeloveka », in : Sakulin P. N., *Iz istorii russkogo idealizma*, M., 1913. I, 1.

Études : Veselovskij K., « Russkij filosof D. M. Vellanskij », in : *Russkaâ starina*, 1901, N° 1 ; Kamenskij Z. A., *Russkaâ filosofiâ načala XIX veka i Šelling*, M., 1980.

V. I. Prilenski / Trad. C. Brémeau

VÉNÉVITINOV Dmitri (1805, M.-1827, SPb.) – philosophe et poète. Né d'une famille de souche nobiliaire. À l'âge de 17 ans il était déjà en mesure d'intégrer l'Univ. de M., mais préfère assister aux cours comme auditeur libre et au bout d'un an passe avec succès les examens de fin d'études. C'est à cette époque qu'il se lie avec M. Pavlov** et son intérêt pour la philosophie de Schelling n'est pas étranger à cette influence. V. fut l'un des fondateurs et des maîtres à penser de la « Société des amants de la sagesse » [Obĉestvo lûbomudrov] (cf. Amants de la sagesse*), qui s'intéressait aux idées des philosophes classiques allemands. À la suite de Schelling, V. affirmait qu'à la base du monde se trouvait l'idée du monde comme absolu, grâce à laquelle tout ce qui existe se manifeste comme un tout organique. De là vient que le but de la connaissance, le but de la philosophie comme science permettant de connaître la connaissance elle-même, est d'atteindre l'harmonie entre le monde et l'homme (entre l'idéel et le réel). À ce point culminant de la connaissance, la philosophie s'évanouit et laisse place au « savoir total ». L'unité du réel et de l'idéel est l'idéal à la fois de l'homme et de toute l'humanité,

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

qui prend consistance sur les chemins de la connaissance de soi, dont les degrés sont aussi ceux du développement historique de l'humanité. À l'origine, son état – « l'Âge d'or » – est le temps où l'homme et la nature ne font qu'un. La période suivante marque le divorce d'avec la nature et en même temps l'épanouissement de l'activité créatrice, de l'activité pensante de l'humanité. Et enfin, le dernier degré, c'est l'établissement d'une parfaite et pleine harmonie entre l'homme et le monde. Pour V., le but de tout individu est l'engagement pour le bien commun. Le concept de « peuple » chez V. est un élément essentiel dans le lien global qui unit l'homme et l'humanité, ce qui conditionne la relation entre l'homme et la totalité de l'humain. Réfléchissant sur le rôle de la Russie dans l'histoire, V. (comme plus tard Tchaadaïev*), souligne qu'à la différence des peuples « autonomes », chez lesquels l'accès à la culture part d'un élément national et fait partie des acquisitions universelles de l'esprit, sans perdre son caractère distinctif, la Russie « a tout reçu de l'extérieur ; d'où un sentiment d'imitation… de servilité ; d'où l'absence complète de toute liberté et d'action authentique ». L'avenir de la Russie était lié pour lui au développement de sa culture propre, de la liberté morale, et la philosophie avait vocation à trouver son caractère national, à devenir une philosophie précisément russe. Au vrai, ce « repli de la Russie sur elle-même » et sa rupture avec l'Occident devraient être passagers. Ce que l'humanité a de commun l'emporte chez lui sur toute idée de peuple et de nation. Dans ses conceptions esthétiques, les idées romantiques sont clairement exprimées. L'esthétique est le maillon qui joint la philosophie et l'art. Ce dernier est perçu comme pensée exprimée dans la matière. Son développement connaît trois étapes : la poésie épique, la poésie lyrique et un certain type supérieur d'harmonie appelé à trouver sa forme dans l'avenir. V. a développé le concept d'appartenance nationale en l'appliquant à la création artistique. Il estimait qu'elle devait s'exprimer dans les sentiments mêmes du poète, imprégné de l'esprit de tel ou tel peuple et qu'il ne fallait pas la réduire à une représentation des coutumes populaires. Il convient de noter que le primat de l'élément esthétique, si caractéristique de la pensée de V. (et d'autres romantiques russes), prend sa source en fin de compte dans la philosophie de Schelling (cf. Schelling en Russie*).

Œuvres : *Poln. sobr. soč.*, M.-L., 1934.

Études : Ginzburg L., « Opyt filosofskoj liriki (Venevitinov) », in : *Poètika*, L., 1929 ; Zolotarev S. A., *Rascvet i smert' Venevitinova*, M., 1924 ; Kamenskij Z. A., *Moskovskij kružok lûbomudrov*, M., 1980 ; Kotlârevskij I. A., *Starinnye portrety*, SPb., 1907 ; Aronson M., Reiser S., *Literaturnye kružki i salony*, M., 2001.

V. I. Prilenski / Trad. R. Marichal

VERNADSKI Guéorgui (1887, SPb.-1973, New Haven) – historien, membre du mouvement eurasien*. Fils de Vl. Vernadski*. Études à l'Univ. de M. (1906-1910). De 1914 à 1917, *privat-docent*** à l'Univ. de Pg., en 1917-1918 professeur à l'Univ. de Perm, en 1918-1920 à celle de Tauride (Simféropol), de 1922 à 1927 à la faculté russe de droit à Pr.. De 1927 à 1956, enseignant chercheur à l'Univ. de Yale. Au centre de ses intérêts se trouvait le processus historique suivi par la Russie. Mettant au premier plan les conditions géographiques, spatiales, il voyait le territoire de l'Eurasie* comme le facteur déterminant pour l'unité de destin des peuples qui l'habitaient. Dans ses travaux *Les grands traits de l'histoire russe* [Načertanie russkoj istorii] (1927), et *Essai d'histoire de l'Eurasie* [Opyt istorii Evrazii] (1934), il présente l'histoire de l'Eurasie comme un série de tentatives pour créer un seul État unifié, et l'histoire strictement russe comme l'appropriation progressive par le peuple russe du territoire eurasien.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Ce qui était caractéristique de V. comme des autres eurasiens, c'était la conception de l'histoire russe comme un processus historico-culturel obéissant à un certain ordre, à un certain rythme. Conformément à cette optique, l'histoire de l'Eurasie, du VIe au début du XXe s., se divisait en sept époques, déterminées par certains événements de grande ampleur ayant affecté l'ensemble de l'Eurasie ou la plus grande partie de ses territoires. La première révolution russe (1905-1907), la révolution en Perse (1906), en Turquie (1908) et en Chine (1911) étaient vues comme les signes d'une rupture décisive dans le destin de l'Eurasie, et la révolution russe de 1917 comme la ruine complète de l'ordre ancien et en même temps le début d'une nouvelle époque. L'idée que la Russie et l'Eurasie avaient la même histoire était confirmée par le fait que malgré les secousses dues à la révolution, le lien entre le centre et les régions orientales s'était conservé, alors que la cohésion des régions occidentales s'était révélée moins solide. C'est précisément grâce à ces liens naturels que le pouvoir soviétique avait réussi en quelques années à rétablir le pays, pour l'essentiel, dans ses anciennes frontières. L'histoire russe proprement dite, V. la divisait en périodes qui marquaient essentiellement la lutte de la « forêt » et de la « steppe », achevée à la fin du XVIe s. par la victoire complète de la « forêt » et le début de l'occidentalisation, qui conduisit aux premiers grands traumatismes dans la vie de la société russe. À la fin du XIXe s. et au début du XXe, l'État russe occupait presque tout l'espace géographique de l'Eurasie, l'histoire du continent eurasien se confondait avec celle de la Russie. Mais en même temps, dans les esprits, des processus destructeurs étaient toujours à l'œuvre, à cause des formes européennes de culture qui se développaient de manière intensive. Comme beaucoup d'eurasiens, V. soulignait l'importance du rôle joué par l'influence orientale dans la formation d'une culture russo-eurasienne originale, le joug tataro-mongol avait constitué selon lui un facteur de consolidation politique pour le peuple russe et une force qui avait fait obstacle à l'expansion de l'influence latine dans la *Rous***. C'est dans le même ordre d'idées qu'était vue l'action réformatrice de Pierre Ier et plus encore de ses héritiers, dont les intérêts culturels et dynastiques étaient liés à l'Occident. Les conceptions historiques de V. ont influencé l'idée actuelle que se font certains occidentaux de l'histoire russe, les caractères originaux de la tradition étatique russe étant supposés venir de la situation géographique intermédiaire occupée par cet État – alliance de despotisme oriental, d'un esprit patriarcal indigène, et du césarisme byzantin, soutenu par l'Église orthodoxe. (Également frappante est l'abondance de ses rééditions en Russie depuis quelques années. Cf. bibl. – N. du. T.)

Œuvres : *Russkoe masonstvo v carstvovanie Ekateriny II*, 1917, disponible sur : http://torrents.ru ; *Načertanie russkoj istorii*, Pr., 1927 ; *Opyt istorii Evrazii s poloviny VI veka do nastoâĉego vremeni*, Berlin, 1934 ; *Zven'â russkoj kul'tury*, I, 1 ; *Drevnââ Rus' (do poloviny XV veka)*, Berlin, 1938 ; *Drevnââ Rus'*, Tver-M., 1996 ; *Rossiâ v srednie veka*, Tver-M., 1997 ; Zven'â *russkoj kul'tury* et *Načertanie russkoj istorii* sont disponibles sur http://www.audiobookz.ru ainsi que *Opyt istorii Evrazii. S poloviny VI veka do nastoâĉego vremeni et Russkaâ istoriografiâ XVIII v.-načalo XX v.* ; parmi ses publ. en angl. : *Kievan Russia*, New Haven, 1951 ; *The Mongols and Russia*, New Haven, 1953 ; *The Origins of Russia*, Oxford, 1959.

Études : Suhotina L. G., *Problemy russkoj revolûcionnoj demokratii v anglo-amerikanskoj buržuaznoj istoriografii*, Tomsk, 1983, p. 26-29 ; Halperin Ch. Y., Russia and stepp : George Vernadsky and eurasianism, in : *Forschungen zur osteuropeischen Geischichte*, Wiesbaden, 1985, XXVI, p. 55-194 ; du même auteur : « George Vernadsky, Eurasianism, the Mongols, and Russia », in : *Slavic Review*, XLI, N° 3, Autumn, 1982 ; Korzun V. P., « Istorik russkoj istoričeskoj nauki (prodolžaûĉaâsâ tradiciâ ili novyj vzglâd ?) », in : *Vestnik Omskogo un-*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ta, 1996, I, p. 54-58 (disponible sur : http://www.omskreg.ru) ; Pipes Richard, « Russkie učenye-èmigranty (G.V. Vernadskij, M. M. Karpovič, M. T. Florinskij) i stanovlenie rusistiki v SŠA, and : "Garvardskii Proekt" (review) », *Kritika : Explorations in Russian and Eurasian History* – VII, N° 2, Spring 2006, p. 383-387.

V. P. Kocharny / Trad. F. Lesourd

VERNADSKI Vladimir (1863, SPb.-1945, M.) – initiateur de la théorie de la biosphère et de la noosphère*, pionnier en minéralogie génétique, en radiologie, en biogéochimie et en d'autres domaines scientifiques. En l855, il acheva ses études au département des sciences naturelles à la faculté de physique – mathématiques de l'Univ. de SPb. et fut nommé conservateur du cabinet de minéralogie de cette univ. Il poursuivit ses travaux de 1890 à 1911 à l'Univ. de M. et la quitta en signe de protestation contre les mesures répressives exercées contre elle par le pouvoir. À partir de 1906, il travailla à l'Acad. des sciences et en fut élu membre en 1912. En 1910, il fonda la commission du radium et en assuma la direction, ainsi que de celle de l'Institut du radium en 1921, de la commission des isotopes (1939), de la commission de l'uranium (1940), de la commission pour l'évaluation des ressources énergétiques de Russie (1915), de la commission pour l'histoire de la science, de la philosophie et de la technique (1921) ; il mit sur pied à l'Acad. des sciences le département de chimie organique (1927), qui devint en 1929 le Laboratoire de biogéochimie. V. fut le créateur et le premier président de l'Acad. ukrainienne des sciences (1919) ; il fut aussi membre de l'Acad. des sciences de Tchécoslovaquie (1926) et de Paris (1928). Il fut à trois reprises élu au Conseil d'État et fut membre du Comité central du parti cadet. Dans son action politique et sociale, il milita pour les valeurs d'humanisme et d'accès à l'instruction pour toute la population. V. est une figure marquante de ce courant complexe dans la vie intellectuelle russe de la fin du XIXe et du début du XXe siècle, que l'on connaît sous le nom de cosmisme*. L'apport scientifique de V. culmine dans son enseignement sur la biosphère et la noosphère, qui tient une place majeure dans la représentation que la science actuelle se fait de l'univers. Sa thèse témoigne du passage accompli dans le développement des sciences de la nature d'une étape analytique marquée par l'apparition des sciences fondamentales (mécanique, physique, chimie, biologie, géologie etc.), à une étape synthétique. Ce qui permit à V. de mettre au point sa théorie de la biosphère, ce n'est pas seulement sa capacité à faire la synthèse des acquisitions théoriques dans les différents domaines des sciences de la nature, mais son expérience considérable acquise sur le terrain au cours de nombreuses expéditions géologiques, minéralogiques, et radiologiques. La biosphère, c'est la totalité de l'enveloppe biogéochimique de notre planète, qui se développe selon ses lois internes. Le facteur capital, la force géologique fondamentale qui forme la biosphère et son système, c'est la matière vivante, qui réalise de multiples et diverses fonctions géochimiques, planétaires et cosmiques. Pour caractériser la nouvelle manière de dresser la carte scientifique du monde V. a posé deux énoncés fondamentaux. Dans le premier (1917) il est question de coexistence dans la science de « deux synthèses du cosmos » : un type physique, et un type « naturaliste » (relevant de la biosphère, dans la terminologie actuelle) de conception du monde ou de représentation scientifique de l'univers. Dans la représentation physique du monde, le vivant n'est pratiquement pas pris en considération ou bien n'est considéré que comme une manifestation plus complexe des lois physico-chimiques. Tandis que dans la représentation du monde comme biosphère, la matière vivante est comprise comme une énergie fondatrice planétaire et cosmique qui conditionne l'organisation des processus naturels.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

La seconde thèse formulée par V. tandis qu'il élaborait sa doctrine de la biosphère, fait appel à l'existence de trois strates différentes du réel : 1) les espaces cosmiques, 2) les phénomènes atomiques et 3) la vie de l'homme, les phénomènes naturels de la noosphère et de notre planète, prise comme une totalité. Ces trois strates sont très différentes par leurs données spatio-temporelles. Elles s'interpénètrent et en même temps se différencient l'une de l'autre à la fois par le contenu et par la méthode permettant d'étudier les phénomènes qui s'y déploient (*Pensées philosophiques d'un naturaliste* [Filosofskie mysli naturalista], cf. bibl.). V. y montre que les concepts de biosphère et de noosphère qu'il développe constituent le chaînon principal qui donne cohérence à l'édification d'une image du monde aux plans et aux strates innombrables. « La logique des sciences de la nature est étroitement liée en ses fondements à l'enveloppe géologique, où se manifeste la raison de l'homme, c'est-à-dire qu'elle est profondément et indéfectiblement tributaire de la biosphère » (Vernadski Vl., *Problèmes de biogéochimie* [Problemy biogeohimii], cf. bibl.). De là découle la manière dont V. aborde la nature de la connaissance humaine. L'activité de l'esprit humain s'est développée au fil de trois courants principaux : la science, la philosophie et la religion. Elles sont en interaction et chacune d'entre elles essaie d'atteindre le point où les vérités qu'elles énoncent paraissent s'imposer à tous. En réalité seule la pensée scientifique atteint le but visé. Et en outre les vérités de la science ne se manifestent pas comme évidentes et doivent constamment être comparées à la réalité pour être vérifiées. Une autre particularité de la pensée scientifique, c'est de s'appliquer à l'univers entier ; elle englobe toute la biosphère, toute l'humanité et à l'étape contemporaine elle constitue la force qui crée la noosphère. La science, fait remarquer V., est la manifestation dans la société humaine de la totalité de la pensée humaine. En embrassant la totalité de l'humanité, la science manifeste cette qualité qui lui est propre : son caractère démocratique. Le début du XXe s. a coïncidé avec l'explosion de la création scientifique. À la même époque la pensée philosophique et la pensée religieuse se trouvaient en situation de stagnation ou même de crise. Par sa nature même, la pensée philosophique n'est pas capable, selon V. de promouvoir l'unité du genre humain, car elle repose sur le doute et la recherche rationaliste du sens de ce qui existe. Elle est fondée sur la raison et en même temps elle est étroitement liée à la personne, dont le propre est d'engendrer une multitude de manières de philosopher. Pour la science, la raison n'est pas la forme éminente de la manifestation de la vie et l'homme n'apparaît pas comme le « couronnement de la création ». L'analyse philosophique de la raison ne peut guère donner une idée des possibilités cognitives sur notre planète dans son avenir géologique. À cet égard, l'appareil scientifique du savoir qui appréhende l'avenir de la noosphère dispose d'une base plus puissante et plus solide que la philosophie qui s'intéresse aux manifestations de la raison humaine. Analysant les particularités du savoir scientifique, V. en distingue trois composantes : 1) la logique ; 2) les mathématiques et 3) l'approche scientifique des faits empiriques et des généralisations empiriques. En science, il convient de s'abstenir des constructions spéculatives. La réalité de la biosphère, à la différence de la réalité du cosmos et de la réalité du microcosme, peut être embrassée dans sa totalité par les recherches empiriques et ainsi représente un domaine dans lequel se réalise le plus pleinement la note essentielle de la science : le caractère indiscutable de ses vérités qui s'imposent à tous. En même temps, la science est indissociable de la philosophie et ne saurait se développer en son absence. Les frontières qui les séparent sont déterminées par l'objet de leurs recherches et elles disparaissent quand on aborde les

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

questions générales des sciences de la nature. Elles apparaissent comme interdépendantes quand ce sont des buts humanistes qui les guident. « Nous parlons souvent de la portée des progrès de la technique, d'une utilisation accrue des forces de la nature, de l'amélioration de la vie humaine, mais nous ne saisissons pas suffisamment qu'à la base de ces progrès il y a une activité consciente, il y a les idéaux et la compréhension des personnes qui, par la force du travail de leur pensée permettent d'atteindre ces résultats. Dès l'aube de son développement, partout et à chaque pas, la vision scientifique du monde a été fidèle à ce regard humaniste, à ce respect pour la personne humaine, à ce sentiment de solidarité** réciproque et de lien étroit de tous les hommes entre eux. En cela, elle été intimement liée à la philosophie et à certaines doctrines religieuses » (*Pensées philosophiques d'un naturaliste* [Filosofskie mysli naturalista]).

Œuvres : *Biosfera*, M., 1967 ; *Problemy biogeohimii*, in : *Trudy biogeohimičeskoj laboratorii*, M. 1980, XVI ; *Živoe veŝestvo*, M., 1978 ; *Himičeskoe stroenie biosfery zemli i ee okruženiâ*, M., 1987 ; *Filosofskie mysli naturalista*, M., 1988 ; *Trudy po vseobĉej istorii nauki*, M., 1988 ; *Trudy po istorii nauki v Rossii*, M., 1988 ; *Načalo i večnost' žizni*, M., 1989 ; *O nauke*, I : *Naučnoe znanie; naučnoe tvorčestvo; naučnaâ žizn'*, M., 1997 ; en franç., *La biosphère*, P. 2002 (Seuil).

Études : « Vladimir Ivanovič Vernadskij : Materialy k biografii », in : *Prometej*, M., 1988, XV ; *V. I. Vernadskij i sovremennost'*, M., 1986 ; Gegamân G. V., « O biosferologii V. I. Vernadskogo », in : *Žurnal obĉej biologii*, 1980, XLI, N° 4 ; Kaznačeev V. P., *Učenie V. I. Vernadskogo o biosfere i noosfere*, Novosibirsk, 1989 ; Močalov I. I., *Vladimir Ivanovič Vernadskij*, M., 1982 ; *Naučnoe i social'noe značenie deâtel'nosti V. I. Vernadskogo*, L., 1989 ; Ânšina F. T., *Èvolûciâ vzglâdov V. I. Vernadskogo na biosferu i razvitie učeniâ o noosfere*, M., 1996 ; V. I. *Vernadskij*. *Pro et contra*, SPb., 2000.

V. M. Fiodorov / Trad. R. Marichal

VIAZEMSKI Andreï (1754, M.-1807, M.) – haut dignitaire de l'État, philosophe. Issu d'une famille princière, élevé dans l'esprit du voltairianisme*. Embrasse la carrière militaire, puis en 1798 quitte l'armée et devient haut fonctionnaire (avec le grade de « conseiller secret effectif »**). En 1782-1786, il avait voyagé en Europe, et assisté, en particulier, aux cours de Platner. En 1790, sous le pseudonyme de « Andreï Pérédoumine Kolyvanov » (« pérédoumat » = changer d'avis. N. du. T.), il publie en allemand, à Altona, un traité philosophique *Observations sur l'esprit humain et son rapport au monde* [Nablûdeniâ o čelovečeskom duhe i ego otnošenii k miru], qui éveilla un intérêt chez les philosophes allemands de son temps mais tomba ensuite dans l'oubli (il fut retrouvé et publié en russe en 2003). Il était très proche de Karamzine*, qui avait épousé l'une de ses filles. Étant à l'armée, il s'était posé la question de savoir d'où venaient « les infortunes du genre humain ». Ayant parcouru de nombreux traités philosophiques sur l'homme, et n'ayant trouvé aucune réponse d'ensemble, il s'était proposé de mettre en évidence le noyau commun de la nature humaine, sur la base d'une analyse comparative de données empiriques tirées de différentes sources historiques et ethnographiques. Il en avait conclu que l'essentiel, pour l'homme, se ramène au « contentement », et se manifeste sur trois niveaux : « animal », « psychique » (avec une subdivision entre sensoriel et non sensoriel) et « spirituel » et il avait composé un tableau des « forces » ou « facultés » correspondantes chez l'homme. Toutes ces forces, selon V., incluent tel ou tel besoin, dont la satisfaction apporte le contentement. V. n'était pas enclin à faire une distinction entre forces « supérieures » et « inférieures ». Ce qui freinait le développement de la psychologie scientifique, c'était justement, selon lui, de ne pas reconnaître que ces forces, sentiments, et facul-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tés ont tous la même valeur. Des facultés « spirituelles » comme la raison raisonnante et l'imagination, ainsi que l'une des facultés « psychiques » les plus importantes, le « sens moral », étaient l'objet d'une attention spéciale de sa part. L'imagination, qui distingue l'homme des animaux, était censée fournir de la matière à la raison raisonnante, que V. voyait comme la faculté de mettre en rapport diverses données abstraites ou concrètes, en particulier de présenter à l'individu diverses variantes possibles d'action dans le but de trouver la plus profitable pour lui-même, pour l'ensemble de ses forces et de ses facultés. Les décisions qui tiennent compte au mieux des exigences de tous les « sentiments », non seulement altruistes comme le sentiment de la justice, mais aussi égoïstes comme le sens de la propriété, reçoivent, de plus, l'approbation du « sens moral ». Ainsi, l'acte considéré comme « moral » est celui qui respecte le mieux un certain équilibre de tous les « sentiments ». Le seul interdit éthique porte sur le fait d'intervenir dans le libre choix d'autrui (interdit qui tombe dans le seul cas où autrui l'a lui-même enfreint). L'intrusion violente de la société dans la vie de l'individu entraîne une rupture d'équilibre, ayant des conséquences néfastes. D'abord, « l'annulation » de tel ou tel « sentiment » entraîne tôt ou tard une souffrance, les désirs correspondants n'étant pas satisfaits mais ne disparaissant pas, étant seulement évincés de la conscience. Ensuite, lorsque certaines exigences ne sont pas prises en compte sans que la nécessité en soit comprise, l'individu a tendance à se former de lui-même et du monde une représentation illusoire, ce qui le change peu à peu en une « pseudo-personnalité ». Troisièmement, les sentiments humains ne peuvent se développer que dans une perpétuelle confrontation les uns avec les autres, et se dérober à cette confrontation appauvrit ou même annihile les sentiments dominants. Enfin, mettre l'accent sur certains sentiments au détriment des autres rend les gens insensibles aux besoins d'autrui, conduit à le rejeter et à adopter une attitude agressive à l'égard de son prochain. C'est dans la rupture de l'équilibre que V. voit la source des maux. Les solutions qu'il propose sont d'abord, sur le plan individuel, de bien prendre en compte toute la diversité des désirs, et sur le plan social de créer les conditions permettant à l'individu de se développer librement, et de respecter scrupuleusement les « droits humains ». Tout cela n'est possible que dans le cas d'un État fort, et incompatible avec des « secousses révolutionnaires » et une politique « dictée par la rue ». Ces propositions, si elles étaient réalisées, pourraient permettre d'en finir avec les guerres et apporter une « douce paix ». V. voyait le progrès social comme la poursuite de l'évolution de la nature, comme un chemin vers une société en harmonie. Reflétant les principales idées des Lumières* en Europe, les réflexions de V. étaient également annonciatrices du libéralisme*.

Œuvres : Koliwanow A., *Beobachtungen über den Geist des Menschen und dessen Verhältnis zur Welt*, Altona, 1790 ; Kolyvanov A., *Nablûdeniâ o čelovečeskom duhe i ego otnošenii k miru*, Kaliningrad, 2003.

Études : Vasil'ev V. V., « Zagadka Andreâ Kolyvanova », *Ibid.*, p. 88-134.

V. V. Vassiliev / Trad. F. Lesourd

VIEUX-CROYANTS – nom générique donné au clergé et aux laïcs russes (orthodoxes) qui refusèrent d'adopter la réforme entreprise au XVIIe siècle par le patriarche Nikon** et qui s'efforcèrent de conserver les usages et traditions de l'Église russe ancienne. Les Vx.C. se sont divisés en plusieurs formations ecclésiales (parfois appelées « branches »), dont chacune se proclame officiellement Église orthodoxe russe ancienne, ses adeptes se déclarant « chrétiens orthodoxes ». Ils se disent souvent « vieux-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

croyants », ajoutant ensuite le nom de l'Église à laquelle ils appartiennent. Avant la révolution, les Vx.C. étaient souvent désignés, dans les ouvrages qui leur étaient consacrés, comme « raskol'niki » (de *Raskol*** : « schisme »). Au cours des premières décennies qui suivirent son apparition, le mouvement des Vx.C. a surtout été marqué par l'opposition sociale aux innovations religieuses, sans programme ni doctrine nouvelle ; leurs écrits théologiques visaient alors seulement à défendre la tradition de l'Église et à critiquer la réforme. Mais dès la fin du XVIIe siècle les Vx.C. furent de plus en plus amenés à résoudre toutes sortes de problèmes théologiques et philosophiques, d'ordre tant théorique que pratique. Les Vx.C. n'ayant plus d'évêque, une partie du clergé en vint à se convaincre que, dans la mesure où le sacerdoce était nécessaire, il fallait admettre, avec les ordres qui leur avaient été conférés, les prêtres transfuges issus de la nouvelle Église (nikonienne). Ce courant reçut le nom de « vieux-croyants avec prêtres » [popovcy]. Mais d'autres Vx.C. jugeaient que l'antéchrist régnait désormais dans le monde et que la fin des temps était proche. C'est pourquoi les vrais prêtres avaient disparu, et l'Église réformée nouvelle était privée de la grâce. Ces Vx.C. sont appelés « sans-prêtres » [bespopovcy]. Ils furent amenés à réorganiser leur vie ecclésiale et liturgique et à lui donner une assise théologique. Un rôle essentiel revient à cet égard aux frères A. et S. Denissov (cf. *Réponses du Pomorié**) et à Féodossi Vassiliev. Les « sans-prêtres » suppriment de la liturgie tous les actes réservés au prêtre ou au diacre. Avant le schisme, des liturgies de ce type étaient déjà célébrées dans le Nord de la Russie (région du « Pomorié »**), dans les paroisses éloignées et peu peuplées qui n'avaient pas de desservant à demeure. C'est pourquoi nombre de « sans-prêtres » sont appelés « gens du Pomorié » [Pomorcy]. Les Vx.C. tirent l'essentiel des règles gouvernant l'organisation de leur vie ecclésiale et les rapports avec les hérétiques, de la *Kormtchaïa kniga* (*Livre du pilote*), recueil de canons des apôtres, conciles et Pères de l'Église. Le rejet du clergé célébrant selon le nouveau rite et le refus des sacrements qu'il administrait ne fait pas pour autant des « sans-prêtres » des protestants, avec lesquels on a maintes fois essayé de les rapprocher sur la base de ressemblances extérieures. Dans le principe, les « sans-prêtres » ne rejettent ni la hiérarchie ecclésiastique ni les sacrements ; ils considèrent seulement que, dans des circonstances historiques précises et en se fondant encore une fois sur l'enseignement des Pères et les canons de l'Église, ils ont été amenés à s'en passer. Tout en voyant dans cette privation le signe que les temps de l'antéchrist sont venus, les « sans-prêtres » ne s'en sont pas moins efforcés pendant des années de trouver de vrais prêtres dans de lointains pays, notamment dans le légendaire « Pays des eaux blanches » [Belovod'e], devenu « Belaïa Krinitsa » (que l'on peut traduire par « Blanche Fontaine » – cf. *infra* – et qui désigne cette fois un lieu réel, un monastère situé en Bucovine – N. du. T.). En ce qui concerne la célébration des sacrements, non seulement les « sans-prêtres » soutiennent que le clergé et les laïcs ont les mêmes droits, mais, se fondant sur les canons et l'histoire de l'Église, ils examinent dans chaque cas concret si un laïc est habilité à baptiser, confesser, etc. en situation limite d'absence de prêtre. C'est à cette fin que les Vx.C. « sans-prêtres » ont institué dans leurs rangs la fonction de *mentor* laïc [nastavnik], sorte de père spirituel. L'impossibilité pour un laïc de célébrer l'eucharistie trouve sa solution dans la doctrine de la « communion spirituelle », qui permet d'espérer que, faute d'une communion tangible, Dieu considérera comme eucharistie le désir ardent de communier. Les efforts pour faire concorder l'idée de l'avènement actuel de l'antéchrist en ce monde avec l'enseignement des Pères sur la fin des temps

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ont abouti chez les « sans-prêtres » à la conception d'un « antéchrist spirituel », selon laquelle l'antéchrist ne serait pas un homme en chair et en os, mais qu'il serait là en esprit et que son règne serait le règne des hérétiques, marqué par la persécution des vrais chrétiens, c'est-à-dire des Vx.C. Le problème du sacrement du mariage a divisé les « sans-prêtres » en deux camps radicalement opposés. Les disciples de Féodossi Vassiliev (dits « Fédosséiévtsy-staropomortsy ») estimèrent que les laïcs ne pouvaient se substituer au clergé pour célébrer les mariages, que le concubinage équivalait à la fornication et que tous devaient donc vivre dans l'abstinence. Au XIXe siècle les Fédosséiévtsy furent longtemps le courant le plus représenté des Vx.C. sans-prêtres. Apparut également à cette époque une branche qui reconnaissait le mariage célébré sans prêtre, avec bénédiction du père spirituel [nastavnik] et des parents. Cette pratique entraîna une division dans les rangs des Fédosséiévtsy et fut à l'origine de nombreux écrits polémiques sur le sacrement du mariage. D'autres courants et branches se formèrent aussi parmi les Vx.C. Un des principaux schismes eut lieu lorsque, en 1846, le métropolite Ambroise de Bosnie et Sarajevo, résidant à Belaïa Krinitsa, institua la hiérarchie dite « de Belaïa Krinitsa ». Une partie des Vx.C. « avec-prêtres » refusa de reconnaître cette hiérarchie et continua de se contenter des prêtres transfuges de l'Église synodale officielle. En 1923, ils furent rejoints par l'archevêque Nicolas (Pozdnev), mais, bien qu'ils aient désormais une hiérarchie, le nom de « Vx.C. avec prêtres transfuges » [beglopopovcy] leur est resté. Le corpus de la littérature Vx.C. est considérable ; il est en majeure partie constitué de manuscrits consacrés à des polémiques avec l'Église officielle ou d'autres groupes de Vx.C. Parmi les œuvres les plus remarquables pour l'étude des conceptions religieuses et philosophiques des Vx.C., on citera les œuvres d'Avvakum*, la « Supplique des Solovki » [Soloveckaâ čelobitnaâ], les *Réponses du Pomorié*, le « Bouclier de la foi » [Ĉit very], « Le glaive spirituel » [Meč duhovnyj], les œuvres de Pavel Lioubopytny, de l'évêque Arsène de l'Oural (Chvetsov), de I. Kirillov, F. Melnikov, L. Pitchouguine, V. Senatov, Mgr Mikhaïl (Semionov). Pour l'historien de la philosophie, ce qui est intéressant dans le mouvement des Vx.C., c'est surtout qu'en trois siècles de polémiques tout le système de la conception du monde de l'orthodoxie byzantino-russe a été mis en branle et que l'ensemble de son appareil conceptuel et de sa logique interne a été revu et repensé. Parmi les grands problèmes abordés dans les ouvrages Vx.C., on citera celui du rapport entre la responsabilité personnelle en matière de pureté de la foi et la soumission à l'autorité hiérarchique, ainsi que le problème de la relation entre la foi et son expression dans les actes et rites liturgiques. L'essentiel de l'argumentation dans ces ouvrages repose sur de nombreux extraits de l'Écriture, d'œuvres des Pères et de canons ecclésiaux. Il arrive aussi que soient cités des auteurs ecclésiastiques ou profanes appartenant à l'Église officielle. Les citations sont alors accompagnées d'un commentaire qui fixe les limites de leur applicabilité au thème abordé et dégage l'éventuelle polysémie des expressions. Les ouvrages polémiques des Vx.C. se présentent très souvent comme des suites de questions et réponses. Dans la mesure où le niveau d'alphabétisation chez les V.C. était élevé, les controverses théologiques n'ont pas été l'apanage d'un groupe étroit de lettrés ; elles suscitaient un intérêt général et se répandirent sous forme de débats publics et de lettres. Les premiers auteurs à avoir donné leur avis sur la nature de la Vieille Foi** on été des représentants de l'Église officielle : Siméon de Polotsk**, le métropolite Dimitri de Rostov*, l'évêque de Nijni-Novgorod Pitirim, etc. Dans un premier temps, ils se sont employés à démontrer que les Vx.C. étaient des

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

hérétiques et qu'ils défendaient des conceptions et des usages inacceptables pour l'orthodoxie. Quand des études eurent prouvé clairement qu'il n'y avait rien d'hérétique ni de faux dans les institutions d'avant Nikon, les polémistes de l'Église synodale changèrent leur fusil d'épaule en s'efforçant de montrer que les Vx.C. seraient un mouvement de populaces ignares qui refusaient de se soumettre aux évêques et ne comprenaient pas que les réformes apportées avaient été relativement peu significatives et qu'elles ne modifiaient en rien la nature de la foi et de l'Église. Le métropolite Platon (Levchine)* élabora les bases théoriques et pratiques permettant l'institution d'une « Église réunie » [edinoverie], où la liturgie pouvait être célébrée de façon strictement formelle selon les rites d'avant la réforme par des prêtres relevant de l'Église synodale officielle. Le milieu du XXe siècle voit apparaître l'idée selon laquelle les Vx.C. seraient un mouvement social démocratique ; c'est ce qui ressort notamment des travaux de V. V. Andreïev, V. I. Kelsiev, A. S. Prougavine, Chtchapov*, et al. Herzen* avait même pensé à mener une propagande révolutionnaire chez les Vx.C., mais ce fut un fiasco. En fait, la littérature Vx.C. n'aborde pas les problèmes d'organisation de la société ; le rejet de l'État et la récusation de nombreuses formes de vie sociale ne sont que la conséquence de l'idée selon laquelle l'État tel qu'il existe est hérétique. Des écrivains particulièrement bien informés sur les Vx.C., tels que Nicolas Leskov ou P. Melnikov-Petcherski (cf. bibl.) ont montré combien il était vain d'attribuer aux Vx.C. des vues révolutionnaires hostiles à l'autocratie. Vl. Soloviov, dans son article « Sur le schisme dans le peuple russe » [O raskole v russkom narode] a essayé de rapprocher le mouvement Vx.C. du protestantisme, mais de façon purement abstraite, sans s'appuyer sur une étude de la littérature et de la dogmatique des Vx.C. Rozanov* et Melnikov-Petcherski ont vu dans le mouvement Vx.C. l'aboutissement logique parfait de l'orthodoxie byzantine – « sombre », « cruelle », « hostile aux joies de la vie et tournée vers les macérations ». Dans les études sur l'histoire du *Raskol*, une grande importance revient aux travaux de N. Kapterev, qui ont également permis une certaine « réhabilitation » des traditions religieuses de la vieille Russie. Dans son intéressante étude des faits historiques intitulée « Notre polémique avec les vieux-croyants » [K našej polemike so staroobrâdcami] (1905), E. Goloubinski* met en avant comme cause principale du *Raskol* « le manque d'instruction » et l'ignorance. Bien qu'elles soient innombrables, les études sur les Vx.C. comptent très peu de travaux dénués de parti pris où il soit procédé non pas à une réfutation mais à une analyse théologique et à une interprétation religieuse et philosophique de ce qui fait l'essence de leur foi. Sur ce plan, le cours de Klioutchevski*, les chapitres consacrés à la question dans l'*Histoire de la philosophie russe* de S. Zenkovsky et dans *Les Voies de la théologie russe* de Florovski* présentent un intérêt certain. L'étude fondamentale de Zenkovsky intitulée *Les Vieux-Croyants russes. Mouvements spirituels du XVIIe s.* [Russkoe staroobrâdčestvo. Duhovnye dviženiâ XVII veka] (Munich, 1970 ; 2e éd. M., 1995) est d'une importance capitale, même si l'on peut en contester la conclusion, selon laquelle le mouvement des Vx.C. serait le fruit interne de la vie de l'Église russe, la réforme de Nikon n'étant qu'une impulsion extérieure, un prétexte qui lui a permis de voir le jour. En dépit des persécutions que subirent les Vx.C. dès les débuts du *Raskol*, ils représentaient encore selon les statistiques officielles de la seconde moitié du XIXe siècle plus de 10 % de la population russe. Le *starets*** Ambroise d'Optino*, qui était hostile au mouvement des Vx.C., avait protesté contre la levée des répressions officielles et contre l'octroi aux Vx.C. de la liberté confessionnelle, estimant qu'à ce

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

compte leurs effectifs doubleraient en un an et qu'en quelques années il ne resterait plus guère dans le peuple d'individus qui n'aient rejoint leurs rangs. Actuellement, les principales organisations ecclésiales sont les suivantes : Église orthodoxe russe des vieux-croyants (hiérarchie de Belaïa Krinitsa), Église russe des vieux orthodoxes [drevlepravoslavnaâ] (clergé formé de prêtres transfuges), Église *pomore* (du terme Pomorié. N. du. T.) ancienne [drevlepomorskaâ] (Vx.C. « sans-prêtres », avec structures autonomes en Russie, en Lettonie et en Lituanie). Les « sans-prêtres » Fédosséiévtsy, dont le centre est au Cimetière Rogojskoïé (près de l'église de la Transfiguration [Preobraženskij sobor] à M.) n'ont pas de système unique qui maintienne le lien entre les communautés. Il existe des paroisses Vx.C. en Roumanie (relevant notamment de la hiérarchie de Belaïa Krinitsa), en Pologne, en Amérique du Nord et du Sud et dans d'autres pays. Ces dernières années ont été marquées par un regain des éditions de littérature religieuse Vx.C. et des efforts de formation théologique.

ÉTUDES : *Pomorskie otvety*, M., 1911 ; *Ĉit very*, M., 1913 ; Mel'nikov-Pečerskij P. I., *Očerki popovĉiny*, in : *Poln. sobr. soč.*, SPb.-M., 1898, XIII-XIV ; Saharov F. K., *Literatura istorii i obličeniâ russkogo raskola*, I-III. SPb., 1887-1900 ; Prugavin A. S., *Raskol-Sektantstvo*, I, Bibliografiâ staroobrâdčestva i ego razvetvlenij, M., 1887 ; Senatov V. G., *Filosofiâ istorii staroobrâdčestva*, I-II, M., 1908 ; *Pravda staroj very*, M., 1917 ; Šahov M. O., *Filosovskie aspekty staroveriâ*, M., 1997 ; du même auteur : *Staroobrâdčestvo, obĉestvo, gosudarstvo*, M., 1998 ; du même auteur : *Staroobrâdčeskoe mirovozzrenie : religiozno-filosofskie osnovy i social'naâ poziciâ*, M., 2002 ; Zen'kovskij S. A., *Russkoe starobrâdčestvo*, M., 2006 ; Iwaniec E., *Z dziejōw staroobrzędowcōw na ziemiach polskich*, Varsovie 1977 ; Crumney R., *The Old Believers and the World of Antichrist*, 1970 ; en franç. : Pascal P., *Avvakum et les débuts du Raskol*, réed. Paris-La Haye, 1969 ; du même auteur (trad. et présentation) : *La Vie de l'archiprêtre Avvakum écrite par lui-même*, Paris, 1960 ; Melnikov-Petcherski P., *Dans les forêts*, Paris, 1957 ; Peskov V., *Ermites dans la taïga*, Actes Sud, 1992 ; Poliakov L., *L'épopée des vieux-croyants*, Paris, 1991 ; Leroy-Beaulieu A., *L'Empire des tsars et les Russes*, III, rééd. Lausanne, 1988 ; *Vieux-croyants et sectes russes*, Paris, Revue des études slaves, LXIX (1997).

M. O. Chakhov / Trad. B. Marchadier

VOIE DE L'ÉVIDENCE (La) [*Put' k očevidnosti*] – ouvrage d'I. Ilyine* (publié après sa mort à Munich en 1957) qui condense le bilan de son activité philosophique aux multiples facettes. L'humanité contemporaine, soutient Ilyine, traverse une crise profonde ; crise spirituelle en son fondement, où l'on voit s'effondrer les principes spirituels fondamentaux de l'existence humaine. La tâche primordiale consiste à restaurer et à renouveler ces principes, et à cette fin, s'il est nécessaire de pénétrer au plus profond de leur nature véritable, il l'est tout autant de comprendre les conditions particulières requises pour assimiler les valeurs spirituelles et les introduire dans la société ainsi que le rôle joué par les divers acteurs sociaux (familles, nations, États, etc.) dans le processus ici en jeu. Le livre se propose de réfléchir avec une extrême attention à la nature de l'instance spirituelle, à la structure et à l'ordonnancement de l'acte créateur à l'origine de la culture, ce qui devrait permettre de ressaisir et de synthétiser l'ensemble des préceptes et des règles susceptibles d'aider l'homme à sonder résolument les fondements originaires qui sont à la racine de son être. C'est la philosophie, soutient Ilyine, qui est appelée à jouer un rôle-clef dans la solution des problèmes qui s'y révèlent, une philosophie entendue comme un effort inamissible pour parvenir à une « compréhension accessible à tous au sujet de ces questions qui sont de la plus haute et de la

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

plus extrême importance ». Mais pour ce faire les philosophes doivent rompre avec la tentation d'édifier des systèmes universels et prendre conscience de cette idée simple : le philosophe véritable est celui qui n'exprime que ce qui est devenu le contenu de son expérience spirituelle la plus personnelle. Ainsi, en ce qui concerne le domaine moral, elle ne peut être conçue et formulée à coup de constructions abstraites, elle doit être réellement vécue et éprouvée. Le philosophe qui spécule sur l'amour, la joie, la vertu, le devoir, le bien et le mal, sur le caractère et d'autres thèmes du même ordre en se référant aux livres écrits par d'autres ou aux propos qu'on entend communément, a une connaissance nulle. L'expérience aussi bien spirituelle que morale exige la participation de l'homme tout entier, il ne sert à rien d'écrire une *Éthique* si on ne porte pas gravée en soi l'expérience vivante de l'amour, de la lutte et des souffrances. Seul celui qui affronte cette expérience sans biaiser voit se révéler la dimension morale des choses et des êtres. Il en va tout à fait de même, juge Ilyine, lors de l'analyse des autres sphères de l'action spirituelle et intellectuelle, seul objet véritable de la philosophie. Quel que soit l'objet dans lequel « se réfracte », d'une manière ou d'une autre, le principe spirituel de l'être, le philosophe doit, premièrement, susciter en lui l'expérience réellement vécue de cet objet ; deuxièmement, scruter avec la plus extrême attention la nature même de l'expérience qu'il en a et qui est liée à ces vécus eux-mêmes ; troisièmement, s'efforcer d'exprimer sous une forme accessible à tous le contenu de ce qu'il a vécu et observé. Le philosophe véritable, soutient Ilyine, doit se guider sur la règle d'or suivante : tout d'abord, être, ensuite, agir et seulement après, philosopher. Sa tâche la plus importante consiste à donner toute son ampleur à l'expérience spirituelle qui est la sienne, à mettre en œuvre et à enrichir les méthodes de travail que cette expérience appelle. C'est à condition de se faire l'instrument de l'élément spirituel qu'il peut apprendre à en connaître l'essence et c'est à partir de cette condition qu'il peut tenter de frayer la voie qui permet de concevoir le sens véritable des phénomènes, et cela sous une forme bien définie, intelligible à tout homme un peu cultivé. En ce sens la philosophie est appelée à devenir l'activité qui confère à l'existence humaine la présence et l'évidence les plus grandes. De la sorte, la voie de l'évidence, telle que l'entend Ilyine, i. e. la voie qui mène à l'intelligence pleinement rationnelle et distincte des plus hautes valeurs de l'existence, passe par l'accumulation et l'appropriation de l'expérience spirituelle vécue par la personne. Cette voie, l'homme ne peut la parcourir qu'à son propre compte, et c'est au philosophe qu'il incombe de montrer qu'elle n'est pas dépourvue de sens et de la dégager des scories qui l'encombrent. Ce faisant, il ne doit pas se dérober à l'exigence de donner un fondement logique et rationnel aux jugements qu'il prononce. Il importe seulement de se garder de conférer un caractère absolu à l'instrument dont on se sert alors, de reconnaître que l'argumentation logique, si fondée soit-elle, n'est pas toute puissante. Nul argument logique, nulle justification d'ordre théorétique, si poussée soit-elle, ne peut par elle-même susciter la compréhension de l'être et de l'expérience existentielle de la personne. Ce livre contient ainsi une critique acerbe de la spéculation intellectuelle lorsqu'elle cède à la tentation du système ; elle témoigne de ce que la tradition liée à l'hégélianisme n'a cessé de se réduire dans l'œuvre d'Ilyine et d'y être soumise à révision, sous l'influence, sans doute, des courants d'idées les plus récents de l'Occident, mais surtout de l'ensemble de l'héritage reçu de la pensée russe, et tout particulièrement des idées propres à l'orthodoxie, des recherches dans le domaine de la philosophie religieuse et de la morale menées par Vl. Soloviov*, Dostoïevski* et des idées slavophiles*.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Œuvre : Il'in I. A., *Sobr. soč.* v 10 t., M. 1994, III, p. 381-560.

Études : Zenkovsky B., *Histoire…*, IV, Chap. IV, 8.

V. I. Kouraïev / Trad. P. Caussat

VOLTAIRIANISME – courant de pensée spécifique et courant philosophique au sens strict dans la Russie de la deuxième moitié du XVIIIe siècle et du premier quart du XIXe siècle. Ce terme a au moins trois sens. Il désigna d'abord la philosophie française dans son ensemble, ensuite l'assimilation et la transposition en terre russe des idées philosophiques de Voltaire, enfin un trait distinctif d'un type social, celui de la noblesse russe de la fin du XVIIIe siècle. Le premier sens a vieilli et le troisième renvoie plus à l'histoire qu'à la philosophie. De nos jours les chercheurs non russes font assez peu de cas de Voltaire en tant que penseur, bien qu'il ait été considéré au XVIIIe siècle comme un philosophe des plus éminents. C'est pourquoi on ne peut présenter le V. russe sans faire mention de la vigoureuse polémique qui fit rage dans la presse russe de l'époque, autour du nom et des œuvres de Voltaire. Voltaire fut connu très tôt en Russie. C'est Trédiakovski** qui le premier cita son nom en 1735, dans son « Épitre à Apollon », et les premiers traducteurs de ses poèmes furent Kantemir* et Lomonossov* qui, à vrai dire, ne nourrissaient l'un comme l'autre aucune vénération particulière à son égard. Par la suite Voltaire fut traduit abondamment et fréquemment. On connaît les traductions du comte I. Chouvalov, du prince Golitsyne**, de Soumarokov, de la princesse Dachkov**, de S. Bachilov, fils d'un intendant du monastère de la Trinité-Saint-Serge, et de I. Vinogradov, fils d'un prêtre. Il faut dire que dans les couches inférieures de la société les idées de Voltaire furent parfois l'objet d'interprétations hautement originales. Ainsi, dans un rapport de police en date du 28 février 1848 (I. Seniavine), il est question d'une secte de vieux-croyants*, les Fédosséiévtsy, qui, pour propager leur doctrine hérétique, se servaient de passages isolés de l'œuvre de Voltaire. Dans les années 1785-1789 I. Rakhmaninov entreprit d'éditer les œuvres complètes de Voltaire, ce qui pour l'époque était une tâche assez conséquente, mais cette tentative rencontra une farouche opposition de la censure. Les idées de Voltaire eurent une grande influence sur les décembristes* et leurs sympathisants (Pestel*, A. Bestoujev** et M. Bestoujev-Rioumine), ainsi que sur les radicaux russes du milieu du XIXe siècle en Russie : Khanykov**, Boutachévitch-Petrachevski*, Tchernychevski*. Ces derniers étaient surtout intéressés par les charges anticléricales de Voltaire, dont les opinions politiques, imprégnées de conservatisme et de conformisme, n'avaient évidemment rien pour plaire à des révolutionnaires. L'œuvre de Voltaire n'a jamais fait l'objet d'un consensus en Russie. Ses idées furent combattues sur trois terrains différents : on traduisit activement en russe ses adversaires français, on polémiqua avec lui en accompagnant ses œuvres de notes et commentaires, enfin on s'en prit à lui dans des œuvres originales. Parmi les adversaires des idées de Voltaire, sont dignes d'être mentionnés Fonvizine*, D. Vozlenski (« Poème contre les hommes des Lumières » [Poèma protiv prosvetitelej], 1819), P. Damogatski (« Notes sur les Jacobins, où sont dévoilées toutes les manigances antichrétiennes et tous les secrets des loges maçonniques qui exercent une influence occulte sur toutes les puissances européennes » [Zapiski o âkobincah, otkryvaûčie vse protivuhristianskie zloumyšleniâ i tainstva masonskih lož, imeûčih vliânie na vse evropejskie deržavy], t. 1-6, 1805-1809), S. Glinka**, le métropolite Evguéni* (qui fit paraître en 1792 *L'Examen critique ou Réfutation du Livre des mœurs*, de l'abbé Nonnotte, sous le titre *Les errements de Voltaire* [Vol'terovy zabluždeniâ]. Beaucoup d'écrits de ce type parurent anonymement.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ÉTUDES : Alekseev M. P., *Vol'ter i russkaâ literatura XVIII veka*, in : *Vol'ter. Stat'i i materialy*, L., 1947 ; Deržavin K. N., *Vol'ter*, M., 1946 ; Zaborov P. R., *Russkaâ literatura i Vol'ter : XVIII-pervaâ tret' XIX veka*, L., 1978 ; Karenin I. M., *Vol'ter, ego žizn' i literaturnaâ deâtel'nost'*, SPb., 1893 ; Kuznecov V. N., « Filosofskoe tvorčestvo Vol'tera i sovremennost' », in : *Vol'ter. Filos. soč.*, M., 1988 ; Lûblinskij V. S., « Nasledie Vol'tera v SSSR », in : *Literaturnoe nasledstvo*, M., 1937, XXIX, XXX ; Nečkina M. V., « Vol'ter i russkoe obĉestvo », in : *Vol'ter. Stat'i i materialy*, M.-L., 1948 ; Sipovskij V. V., « Iz istorii russkoj mysli XVIII-XIX vekov (Russkoe vol'ter'ânstvo) », in : *Golos minuvšego*, 1914, I ; Ternovskij F., « Russkoe vol'nodumstvo pri imperatrice Ekaterine i èpoha reakcii », in : *Trudy Kievskoj duhovnoj akademii*, Kiev, 1868, N° 1, 3, 7 ; *Vol'ter v Rossii. Bibliografičeskij ukazatel', 1735-1995*, M., 1995 ; *Vol'ter i Rossiâ*, M., 1999 ; Haumant E., *La culture française en Russie (1700-1900)*, P., 1910.

A. V. Panibrattsev / Trad. J. Prébet

VOPROSY FILOSOFII I PSIKHOLOGII (Questions de philosophie et de psychologie) – revue philosophique éditée par la Société de psychologie de M.* (fondée en 1885 par Troïtski* auprès de l'Univ. de M.). En 1889-1890 furent édités 5 numéros ; à partir de 1891, la revue commença à paraître avec une périodicité de 5 numéros par an. La dernière livraison (N° 141-142) parut en 1918. Les *Voprosy…* avaient été créées à l'initiative du pr. Grot*, titulaire de la chaire de philosophie de l'Univ. de M., qui occupait depuis 1887 le poste de président de la Société de psychologie. Le soutien éditorial et économique était assuré par le marchand Abrikossov, qui transmit la propriété éditoriale à la Société de psychologie. De 1889 à 1893, le rédacteur fut Grot ; en 1894-1895, Lopatine* fut corédacteur ; en 1896 apparut un second corédacteur, Préobrajenski*. À la mort de Grot et de Préobrajenski, c'est Lopatine qui assuma la publication avec S. Troubetskoï* puis, après la mort de ce dernier, assura seul la rédaction de 1906 à 1918. À partir de 1898 l'édition de la revue fut poursuivie en collaboration avec la Société de philosophie de SPb. On y trouvait : 1) Des articles originaux de philosophie et de psychologie. La notion de philosophie incluait la logique* et la théorie de la connaissance*, l'éthique* et la philosophie du droit*, l'esthétique*, l'histoire de la philosophie et la métaphysique, la philosophie des sciences*, la psychologie expérimentale et physiologique, la psychopathologie ; 2) Des articles critiques et des recensions sur les doctrines et les œuvres de philosophes et psychologues occidentaux ; 3) Des analyses générales de la littérature spécialisée concernant les sciences mentionnées ci-dessus, ainsi que la philosophie et la bibliographie ; 4) Une critique philosophique et psychologique des productions artistiques et des écrits scientifiques appartenant à divers domaines de la connaissance ; 5) Des traductions d'œuvres classiques sur la philosophie antique et moderne. Le programme philosophique de la revue avait été formulé par Grot dans les éditoriaux « Sur les objectifs de la revue » [O zadačah žurnala] (1889, vol. 1), « À nouveau sur les objectifs de la revue » [Eĉe o zadačah žurnala] (1891, vol. 6). « L'idéal de la philosophie, écrivait Grot, c'est de réconcilier la raison, le sentiment, la volonté, la science, l'art, la religion. Mais cet idéal est-il réalisable pour un peuple pris isolément ? Il est difficile de ne pas privilégier l'un des éléments et nous, les Russes, à en juger par l'histoire antérieure de notre conscience propre, donnons volontiers dans notre vision du monde la préférence à l'élément esthético-religieux, c'est-à-dire à l'orientation de la volonté vers le bien – son but » (*Voprosy…*, 1889, vol. 1., p. XVII-XVIII). On s'attendait à ce que la revue ouvrît ses pages à toutes les tendances philosophiques, posant « de nouvelles bases à un enseignement pertinent sur le monde et la vie », mais la revue fit la part belle aux articles sur la philosophie idéaliste sous ses diverses formes. « La majeure partie des travaux insérés dans la revue portait la marque de l'idéa-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

lisme, écrivait Grot ; nous sommes persuadés quant à nous que sans elle, les problèmes philosophiques ne peuvent recevoir aucune solution approfondie » (*Voprosy…*, 1891. Vol. 6, p. II). Parmi les collaborateurs les plus actifs de la revue on trouve les critiques et hommes de lettres Eïchenwald, Boborykine, Ovsianiko-Koulikovski, les historiens Guérié**, Klioutchevski*, Milioukov*, les philosophes Bobrov*, Alexandre Vvedenski*, Ivantsov, Karinski**, Kozlov*, Langué**, Lopatine, Préobrajenski, Vl. Soloviov*, Tolstoï*, E. Troubetskoï*, S. Troubetskoï*, Tchelpanov*, les historiographes de la philosophie russe Radlov**, Koloubovski**, etc. La revue donne une idée assez complète des courants en philosophie idéaliste et en psychologie dans le panorama général de la pensée russe de la fin du XIXe et du début du XXe s. Au fur et à mesure, la revue s'est affirmée comme une publication philosophique de premier plan, imposant à ses auteurs de hautes exigences scientifiques. La bibliographie complète de la revue *Voprosy…* avec un index des noms de tous ses auteurs, a été publiée dans la revue *Voprosy filosofii* (1993, N° 9, p. 126-150 ; N° 11, p. 122-151).

ÉTUDES : Baram D. H., « K 100-letiû žurnala Voprosy filosofii i psikhologii, istoričeskij obzor », in : *Istoriko-filosofskij ežegodnik '89*, M., 1989 ; Černov S. A., « Misticizm i kriticizm (Obzor žurnala Voprosy filosofii i psikhologii) », in : *Kant i filosofiâ v Rossii*, M., 1994.

A. I. Abramov / Trad. R. Marichal

VORONTSOV Vassili (1847-1918) – économiste, sociologue et journaliste d'opinion, l'un des théoriciens du populisme*. Il publia dans le journal et la revue *Vperiod*, publiés par Lavrov* dans les années 1873-1876. Il commence à se faire un nom dans les cercles scientifiques et littéraires au début des années 1880, en publiant des articles signés V. V., dans lesquels il formule et jette les fondements de sa version personnelle d'un populisme libéral. Il la répand activement dans *Otiétchestvennye zapiski*, *Rousskoe bogatstvo, Rousskaïa mysl, Nablioudatel, Sévernyj vestnik*, etc. Ses thèses sont exposées d'une façon particulièrement explicite dans *Les Destinées du capitalisme en Russie* [Sud'by kapitalizma v Rossii] (1882), *Essais sur les exploitations paysannes. Articles de 1882 à 1886* [Očerki hristianskogo hozâjstva. Stat'i 1882-1886 godov], *Courants progressistes dans la paysannerie* [Progressivnye tečeniâ v kresť ânskom hozâjstve] (1892), *La commune paysanne (Bilan d'une étude économique sur la Russie).* [Kresť ânskaâ občina (Itogi èkonomičeskogo issledovaniâ Rossii)], 1892, I) etc. Dans les travaux de V., trois problèmes principaux se détachent : les bases socio-philosophiques de la doctrine populiste libérale ; le développement du capitalisme en Russie ; la possession des terres par les paysans et leur exploitation. Dans ses conceptions sociologiques, V. est partisan de la méthode subjective (cf. Pensée sociologique*), qui voit dans les qualités psychologiques de la personne la condition du progrès social. La tâche de la sociologie ne doit pas être de reproduire les caractéristiques objectives des objets sociaux en tant que tels, mais d'étudier comment ils existent pour l'homme et dans quelle mesure ils sont compatibles avec les facteurs mobilisateurs et éthiques des sujets de l'histoire. Mais pour éviter l'arbitraire des opinions il faut cependant se baser sur les intérêts de la majorité des membres de la société, sur les masses populaires. V. constate que le peuple russe dans les grands événements politiques est réduit au rôle de figurant. Il est supplanté par la noblesse et la classe intellectuelle, alors que celles-ci sont inaptes à exprimer les buts et les idéaux réels de la partie dominante de la société. Le progrès ne peut être atteint que s'il est le résultat d'une création collective qui serait le fait de la majorité du peuple ; et le vecteur de ses idées, c'est l'intelligentsia* populaire prête à se sacrifier pour la cause. La tâche

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

qui attend la nouvelle intelligentsia, c'est de dégager une « philosophie populaire », de mettre en concepts les idéaux qui expriment la mentalité des masses et de les faire passer au plan de la pratique. Les formes que peut prendre concrètement dans l'avenir la réalité sociale en Russie ne peuvent être étudiées qu'à partir d'une analyse de la psychologie populaire. Or les relations sociales obéissent inconsciemment à des forces incontrôlables, qui sont comme le résultat de la confrontation des actes isolés, expression d'une volonté individuelle. Mais en fin de compte, de ce processus incontrôlable découlent les formes conscientes d'organisation de la société (voir *Nos lignes d'action* [Naši napravleniâ], p. 54, cf. bibl.). Ce sont les sentiments de l'homme, la conscience de soi, qui représentent, aux yeux de V., les moyens les plus efficaces pour l'établissement de relations sociales fondées sur la justice ; aussi la véritable tâche de la philosophie sociale est-elle d'élucider les relations sociales complexes à partir des plus simples : les relations psychologiques. À cela s'ajoute l'idée que dans le développement social deux facteurs sont en interaction : la source – les données psychiques (sentiments et humeurs) ; et le moyen – la diffusion de l'instruction, qui conditionne le développement intellectuel des masses populaires. D'où le rôle imparti au populisme en tant que force sociale : « …les intérêts du peuple, comme but ; les formes élaborées par sa pensée collective, et d'autres, correspondant à ses désirs, comme moyen ; et l'autonomie de la population comme levier de l'évolution sociale, voilà les trois thèses qui caractérisent le populisme, tel qu'il s'est déterminé dans la période de notre histoire qui a suivi les grandes réformes (celles d'Alexandre II – N. du. T.) » (*Nos lignes d'action*, p. 7). Examinant le problème du développement capitaliste en Russie, V. estime qu'il se différencie du type occidental en ceci : dans les pays occidentaux, qui avant la Russie ont suivi la voie du développement bourgeois, le capitalisme a été le moteur de la liberté politique, accomplissant en cela une fonction constructive, tandis que le capitalisme russe, n'ayant pas la possibilité de s'appuyer sur les marchés étrangers déjà pris, n'est pas en mesure d'influencer positivement « l'organisation de la production » ni l'amélioration de l'agriculture dans la « direction souhaitée ». Dans ces conditions, l'État n'a pas à soutenir le capitalisme, mais à contrôler la production, à promouvoir progressivement la socialisation du travail, concentrant le développement de l'industrie légère dans les coopératives de production [arteli]. V. pensait que les formes coopératives d'organisation étaient vraiment l'enfant du peuple capable de faire obstacle à l'instauration du capitalisme en Russie. Il était persuadé que la commune paysanne* était une création tout à fait naturelle du peuple russe et il y voyait la base d'une structure sociale fondée sur la justice, promise à un avenir, – à l'expresse condition que le pouvoir la cautionne. L'extension de la propriété communale des terres, le maintien d'un lien fort du paysan avec la terre et le développement du petit artisanat conditionnaient l'identité russe. Il faut ajouter que V. apportait souvent dans ses études des faits qui contredisaient ses conclusions sur la viabilité des formes traditionnelles d'organisation de l'agriculture. Il était convaincu que le développement progressif de la Russie était possible, à condition que l'État prenne le contrôle de l'industrie lourde et qu'en même temps il protège les authentiques apports russes à la vie sociale : la commune paysanne, les coopératives et la production artisanale en petits ateliers.

Œuvres : *Naši napravleniâ*, SPb., 1893 ; *Očerki teoretičeskoj èkonomii*, SPb., 1895 ; *Artel'nye načinaniâ russkogo obĉestva*, SPb., 1895 ; *Ot semidesâtyh godov k devâtisotym. Sb. stat'ej*, SPb., 1907.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ÉTUDES : Plehanov G. V., Obosnovanie narodničestva v trudah g-na Voroncova (V. V.), in : *Soč.*, M., 1925, IX ; Lenin V. I., « Čto takoe "druz'â naroda" i kak oni voûût protiv social-demokratov », in : *Poln. sobr. soč.*, I.

V. M. Firsov / Trad. R. Marichal

VVÉDENSKI Alexandre (1856, Tambov-1925, Leningrad) – philosophe, psychologue, logicien. Après avoir achevé ses études en 1881 à la faculté d'histoire de la philosophie de l'Univ. de SPb., il y prolonge son séjour afin de préparer son accession au grade de professeur titulaire de philosophie. De 1884 à 1886, il est chargé de mission scientifique en Allemagne (Berlin, Leipzig, Heidelberg) où il travaille auprès de K. Fischer. En 1887, maître-assistant à l'Univ. de SPb. Après avoir soutenu en 1888 sa thèse de magistère** « Essai de construction d'une théorie de la matière d'après les principes du criticisme », il est nommé directeur de la chaire de philosophie. Il donne des cours de logique, de psychologie, d'histoire de la philosophie dans plusieurs autres établissements d'enseignement supérieur, dirige des séminaires sur la philosophie de Kant, Aristote, Platon. Parmi ses auditeurs on compte des philosophes dont la notoriété s'est imposée par la suite : Jakov*, Lapchine*, N. Losski*, S. Povarnine**. V. patronne de nombreuses traductions et éditions de philosophes européens (en particulier le *Manuel d'histoire de la philosophie* de W. Windelband), il est l'un des organisateurs de la Société de philosophie de SPb. (cf. Sociétés de philosophie et de philosophie religieuse*) dont les travaux commencent en janvier 1898 par un discours qu'il consacre aux « Destinées de la philosophie en Russie » [Sud'by filosofii v Rossii] et dans lequel il exprime les espoirs qu'il place dans l'essor imminent de la philosophie russe. Principaux ouvrages de V. : *Essai de construction d'une théorie de la matière d'après les principes du criticisme* [Opyt postroeniâ teorii materii na principah kritičeskoj filosofii] (1888), *La Logique en tant que partie de la théorie de la connaissance* [Logika kak čast' teorii poznaniâ] (1909, trois rééditions), *Psychologie exempte de toute métaphysique* [Psikhologiâ bez vsâkoj metafiziki] (1914, trois rééd.). Exclu de l'univ. en 1922. V. n'a pas constitué de système et, de l'avis général, sa contribution à l'histoire de la philosophie ne se signale pas par des innovations marquantes ; son apport principal réside dans l'enseignement de la philosophie, dans l'organisation de la vie philosophique, dans l'éveil de la société russe à la culture philosophique. Considérant les différentes visions du monde comme autant de paliers dans la connaissance que l'humanité prend d'elle-même, il est conduit par là à faire un sort spécial à trois ensembles de questions qui portent sur la philosophie de la nature, sur l'épistémologie et sur la métaphysique. Il s'efforce de leur apporter une solution en s'appuyant sur l'agnosticisme découlant de la théorie de la science développée par le criticisme kantien, ce qui le conduit à rejeter la possibilité d'une métaphysique scientifiquement établie, c'est-à-dire d'une connaissance de l'être tel qu'il se livre de lui-même, indépendamment de la perception qu'on peut en avoir, tout en reconnaissant, en ce qui concerne les fins visées par la moralité personnelle et sociale, le droit de la métaphysique en tant qu'elle est affaire de foi. Dans le domaine de la philosophie de la nature, ses recherches le conduisent à reconnaître le caractère subjectif de l'expérience cognitive et de son armature catégoriale. Aussi soutient-il que nous connaissons seulement les produits de notre conscience « dans son affrontement avec les choses ». Concernant l'existence proprement dite de ces dernières, les conditions de possibilité des jugements que nous portons sur elles font intervenir la loi de l'imprégnation objectivante, d'où il suit que « les produits de la vie psychique sont déjà imprégnés d'objectivité quand ils accèdent à notre conscien-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ce » (*Psychologie exempte de toute métaphysique*, Pg., 1917, p. 131-132). Un tel état de chose met en jeu la structure de la conscience de soi découverte par Kant et par Fichte : la prise de conscience de notre Moi est impossible sans la conscience d'un quelque chose qui échappe à notre conscience. La question qui surgit alors et qui porte sur la corrélation entre l'objet tel qu'il se donne imprégné d'objectivité et la conscience qui l'objective conduit à soulever le problème du lien de causalité existant entre eux. Ce lien consiste, pour V., dans « l'applicabilité à l'expérience » de la forme *a priori* de notre entendement. Les corps consistent, d'après lui, en des complexes de sensations reliés entre eux par des agencements réguliers qui, en vertu des lois de la conscience opérant selon une nécessité inéluctable sont marqués par nous du sceau de l'objectivité, c'est-à-dire qu'ils sont tels que, en dépit de leur caractère subjectif, nous ne pouvons manquer de les comprendre comme existant à part et indépendamment de nous : « ce qui se tient en retrait derrière ces sensations marquées du sceau de l'objectivité demeurera hors de nos prises dans la mesure même où est hors de nos prises ce que la conscience garde en retrait, dans son dos pour ainsi dire, lorsqu'il s'agit de décider si on y a affaire à l'âme ou si c'est à une substance non spirituelle qu'on le doit » (« Sur la question de la structure de la matière » [K voprosu o stroenii materii], p. 76, cf. bibl.). V. se donne comme point de départ le savoir réellement effectué, qu'il se représente sous la forme de l'expérience interprétée de manière positiviste, incluant les sensations et leur élaboration logique au moyen des deux genres d'idées *a priori* qui les informent : les concepts (causalité et action, substance, Moi, etc.) et les représentations (espace et temps). Le savoir proprement dit comprend ainsi les données de l'expérience présentes sous une forme pure, les lois logiques au moyen desquelles « s'étend », par la médiation de syllogismes, le savoir livré par l'expérience et, pour finir, les présuppositions *a priori* de la connaissance. L'objet institué par le savoir scientifique, tel que le conçoit V., donne prise à des hypothèses et à des théories dont le fondement repose sur le fait qu'elles outrepassent les limites de l'expérience pure et possèdent une charge qui est métaphysique en puissance. L'épistémologie est, pour V., la principale discipline philosophique dans la mesure où elle explicite les conditions d'existence du savoir indiscuté (mathématique et sciences naturelles) et où elle pose la limite entre le savoir et la foi ou encore entre le monde des phénomènes et celui des choses en soi. V. expose sa propre version du criticisme ou, en d'autres termes, de la position de la limite dont il vient d'être question, en recourant à la seule logique. C'est pourquoi il donne à sa doctrine le nom de logicisme ou encore de variante russe du criticisme dont il expose les grandes lignes sous la forme suivante : « Par suite de l'incertitude concernant la question de décider si l'être véritable est soumis au principe de contradiction, le savoir métaphysique est irréalisable au point qu'il est même impossible de prendre parti sur la transcendance ou l'immanence de l'être véritable. On peut soutenir tout autant l'un que l'autre, si la mathématique et les sciences de la nature sont considérées comme relevant du savoir » (*La logique en tant que partie de la théorie de la connaissance*, p. 315, cf. bibl.). Ce qui est sûr, c'est que V. opte résolument pour un idéalisme subjectif pour lequel les objets de la mathématique et des sciences de la nature relèvent non de l'être véritable mais des « représentations que nous ne pouvons manquer d'avoir des choses ». On ne nie pas par là, d'après V., leur être en tant que tel, on soutient seulement que la position d'un fait donné est affaire non de science, mais de métaphysique, d'une métaphysique qui relève de la foi et qui peut donner crédit aussi bien au matérialisme qu'au spiritualisme, à l'athéisme aussi bien qu'au théisme.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Le criticisme défendu par V. définit le cadre dans lequel s'inscrit sa « psychologie exempte de toute métaphysique », autrement dit la thèse selon laquelle la vie psychique d'autrui n'est pas objet d'expérience pas plus qu'il n'est de phénomène physiologique, y compris la parole, qui puisse être considéré comme attestant la vie psychique d'autrui. Cette thèse a été contestée par Grot*, Lopatine*, Radlov**, S. Troubetskoï* et al. La conscience des limites du savoir n'empêche nullement de desserrer les limites de la vision du monde et de l'ouvrir à des jugements relevant de la foi. L'impossibilité d'une métaphysique gagée par la science n'exclut pas la métaphysique entendue comme effectuation de la conscience morale. Cette métaphysique est directement intégrée à la vision scientifique du monde qui, pour justifier son caractère universel et obligatoire, doit élucider les motifs qui conduisent à professer tel ou tel *credo* moral et à défendre la valeur qu'il implique. Cantonnée dans ses propres limites et incapable d'expliquer l'existence même du monde, la science admet du même coup la possibilité de l'acte créateur. Pour sa part toutefois, V. fait un sort spécial à la religion à côté des représentations liées à la pratique morale : « …la foi en l'immortalité personnelle est la condition qui ouvre la possibilité tout autant logique que morale de faire place à la foi pour donner un sens à la vie » (*Essais philosophiques* [Filosofskie očerki], SPb., 1901, 1re sect., p. 129). C'est, à ses yeux, la conscience elle-même qui justifie le sentiment religieux. La perméabilité de la société russe à l'athéisme s'explique, selon lui, par son bas niveau culturel ainsi que par l'emprise du matérialisme et du positivisme. Le marxisme qui les a relayés fait miroiter, d'après lui, un idéal séduisant sur le plan social et économique, après qu'il l'ait érigé sans fondement logique sur une assise matérialiste et athée. La défense que prit V. de la religion lui valut une volée d'accusations virulentes dans la presse soviétique.

Œuvres : *K voprosu o stroenii materii*, SPb., 1890 ; *O predelah i priznakah oduševleniâ. Novyj psikhologičeskij zakon v svâzi s voprosom o vozmožnosti metafiziki*, SPb., 1892 ; *Sud'by filosofii v Rossii*, M., 1898 ; *Filosofskie očerki*, SPb., 1901, 1 ; *Novoe i legkoe dokazatel'stvo filosofskogo kriticisma*, SPb., 1909 ; « Sud'ba very v Boga v bor'be s ateizmom », in : *Mysl'*. Žurnal Peterburgskogo filosofskogo občestva, 1922 ; *Stat'i po filosofii*, SPb., 1996 ; *Logika kak čast' teorii poznaniâ*, 3e éd., Pg., 1922.

Études : Mendeleev I., *Ot kriticisma k ètičeskoj gnoseologii. Oproverženie kriticisma prof. A.I. Vvedenskogo. Vvedenie v ètičeskuû gnoseologiû*, Klin, 1914 ; Vodzinskij E. I., *Russkoe neokantianstvo konca XIX-načala XX v. : marksistko-leninskaâ kritika ontologii i gnoseologii*, L., 1966 ; Filippov L. I., Neokantianstvo v Rossii, in : *Kant i kantiancy. Kritičerkie očerki odnoj filosofskoj tradicii*, M., 1978 ; *Kant i filosofiâ v Rossii*, M., 1994.

A. A. Ermitchev / Trad. P. Caussat

VYCHESLAVTSEV Boris (1877, M.-1954, Genève) – philosophe, journaliste, critique littéraire. Études à la faculté de droit de l'Univ. de M., à l'issue desquelles il entame une carrière d'avocat. Admis à préparer le magistère**, il est envoyé en Allemagne où il suit, à Marburg, les séminaires de Natorp et de H. Cohen. Dès son retour en Russie, nommé maître-assistant à l'Univ. de M., il commence à dispenser un cours sur les doctrines politiques à la chaire où il succède à Novgorodtsev*. Au cours des années qui précèdent la guerre, il a la réputation d'être « l'un des plus brillants débatteurs parmi les philosophes de Moscou » (Stépoune F.*, *Ce qui a passé et ce qui a tenu bon* [Byvšee i nesbyvšeesâ] – traduction risquée de ce titre, fondée sur l'exégèse qu'en donne l'auteur lui-même dans la préface de l'ouvrage, N. du. T. –, p. 261, cf. bibl.). Après avoir soutenu sa thèse de magistère (« L'éthique de Fichte. Les fondements du droit

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

et de la moralité dans le système de la philosophie transcendantale » [Ètika Fihte. Osnovy prava i nravstvennosti v sisteme transcendental'noj filosofii]), V. est nommé professeur extraordinaire** à la faculté de droit, mais la révolution commençante suspend la validation de ce titre. En 1922, il subit le sort de bon nombre de personnalités du monde savant : expulsé de Russie, il se retrouve à l'étranger où ses dons pour la philosophie trouvent vraiment à s'épanouir. Jusqu'en 1924, il vit à Berlin où il enseigne à l'Acad. de philosophie religieuse qui vient d'être fondée, et, après le transfert de l'Acad. à Paris, il entre en qualité de rédacteur à la maison d'édition YMCA-Press**. En 1925, il devient co-fondateur, avec Berdiaev*, de la revue *Pout** (La Voie). Dans les années 30, il se rend assez fréquemment pour des cycles de conférences dans différents pays où résident d'importantes colonies d'émigrés russes. En 1934, paraît à Paris son ouvrage fondamental : *L'Éthique de l'Éros transfiguré. Problèmes de la loi et de la grâce* [Ètika preobražennogo Èrosa. Problemy zakona i blagodati]. Un 2e tome est en préparation, mais il ne sera pas publié et il est même possible qu'il n'ait jamais été rédigé. Dans cet ouvrage qui prolonge et, jusqu'à un certain point, renoue avec la tradition de la sagesse philosophique, morale et religieuse, de l'ancienne Russie – elle remonte au *Sermon sur la loi et la grâce* [Slovo o zakone i blagodati] du métropolite Hilarion* –, V. s'est donné pour objectif de faire la synthèse de la religion et de la philosophie contemporaine axée sur la science. La thèse fondamentale du livre peut être résumée dans les termes suivants : la sublimation véritable (i. e. la transfiguration de l'Éros et des autres espèces de pulsions sensuelles) n'est possible qu'en fonction d'un Absolu. C'est pourquoi les systèmes dans lesquels l'Absolu est nié (p. ex. le freudisme et le marxisme) substituent à la sublimation la « profanation », i. e. qu'au lieu d'élever l'élément corporel et physique au niveau du spirituel, ils rabattent le spirituel sur le niveau inférieur, matériel ou physiologique. *L'Éthique de l'Éros transfiguré* témoigne de l'engouement éprouvé en ce temps-là par V. pour les idées de Jung, avec qui il est en relations personnelles. Dans les années 30, il enseigne la théologie morale à l'Institut de théologie orthodoxe de Paris. Au moment de la Seconde Guerre mondiale, V. réside en Allemagne où il participe à différents recueils anticommunistes et, après la guerre, il se rapproche de l'Union Nationale du Travail (NTS) ; ce rapprochement donne lieu à un livre : *L'Indigence philosophique du marxisme* [Filosofskaâ niĉeta marksizma], qui paraît en 1952 aux éditions « Possev » sous le pseudonyme de B. Petrov (2e éd., 1957 ; 3e éd., 1971). Après la guerre, V. s'installe à Genève où il passe les dernières années de sa vie. En 1953 paraît à New York son travail le plus marquant, consacré aux problèmes de la philosophie sociale : *La Crise de la culture industrielle* [Krizis industrial'noj kul'tury], dans lequel il se livre à une critique en règle du marxisme et du capitalisme. Après sa mort paraît (en 1955) l'un de ses ouvrages les plus pénétrants : *L'Éternel dans la philosophie russe* [Večnoe v russkoj filosofii]. L'œuvre écrite laissée par V. n'est pas d'un volume considérable. Ses proches ont noté qu'il préférait briller dans les salles de cours ou dans des conversations informelles plutôt que de mettre en chantier des productions nouvelles. Il n'en demeure pas moins que tout ce qu'a écrit V. se distingue par son contenu. Dans l'héritage laissé par V., une place particulière est occupée par les articles et les brochures consacrés à l'œuvre des écrivains et des poètes russes, ce qui se justifie parfaitement : on sait qu'il refusait toute distinction tranchée entre création esthétique et création philosophique. À la question-clé soulevée par la polémique entre néo-slavophiles et néo-occidentalistes – la philosophie russe doit-elle être nationale ou épistémologique ? – V. répond : « Les problèmes fondamen-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

taux de la philosophie universelle sont aussi, bien évidemment, ceux de la philosophie russe. En ce sens, il n'existe pas de philosophie spécifiquement russe. Mais il existe une manière russe d'aborder les problèmes philosophiques universels, une aptitude proprement russe à les vivre et les prendre en charge. Les nations, dans leur diversité, ont chacune leur manière d'aborder et de traiter les pensées et les sentiments à l'œuvre dans la riche matière offerte par tout grand philosophe. En ce sens, il existe un Platon russe, un Plotin russe, un Descartes russe, un Pascal russe, un Kant russe. Le nationalisme est impossible en philosophie, tout autant que dans les sciences ; mais ce qui est possible, c'est un intérêt privilégié pour différentes… traditions de pensée, présentes dans les diverses nations » (*L'Éternel dans la philosophie russe*, p. 7). C'est cette prise de position philosophique qui explique l'intérêt que porte V. à l'œuvre de Dostoïevski* et de Pouchkine*. La poésie de Pouchkine est, à ses yeux, « la poésie de la liberté ». Dostoïevski est, pour V., l'interprète de l'*élémental* [stihiâ] russe. C'est donc chez lui qu'il s'efforce de trouver une explication à la catastrophe qui a fondu sur la Russie. Chez Pouchkine, il perçoit le pressentiment prophétique d'un avenir lumineux. Quant au salut de la Russie, il ne peut venir, pour V., que de la pertinence du sens pratique et du réalisme qui s'alimentent à « l'*élémental* russe » (*L'Élémental russe chez Dostoïevski* [Russkaâ stihiâ u Dostoevskogo], p. 53).

Œuvres : *Ètika Fihte. Osnovy prava i nravstvennosti v sisteme transcendental'noj filosofii*, M., 1914 ; *Russkaâ stihiâ u Dostoevskogo*, Berlin, 1923 ; « Značenie serdca v religii », in : *Put'*, 1925. N° 1 ; « Nauka o čudesah », *Ibid.*, N° 5 ; « Paradoksy kommunizma », *Ibid.*, N° 3 ; « Religiozno-asketičeskoe značenie nevroza », *Ibid.*, N° 5 ; *Vera, neverie, fanatizm*, P., 1928 ; « Krišnamurti. Zaveršenie teosofii », in : *Put'*, 1928, N° 14 ; *Hristianstvo i social'nyj vopros*, P., 1929 (2e éd., 1962) ; *Serdce v hristianskoj i indijskoj mistike*, P., 1929 (cf. également : *Voprosy filosofii*, 1990, N° 4) ; « Vnušenie i religiâ », in : *Put'*, 1930, N° 21 ; « Mif o grehopadenii », *Ibid.*, 1932, N° 34 ; « Dostoevskij o lûbvi i bessmertii », in : *Sovremennye zapiski*, 1932, N° 50 ; « Problema vlasti », *Ibid.*, 1934, N° 42 ; « Obraz Božij v sučestve čeloveka », *Ibid.*, 1935, N° 49 ; *Filosofskaâ niĉeta marksizma*, éd. Posev, 1952 ; *Večnoe v russkoj filosofii*, N.Y., 1955 ; *Ètika preobražennogo Èrosa*, M., 1994.

Études : Alekseev N. N., « B. P. Vyšeslavcev », in : *Vestnik RSHD*, 1954, N° 35 ; « Arhiv B. P. Vyšeslavceva », *Ibid.* ; Zen'kovskij V. V., « Vyšeslavcev kak filosof », in : *Novyj žurnal*, 1955, N° 40 ; Krestinskij B., « Vyšeslavcev i kritiki », in : *Grani*, 1956, N° 32 ; Gavrûšin N. K., « B. P. Vyšeslavcev i ego "filosofiâ serdca" », in : *Voprosy filosofii*, 1990, N° 4 ; Stepun F. A., *Byvšee i nesbyvšeesâ*, Londres, 1990.

V. V. Sapov / Trad. P. Caussat

VYGOTSKI Lev (1896, Orcha-1934, M.) – psychologue. Dans la période prérévolutionnaire il inaugure une approche évoquant l'expressionnisme et l'existentialisme*, qui se manifeste dans son traité sur *Hamlet*, où résonnent les motifs de la célèbre « douleur d'être ». À partir de 1917, il est instituteur à Gomel. Il est partisan d'une psychologie scientifique, dans la ligne de Sétchénov* et d'I. Pavlov*, sur laquelle doit venir s'édifier un nouveau système d'hypothèses sur ce qui détermine le comportement humain (*Psychologie pédagogique*, [Pegagogičeskaâ psikhologiâ] 1924, publiée en 1926), prenant en compte en particulier l'ouverture aux productions de l'art (*Psychologie de l'art* [Psikhologiâ iskusstva] 1925, publiée en 1965). En 1924, il se fixe à M., travaille à l'Institut de psychologie, qui avait reçu la consigne de rebâtir la recherche sur la base de la philosophie du marxisme. Dans l'article « La conscience en tant que problème de la psychologie du comportement » [Soznanie kak problema psikhologii povedeniâ] (1925), il trace le plan d'une recherche sur les fonctions psychologiques

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

à partir de leur rôle comme régulateur de la conduite, qui inclut chez l'homme des éléments du discours. Partant de la thèse de Marx sur la distinction entre l'instinct et la conscience, V. montre que, grâce au travail, il se produit un « doublement de l'expérience » et que l'homme acquiert la faculté de « construire deux fois : d'abord dans sa pensée, puis dans l'œuvre » (*Psychologie pédagogique*). Comprenant le mot comme acte (d'abord le discours comme réflexe, ensuite le discours comme réaction), V. voit en lui une médiation socioculturelle particulière entre l'individu et le monde. Il accorde une grande importance à la valeur de signe que revêt le mot, grâce à laquelle la structure de la vie intérieure de l'homme et ses fonctions psychiques (la perception, la mémoire, l'attention, la pensée) se modifient qualitativement. D'élémentaires, elles deviennent supérieures. Traitant les signes de la culture comme des instruments psychologiques, qui, à la différence des instruments du travail, changent non pas le monde physique mais la conscience du sujet qui s'en sert, V. proposa un programme d'étude expérimentale portant sur ce point : comment, grâce à ces instruments, se développe le système des fonctions psychiques supérieures. Le programme en question fut exécuté par lui-même et l'équipe de collaborateurs qui constituaient « l'école de V. », et dont le sujet d'étude premier était le développement culturel de l'enfant. À côté d'enfants normaux, V. accordait une grande attention à des enfants handicapés (souffrant de défaut de la vision, de l'ouïe, de retard mental) ; il devint ainsi l'initiateur d'une discipline particulière : la défectologie, dans l'élaboration de laquelle il se fit le défenseur des valeurs humanistes. La première œuvre où il analyse pour la première fois les lois du psychisme dans le développement individuel de l'homme est son étude *Développement des fonctions psychiques supérieures* [Razvitie vysših psihičeskih funkcij] (1931, publiée en 1960), où est exposé le schéma de formation du psychisme humain dans le processus d'utilisation des signes comme moyens de réguler l'activité psychique, d'abord dans les relations extérieures de l'individu avec les autres humains, et ensuite dans la maîtrise de sa propre conduite ; il atteint la capacité de le faire en transférant le processus d'interaction de l'extérieur vers l'intérieur (intériorisation). Dans ses travaux ultérieurs V. s'appuie sur la signification du signe, c'est-à-dire sur le contenu (surtout intellectuel) qui l'accompagne. Grâce à cette approche, il élabore avec ses disciples une théorie du développement mental, qui est consignée dans son œuvre principale *Pensée et discours* [Myšlenie i reč'] (1934). Pour V., ces recherches étaient étroitement liées au problème de l'apprentissage et à son influence sur le développement mental. Sur ce plan une de ses thèses devint très populaire : celle qui définit la « zone du développement le plus rapproché ». Cette thèse prétend que seul sera vraiment efficace l'apprentissage qui « devance le développement », qui l'entraîne en quelque sorte à sa suite, révélant ainsi dans l'enfant la capacité de résoudre avec l'aide du pédagogue des tâches qu'il n'arrive pas à maîtriser tout seul. Le développement mental était traité par V. comme étroitement lié à l'émotionnel (l'affectif selon sa terminologie) et c'est la raison pour laquelle dans ses travaux il affirmait le principe de l'unité « de l'intellect et de l'affect ». Malheureusement sa mort prématurée l'empêcha de réaliser le programme envisagé. On n'a conservé que des ébauches, comme le gros manuscrit *Études sur les émotions. Recherches historico-psychologiques* [Učenie ob èmociâh. Istoriko-psikhologičeskoe issledovanie] (1933), consacré en grande partie à l'analyse des *Passions de l'âme* de Descartes. Cette étude caractérise le regard que porte la psychologie contemporaine sur les sentiments, avec son dualisme des émotions élevées et des émotions basses. À cet égard, il estimait que les perspectives

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

de dépasser ce dualisme étaient déjà en germe dans l'*Éthique* de Spinoza. Les travaux de V. se caractérisaient par une haute culture méthodologique. L'exposé des problèmes concrets d'une théorie expérimentale s'alliait toujours avec leur interprétation philosophique. Cela se manifeste avec une particulière clarté tant dans ses études sur la pensée, le discours, les émotions, que dans l'analyse des voies de développement de la psychologie et dans celle des causes de la crise qu'elle subit au début du XXe siècle. Dans son écrit *Sens historique de la crise psychologique* [Istoričeskij smysl psikhologičeskogo krizisa] (1927, publié en 1982), il voyait cette crise comme l'éclatement de la psychologie dans des directions diverses, dont chacune se présente comme particulière, incompatible avec d'autres conceptions de l'objet et des méthodes de la psychologie, et il estimait que pour venir à bout de cet état de choses il fallait créer une « psychologie générale » qui enseignerait les concepts et les principes interprétatifs. Ainsi, la psychologie serait libérée des influences spiritualistes de toutes tendances et de l'inadaptation des recherches sur le monde intérieur du sujet à la méthode objective et à l'analyse causale. Sous l'influence du marxiste Politzer, V. proposa le projet d'une étude de la psychologie en « termes de drame ». Le dramatique s'exprime dans le comportement extérieur de l'homme (lorsque s'affrontent des personnes qui jouent des rôles différents sur la « scène de la vie »), et dans le comportement intérieur, par exemple quand il y a affrontement entre l'intelligence et le sentiment. C'est précisément la dramatisation (y compris l'affrontement du biologique et du social), et non pas le discours articulé, qui serait en elle-même le facteur caractéristique modelant la conscience de l'homme, à la différence des autres êtres vivants. Ses travaux de recherche se virent taxés de « révision idéaliste du matérialisme historique » quand commença la répression idéologique. Des accusations plus sévères encore lui furent adressées, accompagnées d'interdiction de pratiquer la pédagogie : étudiant la psychologie de l'enfant il était considéré comme l'un des *leaders* du mouvement. Ses travaux se retrouvèrent à l'index et par le fait même retirés du cercle d'échanges entre scientifiques. Ce n'est que dans la seconde moitié des années 1950 qu'ils commencèrent à paraître, éveillant un réel intérêt tant en Russie qu'à l'étranger. Ils trouvèrent un large écho dans de nombreuses disciplines, l'esthétique, la sémiotique, l'ethnographie, l'histoire de la culture, la philosophie des sciences*, etc.

Œuvres : *Sobr. soč.* v 6 t., M., 1982-1984.

Études : Puzyrej L. A., *Kul'turno-istoričeskaâ teoriâ L. S. Vygotskogo i sovremennaâ psikhologiâ*, M., 1986 ; Âroševskij M. G., *Vygotskij : v pojskah novoj psikhologii*, SPb., 1993 ; Vygodskaâ G. L., Lifanova T. M., *Lev Semenovic Vygotskij. Žizn'. Deâtel'nost'. Štrihi k portretu*, M., 1996 (bibl.).

M. G. Iarochevski / Trad. R. Marichal

VYROUBOV Grigori (1843, M.-1913, Paris) – vulgarisateur, philosophe, sociologue, spécialiste en sciences naturelles. Après ses études au lycée Alexandre**, il assiste aux cours des facultés de médecine et de sciences naturelles de l'Univ. de M., dont il est diplômé en 1865. Il vit alors la plupart du temps à l'étranger, tout en continuant à écrire pour divers organes de presse russes : de 1867 à 1883, il est avec Littré rédacteur de la revue *La Philosophie positive*, où paraîtront ses principaux travaux philosophiques. À partir de 1880 il s'adonne principalement aux sciences naturelles ; en 1886, il soutient à la Sorbonne une thèse de doctorat ; en 1891 il est élu président de la société minéralogique de Paris ; après 1903 il occupe au Collège de France la chaire d'histoire des sciences. Sur le plan socio-politique, il est partisan de changements progressifs dans

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

la société, sous l'action à la fois des lois immuables du développement historique et de la diffusion des connaissances scientifiques « positives ». Il faut ajouter que la Russie, à son jugement, constituait une exception. En ce qui la concernait, V. (dans l'esprit des trois états définis par A. Comte) voyait dans l'avancée des idées révolutionnaires le symptôme de son mouvement vers le progrès, tandis que la « phase négative » de son développement, conséquence naturelle de l'étape antérieure, « théologique », il la voyait comme la préparation de son avenir social (l'entrée dans le système adopté par les peuples d'Europe occidentale). Le bien-être matériel et la santé morale des masses étaient à ses yeux le but que poursuivait le positivisme* et dans cette perspective, il entrevoyait la possibilité d'une réconciliation de celui-ci avec le socialisme, encore qu'il ne reconnût pas les méthodes employées par les socialistes. Le positivisme à la Comte, prétendait-il démontrer, était le seul système philosophique accompli ; s'appuyant sur les méthodes établies par les sciences, lui seul pouvait conduire à la vérité, c'est pourquoi il fallait appliquer ses principes généraux aux domaines particuliers, en particulier à la psychologie et à la sociologie. La conception « positive » du monde n'existait à son sens que pour coordonner la connaissance déjà présente et favoriser l'acquisition de nouvelles connaissances. La théorie de la connaissance* nous renseigne sur le sujet et les procédures de l'intellect en quête des lois du monde : elle n'est pas une philosophie, mais une logique particulière, qui est une des parties de la psychologie, laquelle, à son tour, est une partie de la biologie. La « science positive », pour V., est la seule voie possible pour connaître l'homme ; l'anthropologie, qui est une branche de la biologie, doit étudier l'homme en tant qu'animal ; l'homme et ses fonctions sociales relèvent de l'histoire et de la sociologie. Partant de ces convictions, il considérait le matérialisme comme une doctrine superficielle, sans profondeur, arbitraire, métaphysique. Il tenait les idéalistes allemands Kant et Hegel pour des « métaphysiciens », tout en considérant Kant comme « le plus positiviste des métaphysiciens ». Malgré ses prétentions à la science, le néokantisme allemand se trouvait hors du champ du positivisme. V. critiquait vivement les doctrines pessimistes de son époque, surtout celle de Schopenhauer qu'il qualifiait de « bouddhiste des temps nouveaux » et la « nébuleuse et même fantasmagorique » doctrine de E. Hartmann, qui faisait revivre « les délires de Schopenhauer ».

Œuvres : Préface au livre de E. Littré, *Neskol'ko slov po povodu položitel'noj filosofii*, Berlin, 1865 ; « La philosophie matérialiste et la philosophie positive », in : *La Philosophie positive*, 1879, XXII, p. 23-49 ; « La sociologie et sa méthode », *Ibid.*, 1881, XXVI. p. 5-25 ; « Les modernes théories du néant : Schopenhauer, Leopardi, Hartmann », *Ibid.*, p. 161-186.

Études : Timirâzev K. A., « Grigorij Nikolaevič Vyrubov », in : *Soč.*, M., 1939, IX, p. 81-97.

V. F. Poustarnakov / Trad. R. Marichal

WEIDLÉ Vladimir (1895, SPb.-1979, Paris) – critique, historien de l'art, essayiste. Diplômé (1916) de la faculté d'histoire et de philologie de l'Univ. de SPb. En 1918-1920 enseigne à l'Univ. de Perm et, de 1920 à 1924, enseigne l'histoire de l'art à Petrograd. Émigre en 1924. Il sera notamment, de 1932 à 1952, professeur d'art chrétien à l'Institut de théologie orthodoxe de Paris. Dans les années 30, s'intéresse à l'œcuménisme. Se rapproche de l'Église sous l'influence de Boulgakov*. Publie des articles dans les revues *Tchisla*, *Kroug*, *Vstrétchi*, *Novy grad*, *Sovremménye zapiski* et dans des journaux comme *Vozrojdiénie*. Avec Motchoulski**, W. travaille comme critique à la revue *Zvéno*. À partir de 1929, W. prend une part active à la vie du monde littéraire franco-russe, notamment aux côtés d'auteurs d'orientation catholique comme G. Marcel

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ou J. Maritain. Dans les années 30, il se rapproche des collaborateurs de l'almanach *Kroug*, réunis autour d'I. Bounakov-Fondaminski** (Stépoune*, G. Ivanov, V. Nabokov, Mère Marie Skobtsov*, etc.), et des milieux chrétiens russes occidentalistes. Après la Seconde Guerre mondiale, il écrit pour les revues *Novy journal*, *Novoe russkoe slovo*, *Mosty*, *Vestnik RSHD*, et l'on voit se dessiner dans ses essais des années 50 des sympathies slavophiles*. Pour caractériser l'ensemble de l'œuvre de W., Poltoratski* a pensé qu'on pouvait le classer parmi les « Amants de la sagesse » [Lûbomudry]* de la « vieille » émigration (L. Zander**, D. Tchijevski**, Arséniev*, Lévitski*, Vl. Ilyine*). W. avait une compréhension fine de la littérature et de l'art de l'Occident. De l'avis de G. Struve, W. fut la plus précieuse recrue de la critique littéraire russe à l'étranger après 1925. Pour W., le principe russe est lié à SPb. et à sa signification historique universelle, en ce sens que la Russie pétersbourgeoise a mené à son accomplissement l'unité européenne, qu'elle représente l'aboutissement du développement de l'Occident à partir de sa « racine » méridionale. La conséquence en a été la naissance en Russie d'une langue littéraire et d'une versification souple, ainsi que l'apparition de Derjavine, premier poète russe de dimension européenne. Dans son recueil *La Tâche de la Russie* [Zadača Rossii] (New York, 1956), W. soutient que mieux la Russie a connu l'Occident plus elle est devenue elle-même en manifestant ce qui fait le sens de son fondement tout à la fois byzantin, kiévien et moscovite. Ce qui est au cœur de la spécificité russe, c'est un humanisme, dont l'essence a été exposée dans la littérature par Dostoïevski* et Pouchkine*, et qui repose sur une miséricorde qui découle du sens chrétien du péché ainsi que d'une compréhension spirituelle de la beauté de la souffrance. Comme Rozanov*, W. pense que, sous l'influence de Rousseau et du protestantisme, l'humanisme européen s'est imprégné de l'idée d'une « fausse compassion » fondée sur une pensée utopique et rationalisante selon laquelle on pouvait mettre un terme à la souffrance sur le plan social, erreur qui peut être surmontée « si l'Occident se tourne vers les richesses encore ignorées de la spiritualité russe ». À son tour, la Russie doit se considérer à la fois comme Russie et comme Europe. « Ce sera pour tous les Russes, où qu'ils vivent et où qu'ils meurent, un retour dans la patrie » (*Le Pays sans nom* [Bezymânnaâ strana], P., 1968, p. 29). Le thème central de l'œuvre de W. est l'histoire de l'art chrétien. Ce qu'il a écrit de mieux dans ce genre est l'étude en franç. intitulée *Les Abeilles d'Aristée. Essai sur le destin actuel des Lettres et des Arts* (P., 1936, édition revue et augmentée 1954, rééd. 2002). Selon W., tout art a pour condition la foi en la réalité de ce qui est créé. Dans le grand art, les « personnages vivants » ne sont pas des types, des « homoncules collectifs », une « technique », mais la manifestation progressive d'une image qui s'est manifestée à l'artiste sur un mode non rationnel. La substitution du « type » au « personnage » dans la culture des XIXe-XXe siècles transforme le roman en traité sociologique, que le caractère abstrait de la méthode utilisée prive du sentiment de la vie. Dès que le caractère d'évidence ontologique de l'art s'affaiblit, l'homme commence à être représenté « non tel qu'il est mais seulement tel qu'il apparaît au narrateur ». L'aspiration à « l'art pur » nie l'intégralité organique de l'œuvre d'art ; l'attention de l'artiste est dirigée non vers le résultat mais vers ce qui constitue l'acte créateur. Il y a là la marque d'une orgueilleuse indifférence au monde et d'une « idolâtrie » narcissique. L'œuvre se trouve écrasée par la personnalité de l'artiste, ce qui provoque le sentiment suicidaire d'abandon au sein d'un monde « stagnant » et « étranger » à l'auteur. L'étude intitulée *Embryologie de la poésie* [Èmbriologiâ poèzii] (P., 1980) défend le concept de « sens sonore » [zvukos-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

mysl] et s'élève contre les thèses structuralistes selon lesquelles l'art non seulement ne donne pas d'informations sur les faits mais n'entretient aucun rapport avec le sens.

ŒUVRES : « Tri predsmert'â (Stendhal, Heine, Baudelaire) », in : *Novyj žurnal*, N.Y., 1952, N° 28 ; *Večernij den'*, N.Y., 1952 ; *Mosaïques paléochrétiennes et byzantines*, Milan, 1954 ; *Les Icônes byzantines et russes*, Milan, 1962 ; *Zimnee solnce : iz rannih vospominanij*, Washington, 1976 ; « Kritičeskie zametki. Ob istolkovanii stihotvorenij, po preimučestvu kasaûčiesâ trudov R. O. Âkobsona, Û. M. Lotmana, K. F. Taranovskogo », in : *Voprosy literatury*, M., 1992, N° 1 ; *Bezymânnaâ strana*, P., 1968 ; *Zadača Rossii*, N.Y., 1956 ; *O poètah i poèzii*, P., 1973 ; *Les Abeilles d'Aristée*, P. (1936, éd. revue et augmentée, 1954, rééd., Genève, 2002) ; *La Russie absente et présente*, P., 1949 ; *Èmbriologiâ poèzii : vvedenie v fonosemantiku poètičeskoj reči*, Institut d'Études Slaves, P., 1980.

ÉTUDES : Šmeman A., « Pamâti V. V. Vejdle », in : *Vestnik RSHD*, P., 1979, N° 129 ; Ivask Û, « V. V. Vejdle », in : *Novyj žurnal*, N.Y., 1979, N° 136 ; Tolmačev V. M., « Peterburgskaâ èstetika », in : Vejdle V. V., *Umiranie iskusstva* (trad. russe des *Abeilles d'Aristée*), M., 2001.

V. M. Tolmatchev / Trad. B. Marchadier

WOLFFIANISME – inflexion prise par la pensée philosophique en Russie et attestant l'influence des idées du philosophe allemand Christian Wolff (1679-1754) au cours de la période qui va des années 20 du XVIIIe s. aux années 40 du XIXe. La philosophie de Wolff constitue la référence idéologique qui domine la première phase des Lumières en Allemagne. Il vise pour l'essentiel à justifier la nécessité de donner à la philosophie la forme d'un système qui doit s'appuyer, à l'instar de la mathématique, sur des argumentations et sur une démonstration rigoureuse. La dimension encyclopédique du système didactique de Wolff a donné son essor au tour systématique pris par la culture philosophique en Allemagne et dans les autres pays européens. Il doit pouvoir assurer à chaque homme les moyens, garantis par la raison, de jouir d'une vie heureuse et de se rendre utile à la société. Dans le domaine de l'éthique, le W. développe une interprétation des normes morales fondées sur la structure de l'être et telles que « le bien s'impose à nous de lui-même, en vertu de la nature même des choses ». Il se caractérise également par le souci de justifier rationnellement le contenu extra-rationnel de la foi et de concilier par là la philosophie et la religion. Le W. est au XVIIIe s. l'un des facteurs extérieurs qui donnent l'impulsion au développement des Lumières* chez les nations slaves. En Russie les traités de Wolff ont commencé à être diffusés dès le règne de Pierre Ier, à une époque où, connu surtout comme physicien et mathématicien, il a contribué à l'organisation de l'Acad. des sciences de Russie. Mais c'est sous Catherine II* que ses idées connaissent leur diffusion la plus large en Russie. L'un des premiers disciples russes de Wolff n'est autre que Lomonossov* qui a suivi, de 1736 à 1739, son enseignement à l'Univ. de Marburg. L'influence de Wolff se traduit surtout chez Lomonossov par l'importance qu'il accorde à l'exploration de la nature, appelée selon lui à concilier la science et la religion, par l'interprétation qu'il propose de la relation entre la volonté de Dieu et les lois de la nature et par l'idée qui en découle de l'harmonie téléologique du cosmos. C'est en grande partie grâce aux efforts de Lomonossov que le rationalisme a cessé d'être perçu en Russie comme une force dévastatrice par rapport aux valeurs traditionnelles. La philosophie wolffienne devient le trait marquant de la vie intellectuelle russe, mais cette influence est due pour l'essentiel aux continuateurs allemands de Wolff : L. Ph. Thümmig, G.F. Meier, J. H. Winckler, A. G. Baumgarten et tout particulièrement F. C. Baumeister. Une seule œuvre de Wolff est traduite en russe : *Pensées rationnelles sur les forces de l'entendement humain et sur leur légitime usage dans la connaissance de la vérité* (M., 1751)

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

(titre original : *Vernünftige Gedancken von den Kräften des menschlichen Verstandes und dem richtigen Gebrauch in Erkenntniss der Wahrheit*, plus couramment appelé : *Deutsche Metaphysik*, Halle, 1713). Le succès du W. en Russie est dû avant tout à ce qu'il se présente comme un système didactique et il est lié dès le départ aux efforts déployés par l'Église pour créer sa propre structure d'enseignement. Ce qui suscite l'intérêt pour la philosophie wolffienne sur ce plan, c'est qu'à la différence de la philosophie française, largement et puissamment divulguée, elle est exempte du rejet de Dieu. Dès le début des années 50 du XVIIe s., la logique de Wolff est enseignée à l'Acad. slavo-gréco-latine*. L'Acad. Mohila de Kiev introduit en 1753 l'enseignement du système de Baumeister qui comprend la logique, la physique, la métaphysique et l'éthique. L'autorité croissante de W. contribue à l'ouverture de classes de philosophie dans les séminaires. Par un décret du Synode datant de 1798, les manuels de Baumeister ont été adoptés pour servir de base à l'enseignement de la philosophie dans les séminaires. Même après avoir été éclipsée dans les programmes scolaires par la philosophie de Kant, de Schelling et de Jacobi, le W. ne tombe pas dans l'oubli. Tous les systèmes de théologie dogmatique qui voient le jour en Russie jusqu'aux années 80 du XIXe s. font appel principalement aux catégories de la philosophie wolffienne pour donner un fondement rationnel à leurs thèses, non sans leur apporter quelques retouches. L'architecture scientifique d'ensemble de la philosophie wolffienne est démantelée au commencement du XIXe s. quand on ne retient d'elle que le système logique et épistémologique d'où ont été retirées l'éthique et l'ontologie. Le W. sert aussi de référence fondatrice pour l'histoire de la philosophie dans les universités*. Les premiers cours de philosophie à l'Univ. de M. en 1756 sont donnés par les wolffiens J. G. Formann et J. Schaden, venus d'Allemagne. Il y eut encore après eux deux générations d'enseignants moscovites, parmi lesquels on trouve D. Anitchkov**, qui continuèrent la tradition philosophique ainsi frayée. Le dernier représentant du W. à l'univ. fut Briantsev**, qui y a occupé une chaire jusqu'en 1821. Mais la réforme du cursus universitaire établie en 1804 avait déjà largement ouvert la voie à l'idéalisme allemand dans les univ. russes. Les nouvelles autorités sont désormais Kant et Schelling. Le signe marquant de l'affaissement, dans les établissements laïcs autant que religieux, du modèle philosophique wolffien se marque par l'intérêt croissant porté à ses aspects logiques et rhétoriques. Les dernières années du XVIIIe et le début du XIXe s. se caractérisent par la production d'un nombre important de travaux russes consacrés à la logique et à la rhétorique et qui sont manifestement, sur le plan théorique, sous la dépendance du W. Leur effacement est provoqué par le reflux de la philosophie universitaire au cours des années 1816-1817. Réhabilitée seulement en 1835, celle-ci ne se juge plus liée à la tradition wolffienne. Le rôle joué par le W. en Russie est dû également au fait qu'il a modifié nettement les rapports entre la philosophie et la vie. L'abandon du latin réputé comme l'indice par excellence de l'expression philosophique a contribué à rendre ses idées accessibles à un large public. Les premiers résultats dans cette direction ont été engrangés par Kozelski** et par Teplov (1717-1779), qui est considéré comme le principal représentant du W. en Russie. Teplov avait fait ses études en Allemagne. Sous Catherine II*, il occupa des postes élevés : conseiller secret**, puis sénateur. Il fut l'auteur de nombreux projets et décrets politiques, entre autres pour la diffusion de l'instruction. Sa principale œuvre philosophique s'intitule : *Connaissances concernant la philosophie en général, à l'intention de ceux qui en cette matière ne peuvent lire les livres étrangers* [Znaniâ, kasaûĉiesâ voobĉe do filosofii, dlâ

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

pol'zy teh, kotorye o sej materii čužestrannyh knig čitat' ne mogut]. Il y analyse le terme « philosophe », le processus cognitif, ses différents genres et particularités, examine l'histoire de la philosophie européenne depuis les écoles grecques jusqu'à l'époque qui est la sienne. Enfin il passe en revue différents concepts philosophiques, en commençant par les traduire en russe. L'objet de la philosophie, pour lui, est lié à la raison et à la démonstration. « Le philosophe, dit-il, n'est rien sans preuves ». De la raison dépend également la connaissance des choses, qui passe par trois étapes : l'expérience personnelle, sensible, sujette à l'erreur ; la connaissance philosophique, qui rend compte des causes ; et la troisième, la connaissance mathématique, qui renseigne sur les paramètres de la chose. Sa définition des catégories se caractérise par une certaine « éthisation », une tendance à leur donner un contenu moral. Teplov a écrit sur les questions de philosophie sociale, sur le rôle de l'État et des nobles dans la vie du pays. On lui doit le règlement de l'Acad. Impériale des sciences et des arts, de même qu'un projet de Statuts pour une Univ. de Petite-Russie. Le système didactique construit par le W. en philosophie, transplanté d'Allemagne et réélaboré en Russie sur une durée de plus de cent ans, s'est avéré le facteur essentiel de l'européanisation de la société russe ainsi que de la sphère plus restreinte dans laquelle la philosophie académique russe a pris conscience d'elle-même.

ÉTUDES : Bartenev P., « Os'mnadcatyj vek », in : *Istoričeskij sbornik, izdavaemyj P. Bartenevym*, M., 1868, IV ; Bezobrazova M. V., *Issledovaniâ, lekcii, meloči*, SPb., 1914 ; *Materialy dlâ istorii Imperatorskoj Akademii nauk* (Istoriâ Akademii nauk G. F. Millera s prodolženiâmi Šrittera), 1725-1743, SPb., 1890 ; Vladislavlev M. I., *Logika. Obozrenie induktivnyh i deduktivnyh priemov myšleniâ i istoričeskie očerki*, SPb., 1872 ; Koževnikov V. A., *Filosofiâ čuvstva i very v ee otnošenii k literature i racionalizmu XVIII veka i k kritičeskoj filosofii*, M., 1897 ; Bobrov E., *Filosofiâ v Rossii*, Kazan, 1900, III ; Spektorskij E. B., *Problema social'noj fiziki v XVII stoletii*, Kiev, 1910-1917, I-II ; Hristian Vol'f i russkoe vol'fianstvo, in : *Filosofskij vek. Al'manah*, 3, SPb., 1998 ; *Hristian Vol'f i filosofiâ v Rossii*, SPb., 2001.

Wolffianisme : V. V. Arjanoukhine / Trad. P. Caussat
Teplov : S. V. Chleiteré / Trad. F. Lesourd
Synthèse : F. Lesourd

ZENKOVSKY Basile (1881, Proskourov, aujourd'hui Melnitski-1962, P.) – philosophe, théologien et homme d'Église, historien de la philosophie russe, enseignant et critique littéraire. Études aux facultés de mathématiques et de lettres et histoire à l'Univ. de Kiev. À partir de 1905 il prend part aux activités de la Société kiévienne d'étude de la religion et de la philosophie, dont il deviendra président en 1910. En 1913-1914, il poursuit ses études à l'étranger (Allemagne, Autriche, Italie). Revenu en Russie, il est nommé professeur de psychologie à l'Univ. de Kiev. En 1918 il devient ministre des cultes dans le gouvernement de l'ataman Skoropadski. En 1919 il émigre, d'abord en Yougoslavie, où de 1920 à 1923 il est professeur à l'Univ. de Belgrade, puis en Tchécoslovaquie (de 1923 à 1926 il dirige l'Institut pédagogique de Pr.), et enfin en France. De 1926 à la fin de sa vie il sera professeur à l'Institut de théologie Saint-Serge à P.. Dans ses activités pédagogiques, on distingue trois étapes : de 1923 à 1927 il est à la tête du Bureau pédagogique chargé de l'école russe à l'étranger ; en 1927 il est le rédacteur de la revue *Voprosy religioznogo vospitanïia i obrazovanïia*, qui paraît en 1927-1928 à P. ; de 1923 à 1926 il dirige l'ACER*. En 1942 il est ordonné prêtre (archiprêtre) et en 1944 à la mort de Boulgakov* il est élu doyen de l'Institut de théologie. La variété de ses intérêts scientifiques s'explique par une vision du monde particulière, que l'on peut définir comme un « universalisme orthodoxe ». La place centrale

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

occupée par la *personne* dans le système de Zenkovski explique à la fois son intérêt pour la pédagogie et son intérêt pour la littérature russe, en particulier Gogol*, Dostoïevski*, Tolstoï*, Pouchkine*, Lermontov, Rozanov*, etc. et pour la philosophie. À la question de la personne (dont la clef est dans le type de solution apporté au problème psychophysique) est intimement liée celle de l'éducation. Z. est l'un des rares penseurs russes au XXe s. à avoir élaboré un système pédagogique complet fondé sur des principes philosophiques. Il l'expose dans des œuvres comme *L'Éducation sociale, sa mission et les voies qu'elle doit suivre* [Social'noe vospitanie, eë zadači i puti] (M., 1918), *Psychologie de l'enfance* [Psikhologiâ detstva] (Berlin, 1923), *Les Problèmes de l'éducation à la lumière de l'anthropologie chrétienne* [Problemy vospitaniâ v svete hristianskoj antropologii] (P., 1934), *Au seuil de l'âge adulte. Entretiens avec des jeunes sur les questions du sexe* [Na poroge srelosti. Besedy s ûnošestvom o voprosah pola] (P., 1955), *La Pédagogie russe au XXe s.* [Russkaâ pedagogika XX veka] (P., 1960). Il écrit : « … tous les efforts qu'il est possible de faire dans le domaine pédagogique doivent tendre à ce but : que le jeune être puisse « se trouver » et *transfigurer*, dans un dynamisme créateur, tout ce qui le constitue et qu'il a trouvé en lui-même, interaction de l'inné et des influences sociales et intellectuelles ». Mais l'œuvre majeure de Z. reste l'*Histoire de la philosophie russe* [Istoriâ russkoj filosofii], ouvrage fondamental, insurpassé à ce jour, publié à P. en 1948-1950 et traduit en français et en anglais trois ans plus tard. Cette *Histoire de la philosophie russe*, Z. en avait le projet depuis les années 1910, et il avait rassemblé dès cette époque une grande quantité de matériaux à cette intention. Un premier essai, intitulé *Les Penseurs russes et l'Europe* [Russkie mysliteli i Evropa] (1929, 2e éd. 1955), exposait, dans une optique de vulgarisation, les idées des slavophiles*, de Vl. Soloviov*, Léontiev* etc. L'*Histoire…* concerne un large éventail de textes philosophiques, essentiellement d'orientation religieuse et idéaliste. Mais Z. accorde également une grande attention à des philosophes non religieux comme Lomonossov*, Radichtchev*, Biélinski*, Herzen*, Tchernychevski*, Sétchénov*, Bakounine*, etc. Il adhérait à la version religieuse de l'histoire de la philosophie, qui voit l'origine de cette dernière, en particulier celle de la philosophie russe, dans la religion. Pour lui, c'est principalement de l'orthodoxie qu'elle tenait son originalité. Mais il était loin de penser que le thème religieux est le seul à être digne d'attention dans l'exposé de cette histoire. La philosophie russe, à ses yeux, n'est d'ailleurs pas théocentrique, mais anthropocentrique, historiosophique, et tournée vers une problématique sociale. Un autre trait fondamental est son ontologisme* – et cela, pas seulement à cause d'une dévalorisation relative de la problématique gnoséologique, de son caractère secondaire pour la pensée russe. À la différence de Losski, dont l'*Histoire de la philosophie russe*, parue peu de temps après la monographie de Z., plaçait en son centre les questions de théorie de la connaissance*, Z. estimait que son principal objet était non la connaissance, mais l'existence. Et cela, pas uniquement au sens où l'exploration du réel a la préférence sur celle du savoir, mais dans la mesure où « la connaissance est comprise dans notre rapport au monde et notre agir dans le monde ». Il fournit de nombreux témoignages attestant l'influence de Spinoza, Leibniz, Wolff, Helvétius, Herder, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Spencer, Comte, Schopenhauer, Husserl, et autres philosophes occidentaux sur la pensée russe. Mais on ne peut parler d'une influence à sens unique, car, si la Russie « renvoyait l'écho bien vivant de ce qui se faisait en Occident », elle ne se contentait pas d'assimiler passivement les découvertes philosophiques occidentales mais les repensait à la lumière de ses propres pro-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

blèmes et des tâches spécifiques qui lui incombaient, et leur donnait bien souvent un tour nouveau. Ainsi, considérant l'évolution de Biélinski, Z. relevait, dans ses *Rêveries littéraires* « une révision de la *Naturphilosophie* de Schelling, avec un accent mis essentiellement sur l'homme ». Montrant le néoleibnizianisme propre à la philosophie russe, il faisait également voir la métamorphose de la monadologie chez Kozlov. C'était un rapport créateur, et non dogmatique, que celui de Bakounine à Hegel, de Chestov* à Nietzsche, de Lossev* à Husserl, etc. La philosophie avait trouvé sa voie en Russie « sans se tenir à l'écart de l'Occident, tirant profit de ses leçons, mais vivant malgré tout de ses inspirations à elle, de ses problèmes propres ». Z. s'opposait à Iakovenko*, et en sa personne à toute une tendance de l'historiographie qui refusait à la philosophie russe toute originalité. Le fait qu'elle se soit formée à partir de la réception d'une philosophie étrangère n'en faisait pas un phénomène périphérique, selon lui, et ce phénomène de réception pouvait être mis en évidence chez n'importe quel penseur appartenant à l'ensemble culturel européen. Tout comme Berdiaev* (*L'Idée russe**) avant lui, Z. dans son *Histoire…* passe rapidement en revue toute la pensée russe jusques et y compris le XVIIIe s., estimant que cette période n'était « que le prologue à la philosophie russe » (ce qui correspondait d'ailleurs aux idées répandues à son époque). Il met en lumière certains phénomènes majeurs de la culture médiévale qui donnent accès à l'ensemble de la spiritualité russe : l'icône*, différentes hérésies (cf. Judaïsants* et *Strigolnitchestvo**), l'hésychasme*, les partisans et adversaires de l'usage des biens du monde [stâžateli/nestâžateli] (cf. Nil Sorski* et Joseph de Volok*), le *Raskol*** (ces sujets, on le sait, avaient déjà été abordés par Florovski* dans *Les Voies de la théologie russe* [Puti russkogo bogosloviâ]). La philosophie russe du XVIIIe s. est vue dans le contexte de la sécularisation – sujet si important pour Z. qu'il a tendance à en faire l'axe conceptuel de son travail, permettant de pénétrer la dialectique de la pensée philosophique russe. Z. distingue deux sécularisations, l'une « intérieure » (correspondant aux motivations propres à la pensée russe) et l'autre « extérieure », c'est-à-dire la réception du rationalisme occidental. Si la première avait commencé à l'intérieur même de la conscience religieuse et avait jeté les bases de la philosophie religieuse russe (Skovoroda*), le seconde était à l'origine de l'exercice « profane » de la philosophie (Voltairianisme*, Radichtchev, Franc-maçonnerie*). Les frontières de la 1re période de la philosophie russe (« avant l'apparition des systèmes ») sont chez Z. assez conventionnelles (le XIXe s., avant les années 70) ; c'est à l'intérieur de ce cadre que sont également envisagés des penseurs dont l'activité dépasse ces limites chronologiques : Karéiev*, Tolstoï*, Lavrov*, Mikhaïlovski*, Rozanov, etc.). En outre, Z. a émis l'idée que même avant les années 70 la pensée russe se trouvait déjà depuis longtemps « au seuil des systèmes » (Tchernychevski, Lavrov, Strakhov*). On comprend que cette périodisation est liée à l'importance historique de Vl. Soloviov, « le philosophe le plus brillant » de cette 2e période, et celui « qui a exercé l'influence la plus forte ». La limite tragique qui sépare les 2e et 3e périodes, 1917, est évidente, puisque pour la Russie c'était avant tout une rupture dans le développement de la culture philosophique traditionnelle, qui ne pouvait se poursuivre que dans l'émigration. La place centrale est donnée aux continuateurs de Soloviov – Karsavine*, Frank*, Florenski* et Boulgakov*, définis comme des figures originales de la « métaphysique de l'unitotalité » – appellation préférable pour Z. au terme de sophiologie*, car l'aspect sophiologique n'est qu'une part d'un thème plus vaste, celui de l'unitotalité*, synthèse de trois choses : la compréhension du monde comme « totalité vivante », le thème an-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

thropologique, et l'idée que le monde possède un côté « divin ». Ses sympathies allaient à Frank, qui par la force de sa conception philosophique, était à ses yeux « le philosophe russe le plus éminent ».

Œuvres : *Istoriâ russkoj filosofii* v 2 t., P., 1948-1950, L., 1991, M., H-kov, 2001 ; en franç. : *Histoire de la philosophie russe* en 2 t., P., 1953, rééd. 1992 ; *Russkie mysliteli i Evropa*, P., 1955, M., 1997, M., 2005 ; *Dar svobody*, P., 1928 ; *O čude*, P., 1929 ; *Naša èpoha*, P., 1955 ; *O mnimom materializme russkoj filosofii*, München, 1956 ; *N. V. Gogol'*, P., 1961 ; *Osnovy hristianskoj filosofii*, Frankfurt/Main, 1961-1964, I-II ; « Filosofskie motivy v russkoj poèzii (Puškin – F. I. Tûtčev – A. K. Tolstoj », in : *Vestnik RSHD*, 1959, N° 52, 54, 55 ; 1961, N° 61 ; « Okamenennoe nečuvstvie (U istokov agressivnogo bezbožiâ) », in : *Pravoslavnaâ mysl'*, P., 1951, VIII ; « Obĉie zakony èkonomičeskoj žizni », in : *Vesnik RHD*, 1991, N° 161 ; *Das Bild des Menschen in der Östlichen Kirche*, Stuttgart, 1953 ; *Grundlagen der orthodoxen Anthropologie*, Stuttgart, 1953.

Études : Nekrologi, in : *Vestnik RSHD*, 1962, N° 66-67 ; *Novyj žurnal*, 1962, N° 70 ; Losskij N. O., *Istoriâ russkoj filosofii*, M., 1991 ; Žukov V. N., Maslin M. A., « V. V. Zen'kovskij o Rossii, russkoj filosofii i kul'ture », in : Zen'kovskij V. V., *Russkie mysliteli i Evropa*, M., 2005.

Zenkovsky [Zenkovskij] : V. V. Sapov / Trad. F. Lesourd
Histoire de la philosophie russe [Istoriâ russkoj filosofii] : M. A. Masline / Trad. F. Lesourd
Synthèse : F. Lesourd

ZINOVIEV Alexandre (1922, région de Kostroma-2006, M.) – logicien, philosophe, sociologue, écrivain et polémiste. A participé à la Seconde Guerre mondiale. En 1939 il entre au MIFLI** et cette même année, pour avoir critiqué Staline, il est exclu du MIFLI, arrêté, mais réussit à s'évader. En 1951 il est diplômé de la faculté de philosophie de l'Univ. de M. En 1954 il soutient sa thèse de *kandidat*** sur « La logique du *Capital* de Marx », et six ans après, sa thèse de doctorat « Les problèmes philosophiques de la logique polysémantique » [Filosofskie problemy mnogoznačnoj logiki]. De 1955 à 1976 il travaille à l'Institut de philosophie de l'Acad. des sciences de l'URSS*, et de 1963 à 1969 il est en même temps professeur de philosophie à l'Univ. de M., où il dirige le département de logique. Après la publication à l'étranger de ses œuvres *Les Hauteurs béantes* [Ziâûĉie vysoty] (1976) et *L'Avenir radieux* [Svetloe buduĉee] (1978), il est déchu de la nationalité soviétique et banni d'URSS avec sa famille. À partir de 1978 il vit en Allemagne, et fait des cours dans diverses universités d'Europe, des USA, d'Amérique latine, publie de nombreux articles de polémique et de vulgarisation. On lui doit en tout environ 200 travaux dont 40 livres touchant les questions de logique, de méthodologie de la science, de sociologie, de politologie, traduits en 26 langues, il est membre de toute une série d'acad. russes et étrangères. En 1982, il a reçu le prix Tocqueville (prix international qui récompense les recherches en sociologie), en 1983, le prix littéraire international Tevere. Après avoir été rétabli dans sa citoyenneté russe, il rentre en Russie en 1999. Ses recherches en logique classique, polysémantique et non classique lui ont valu une grande notoriété. Il envisage la logique comme une science des règles de la langue, qui se sont pas l'objet de découvertes comme les lois de la nature, mais sont inventées par les hommes en quête d'instruments intellectuels pour résoudre des problèmes qui surgissent dans la connaissance, la pratique, la vie de la société. Le résultat est la construction d'une logique complexe, qui permet de trouver une solution aux principaux problèmes des systèmes formels (la non contradiction, la résolubilité, la complétude), de donner une théorie générale de la preuve, un fondement aux moyens d'expliquer par la logique l'appareil concep-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

tuel de la physique et de la sociologie (physique logique, sociologie logique). Ce qui lui a valu une immense notoriété, ce sont ses travaux sur l'organisation sociale du communisme réel, d'abord de toute la société soviétique, puis de l'Occident contemporain (l'*occidentisme* [zapadnizm], selon sa terminologie). Il a prévu la crise imminente du communisme réel, l'échec de la *perestroïka* gorbatchevienne, il a étudié les facteurs qui ont conduit à la fin de l'URSS, et les conséquences de cet événement pour la Russie et pour le monde. Sur la base de cette analyse, et ayant étudié également le processus de mondialisation, il en a conclu que l'évolution de l'humanité au cours de la 2e moitié du XXe s. avait subi un retournement fondamental, qu'elle était passée de l'ère des sociétés à celle d'une supra-société, dont il a énoncé les principales caractéristiques. Après la faillite du communisme réel, c'est cette supra-société, dans sa variante « occidentiste » qui a pris l'initiative historique. Comme Z. l'avait prédit, elle croule sous les problèmes difficiles voire impossibles à résoudre, et ne détient pas les ressources nécessaires pour redresser l'orientation actuelle de l'évolution sociale. On ne voit pas aujourd'hui dans le monde d'élans intellectuels ou spirituels ou de forces sociales capables de briser le cours de l'évolution historique actuelle, qui est en fait une impasse. Pourtant, la demande d'un tel retournement, d'une idéologie capable de l'étayer, se fait sentir de plus en plus fortement. Z. estime qu'elle se manifeste comme un refus à la fois de « l'occidentisme » et du marxisme, de l'idéologie soviétique. En même temps, la nouvelle idéologie est appelée à restaurer et développer tout ce que l'organisation du communisme réel pouvait avoir de positif, car seul le communisme propose une alternative viable à la variante « occidentiste » de l'évolution historique, qui mène l'humanité à la catastrophe sociale. Un Centre de recherches A. Zinoviev auprès de l'Univ. des sciences humaines de M. (RGGU) se consacre à la diffusion de ses idées et à la poursuite de son œuvre, de même que l'association non commerciale (équivalent de « loi de 1901 ». N. du. T.) pour la promotion de l'œuvre et des idées d'A. Zinoviev, « Olga Zinovieva et ses filles » qui depuis 2007 publie une revue, *Zinoviev*, à raison de deux numéros par an.

Œuvres : *Filosofskie problemy mnogoznačnoj logiki*, M., 1960 ; *Logika vyskazyvanij i teoriâ vyvoda*, M., 1962 ; *Osnovy logičeskoj teorii naučnyh znanij*, M., 1967 ; *Kompleksnaâ logika*, M., 1970 ; *Logika nauki*, M., 1971 ; *Svetloe buduĉee*, L'Age d'Homme, 1978 ; *Zapiski nočnogo storoža*, L'Age d'Homme, 1979 ; *Želtyj dom*, L'Age d'Homme, 1980 ; *Nestandartnaâ logika*, M., 1983 ; *Očerki kompleksnoj logiki*, M., 2000 ; *Logičeskaâ sociologiâ*, M., 2002 ; *Logičeskij intellekt*, M., 2005 ; *Kommunizm kak real'nost'*, M., 1994 (disponible sur lib. aldebaran. ru) ; *Zapad*, M., 1995 ; *Russkij èksperiment*, M., 1995 ; *Velikij èvolûcionnyj perelom*, M., 1999 ; *Na puti k sverhobĉestvu*, M., 2000 ; *Gibel' russkogo kommunizma*, M., 2001 ; *Global'nyj čelovejnik*, M., 1997 (disponible sur bookz. ru) ; *Sobr. soč.* v 10 t., M., 2000 ; *Russkaâ tragediâ*, M., 2002, 2006 ; *Ideologiâ partii buduĉego*, Algoritm, 2003 ; *Na puti k sverhobĉestvu*, SPb., 2004 ; *Rasput'e*, M., 2005 ; *Faktor ponimaniâ*, M., 2006 ; *Â mečtaû o novom čeloveke*, Algoritm, 2007 ; *Ziâûĉie vysoty*, M., 2008 ; *Planiruemaâ istoriâ. Zapad. Postkommunističeskaâ Rossiâ. Gibel' russkogo kommunizma*, M., 2009 ; en franç. : *Sans illusions*, L'Age d'Homme, 1979 ; *L'Antichambre du paradis*, L'Age d'Homme, 1980 ; *Le Communisme comme réalité*, Julliard/L'Age d'Homme, 1981 ; *Nous et l'Occident*, P., 1982 ; *Homo sovieticus*, L'Age d'Homme, 1983 ; *Katastroïka*, L'Age d'Homme, 1984 ; *Le Héros de notre jeunesse*, Julliard/L'Age d'Homme, 1984 ; *Les Hauteurs béantes. L'Avenir radieux. Notes d'un veilleur de nuit*, P., 1990 ; *L'Évangile pour Ivan*, L'Age d'Homme, 1990 ; *Ni liberté, ni égalité, ni fraternité*, L'Age d'Homme, 1990 ; *Les confessions d'un homme en trop*, P., 1991 ; *La grande rupture. Sociologie d'un monde bouleversé*, L'Age d'Homme, 1999 ; *La Suprasociété globale et la Russie*, L'Age d'Homme, 2000 ; *Va au Golgotha*, P., 2008 ;

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ÉTUDES : Schwab Cl., *Alexandre Zinoviev, résistance et lucidité*, L'Age d'Homme, 1990 ; Fassio F., *La nature du communisme selon Alexandre Zinoviev*, Arcane-Beaunieux, 1990 ; Morel. J.P., « Une philosophie dans le dépotoir », in : *Critique*, 1979, N° 390 ; Rolland J., « Ibansk ou l'époque de la technique. Lecture d'Alexandre Zinoviev in Heidegger », in : *Exercices de la Patience. Cahiers de Philosophie*, P., 1982, N° 3-4 ; Gusejnov A., Zinov'eva O., Kantor K., *Fenomen Zinov'eva*, M., 2002 (bibl. sur les études concernant Zinoviev, p. 392-397) ; « Aleksandr Zinov'ev – myslitel' i čelovek (Materialy « kruglogo stola ») », in : *Voprosy filosofii*, 2007, N° 4.

Iou. N. Solodoukhine / Trad. F. Lesourd

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

LEXIQUE

Ce dictionnaire, presque à chaque page, renvoie à des phénomènes spécifiques de la culture russe, il nécessiterait, pour être vraiment éclairé, une véritable encyclopédie de cette culture. Pour éviter de donner à ce lexique des dimensions non maîtrisables, on s'est strictement limité à ce qui concerne la philosophie ou des faits de civilisation directement en rapport avec la pensée ou la biographie des personnalités qui figurent ici. Pour tout ce qui concerne la littérature, on se reportera à l'*Histoire de la littérature russe* publiée chez A. Fayard. Pour les faits historiques on pourra consulter en particulier *l'Histoire de la Russie et de son empire* de M. Heller.

On trouvera dans ce lexique : soit des personnalités mineures, soit au contraire des auteurs ne figurant pas dans le dictionnaire et qu'il semblait pourtant nécessaire de mentionner. On trouvera également certaines notions secondaires, ou peu différentes de leur emploi en Occident : ainsi, « Axiologie », qui n'est pas spécifique de la pensée russe (mais le lexique renvoie aux penseurs russes qui l'ont employé).

Sauf indication du nom de l'auteur, les rubriques ont été rédigées par F. Lesourd, à partir, lorsque c'était possible, du dictionnaire source.

Afanassiev Viktor (1922-1994) : spécialiste en méthodologie des sciences, en philosophie sociale. Il a étudié le rôle méthodologique de la philosophie dans la connaissance scientifique, et s'est intéressé à la régulation des processus sociaux sous le socialisme, dans les conditions du progrès scientifique et technique (cf. Théorie de la connaissance*).

Anagogie [Anagogiâ] : même sens qu'en français, désigne le niveau le plus élevé de l'exégèse biblique, mais a reçu une extension particulière dans la pensée du métropolite Platon (Levchine) : ce qu'il nomme la « méthode anagogique » inclut dans la sphère de la connaissance les objets les plus divers du monde matériel, afin de mettre en évidence leur finalité métaphysique. Cette forme de connaissance implique une relation intuitive du « sujet » à n'importe quel « objet » extérieur, découvrant au sujet le sens providentiel de son existence (cf. Evguéni*, Kénotisme*, Philarète*, Platon Levchine*, Synergisme*, Théorie de la connaissance*).

Anitchkov Dmitri (1733-1788) : études à l'Univ. de M. nouvellement fondée. Travaux en mathématiques et logique. D'abord adepte du wolffianisme, il s'en écarte ensuite dans sa thèse « Sur les dieux-fétiches » [O bogah-fetišah…] qui dénote l'influence de Ch. de Brosses. Accusé de mettre en doute les vérités chrétiennes, il sera inquiété pendant plusieurs années (1769-1787). En 1770, il se voit confier un enseignement « de morale et d'éthique ». Bien qu'à la fin de sa vie il ait renoncé à ses « errements » déistes, il conserva un fond d'idées rationalistes et sensualistes (cf. Pensée logique*, Sentimentalisme*, Universités*, Wolffianisme*).

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Annenkov Pavel (1813-1887) : un moment proche de Biélinski, Herzen et des Occidentalistes, hostile à toute métaphysique idéaliste spéculative, adepte du proudhonisme, dont il s'écartera sous l'influence de Marx avec qui il fut en correspondance. Représentant du libéralisme, favorable à la diffusion en Russie d'une instruction à l'européenne, il était cependant pour le maintien des structures traditionnelles de la société russe (les « états »), étranger aux idéaux socialistes et opposé aux bouleversements révolutionnaires, ainsi qu'à l'utilitarisme en art. Il a laissé des Mémoires qui sont une source d'informations précieuse sur la vie des idées en Russie au XIXe s. (Cf. Conservatisme*, Droit*, Esthétique*, Philosophie de l'histoire*, Marx en Russie*).

Anthropodicée [antropodiceâ] : tentative pour concilier le fait que l'homme ait été créé à la ressemblance de Dieu avec la présence du mal en lui. C'est surtout chez P. Florenski que l'on trouve un exemple d'A., en particulier dans *La Colonne et le fondement de la vérité* [Stolp i utverždenie istiny], qui montre à la fois l'antinomie et la relation qui existe entre la théodicée et l'A. Chez Fiodorov, l'A. est liée à l'idée de résurrection générale et d'immortalité de l'humanité, et à l'espoir de soumettre toutes les forces du cosmos à un principe moral. Chez Berdiaev, la justification de l'homme se trouve dans sa liberté infinie et son élan créateur illimité, par lequel il contribue « à la réalisation du projet Divin pour le monde » (cf. Antinomisme*, *Colonne et le fondement de la vérité (la)**, Florenski*, Théodicée*).

Anthroposophie [antroposofiâ] : l'enseignement de Rudolf Steiner a fait de nombreux adeptes en Russie, dont A. Biély et Kandinsky. Par Biély, il a influencé le symbolisme russe. Pour Kandinsky, l'art, parce qu'il est la forme la plus chargée de sensibilité dans la vie de l'esprit, est par excellence ce qui ouvre la voie vers une culture vivante et une compréhension nouvelle du Moi humain (cf. Acad. libre de culture de l'esprit*, Biély*, Blavatski*).

Antonovitch Maxime (1835-1918) : disciple de Tchernychevski. Après l'arrestation de ce dernier, il prend la direction du *Sovremennik*. Proche de Pissarev, il a été l'initiateur de la polémique autour du roman *Pères et fils* de Tourguéniev (suscitée par le personnage du nihiliste, Bazarov). Ses idées sur la diffusion du savoir scientifique en vue du progrès social sont caractéristiques des années 1860, bien qu'il se soit démarqué d'une vision utilitariste de l'art (cf. Hegel en Russie*, *Jalons**, Positivisme*, Pensée sociologique*).

Archimandrite : abbé d'un monastère important.

Arithmologie [aritmologiâ] : concept mis au point par l'école philosophico-mathématique de M., dirigée par Bougaïev, reposant sur l'idée d'une discontinuité qui serait propre à toute la création. Au raisonnement analytique l'A. oppose l'illumination intuitive, et sur le plan social, à l'idée d'une évolution progressive celle des grandes catastrophes, des révolutions, des changements de types culturels. Le sentiment d'une fêlure (d'une fracture) affectant le monde, le pressentiment de la fin, au sens eschatologique, était également le fait de Losski, Frank, et de Berdiaev, qui voyait dans l'acte créateur libre la seule possibilité de s'opposer à la désintégration du monde. Chestov opposait au Dieu abstrait des philosophes le Dieu « vivant », capable de surmonter la nécessité qu'il avait lui-même créée et d'accomplir ainsi le « saut arithmologique ». Voir également : Zenkovski V. V., *Bases de la philosophie chrétienne* [Osnovy hristianskoj filosofii], 2 t., Francfort/Main, 1960). (Cf. Antinomisme*, Bougaïev*, Florenski*, Nékrassov*).

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Artel [artel']: petit atelier de production artisanale, fonctionnant à la manière d'une coopérative.

Bariatinski Alexandre (1798-1844) : poète, penseur, appartenant à la tendance radicale des décembristes. Proche de Pestel dont il a traduit en français la *Rousskaïa pravda*. Comme les matérialistes du XVIIIe s., il affirme que seules l'ignorance et la peur sont à l'origine de la foi en Dieu (Décembristes*, Pensée éthique*).

« **Bateau des philosophes** » : expression désignant le bannissement, en 1922, de l'élite des intellectuels russes (philosophes, historiens, juristes…). Deux bateaux, le *Oberbürgermeister Haken* (en septembre) et le *Prussia* (en novembre), emmenèrent plus de 160 personnes de Petrograd vers Stettin. Ces expulsions, organisées sur décret du GPU et à l'initiative de Lénine, se firent également par Odessa et la Crimée vers Constantinople, d'autres personnes partirent par le train. En tout, 430 représentants du monde intellectuel russe, accompagnés de leur famille, partirent ainsi vers l'exil, après avoir signé l'engagement de ne jamais revenir en Russie Soviétique, sous peine de mort (A. Kozyrev).

Bekhtérev Vladimir (1857-1927) : psychologue et psychiatre. Fondateur, en 1908, de l'Institut de neuro-psychiatrie. Ayant commencé par l'étude des fondements psychiques, il était ensuite passé à l'étude du cerveau et du système nerveux, pour revenir ensuite à l'analyse des phénomènes psychiques, dans une tentative pour déterminer la place du psychisme humain dans le développement de la matière vivante. Opposé au « psychologisme » pur lorsqu'il s'agissait d'établir la nature des maladies mentales, il a été l'un des créateurs de la réflexologie (cf. Sociétés de philosophie*, Pensée sociologique*).

Belosselski-Belozerski Alexandre (1752-1810) : diplomate, philosophe et homme de lettres, il est surtout connu pour ses relations épistolaires avec Voltaire, Rousseau, Marmontel, Laharpe, Delille…, et pour avoir écrit en français une *Dianyologie, ou Tableaux philosophiques de la connaissance,* qui lui valut les éloges de Kant (cf. Kant en Russie*, Les Lumières*).

Berman Iakov (1868-1933) : juriste et philosophe. Avant 1917, il est l'un de ceux qui tentèrent de concilier le marxisme et la philosophie de Mach. Pour lui, le marxisme n'avait de valeur que comme théorie sur l'évolution de la société, la dialectique n'étant qu'une survivance de l'idéalisme hégélien. B. appelait à dépasser le marxisme grâce à la doctrine de Mach (*Matérialisme et empiriocriticisme*,* Nietzsche en Russie*, Feuerbach en Russie*).

Bervi-Flérovski Vassili (1829-1918) : inspirateur du mouvement populiste révolutionnaire. Comme Lavrov, il considère que la tâche essentielle des révolutionnaires est de préparer le peuple à la révolution par un véritable travail pédagogique, en vue de construire un « organisme-société », où seraient crées les conditions nécessaires au développement d'une personnalité capable de mettre toutes ses forces au service du bien commun. Dans *La situation de la classe ouvrière en Russie* [Položenie raboč'ego klassa v Rossii] (1869), il fonde sur une analyse sociologique la nécessité d'instaurer un nouveau régime social en Russie, inaugurant l'étude systématique de la vie ouvrière, avec statistiques économiques recueillies grâce à des enquêtes et questionnaires (cf. Intelligentsia*).

Bestoujev Alexandre (1761-1819) : homme des Lumières, il s'est intéressé particulièrement à l'éducation (dans l'esprit de Locke). Il refusait l'idée rousseauiste d'une

« éducation naturelle », et préconisait l'éducation en dehors de la famille. Son enseignement moral prévoyait également une mise en application pratique. L'homme, pour lui, naissait sans disposition particulière au bien ou au mal, le but de l'éducation étant de diriger ses passions pour les faire servir au bien de la société et à son intérêt propre (cf. Lumières*, Voltairianisme*).

Bogomolov Alexeï (1927-1983) : historien de la philosophie, spécialiste de la philosophie occidentale à l'époque soviétique (*La philosophie bourgeoise moderne* [Sovremennaâ buržuaznaâ filosofiâ], 1972). Il est l'un des premiers en Russie soviétique à avoir donné une idée de la théorie de la connaissance, de l'ontologie et de la métaphysique dans les philosophies anglaise et américaine et dans la philosophie allemande de la 2e moitié du XIXe s. et de la 1re moitié du XXe s. (Cf. Ontologie*, Théorie de la connaissance*, Union Soviétique*, Universités*).

Botkine Vassili (1812-1869) : critique littéraire, essayiste, l'une des figures de l'occidentalisme russe. Il a évolué du romantisme et de l'idéalisme vers le positivisme et le matérialisme, pour revenir ensuite à un mysticisme idéaliste. Adepte du libéralisme, il pensait que l'initiative des réformes et leur mise en œuvre devaient venir « d'en haut » (cf. Biélinski*, Conservatisme*, Occidentalisme*, Positivisme*, Pensée esthétique*, Pensée sociologique*, Philosophie de l'histoire*)

Bouslaïev Fiodor (1818-1897) : linguiste, l'un des principaux spécialistes de la littérature russe ancienne et de la littérature populaire au XIXe s. (Cf. Rozanov*)

Brest : il s'agit de la paix de Brest-Litovsk, qui mettait fin à la guerre de 14-18 du côté russe, traité par lequel l'empire perdait un certain nombre de territoires (d'où l'idée sous-entendue de « capitulation »).

Briantsev Andreï (1749-1821) : études au séminaire de Vologda, puis à l'Acad. slavo-gréco-latine*. Sa carrière est liée à l'Univ. de M., où il a été l'un des premiers enseignants russes. Il a enseigné la logique et la métaphysique. Adepte du système de Wolff, il a montré des tendances déistes (*Essai sur le développement de la philosophie russe**, Historiographie de la philosophie russe*, Kant en Russie*, Sentimentalisme*, Universités*, Wolffianisme*).

Brioussov Valéri (1873-1924) : écrivain, critique, historien et théoricien de la littérature, auteur d'ouvrages de géopolitique. Bien qu'étant l'un des fondateurs du symbolisme, il est resté complètement à l'écart de la « nouvelle conscience religieuse », considérant le symbolisme avant tout comme une méthode et exigeant pour l'art une pleine liberté par rapport aux impératifs doctrinaux. Sa philosophie de l'histoire est fondée sur l'idée que les cultures sont périssables. En 1918 il se range aux côtés des bolcheviks à cause de l'élément national et impérialiste qu'il a cru déceler chez eux. Ses dernières années sont marquées par le pessimisme, visible dans ses études sur l'histoire de Rome, qui montrent le caractère inéluctable de la victoire du christianisme, alors que c'est à l'État romain, à la culture et à la religion romaines que va sa sympathie (cf. Anitchkov*, Gerschenson*, Nietzsche en Russie*, Poésie philosophique*, Potebnia*, Sociétés de philosophie et de philosophie religieuse*, Steinberg*, Symbolisme*, Universités*).

Byzantinisme [Vizantizm] : terme inventé par Léontiev*, qui désigne l'alliance de l'autocratie en politique et l'orthodoxie en religion. Le B. se caractérise surtout par un système de valeurs dans lequel le spirituel domine sur le matériel, et dans lequel la relation au monde est d'abord d'ordre esthétique, contre l'utilitarisme et l'égalita-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

risme occidentaux. Il est inséparable d'une action consciente pour s'opposer « à la simplification et à la confusion » venues d'Occident (cf. C. Léontiev*, Ontologie*, Pensée sociologique*).

« **Cent-noir** » : membre des « centuries noires », bandes d'émeutiers suscitées par le pouvoir tsariste, impliquées d'abord dans les *pogroms* des années 1905-1907 ; le mot est devenu le symbole de la violence obscurantiste, en particulier antisémite.

Cercle des zélateurs de la culture chrétienne (le) [Kružok iĉuĉih hristianskogo prosveĉeniâ] : au début du XXe s., groupe d'intellectuels désireux de revivifier la vie religieuse en revenant aux sources de la culture chrétienne et en se démarquant de l'Église officielle considérée comme bureaucratique, tout en restant dans une stricte obédience orthodoxe (cf. Novossélov*, Onomatodoxes*, Sociétés de philosophie religieuse*).

Cercles : l'un des cadres privilégiés, non officiels, de la vie intellectuelle en Russie, lieux de rencontres et de discussions pour des gens que rapprochaient leurs affinités personnelles et socio-culturelles, où furent discutées les grandes questions dont se nourrissait la réflexion de la société russe sur elle-même.

Chelgounov Nikolaï (1824-1891), polémiste, critique littéraire, disciple de Tchernychevski. Figure typique des années 1860, adepte du matérialisme. Pour lui, il ne pouvait être question de libre arbitre conçu comme une autonomie par rapport aux « lois générales », mais les capacités d'adaptation du psychisme à un « matériau nouveau » impliquaient la possibilité de transformer la « réalité sociale ». Il a salué le passage du culte des sciences exactes à un intérêt pour l'histoire et la sociologie, incarné par Lavrov (cf. Marx en Russie*, Positivisme*, Socialisme non marxiste*, Tchernychevski*).

Chichkov Alexandre (1754-1841) : chef de file des « archaïsants », partisans de former à partir de racines slaves les mots nouveaux indispensables au développement de la langue russe moderne, en s'opposant aux emprunts étrangers. Il a fondé une société littéraire, le Colloque des amateurs de la langue russe [Beseda lûbitelej russkogo slova] (cf. *Histoire de la littérature russe*, Le XIXe s. *, Fayard, 1996). (Cf. Pouchkine*).

Chmakov Vladimir : représentant de l'ésotérisme en philosophie russe au début du XXe s. Auteur de livres sur le tarot (*Le Livre sacré de Thot. Les arcanes majeurs du tarot* [Svâĉennaâ kniga Tota. Velikie arkany taro]) et des *Bases de la pneumatologie* [Osnovy pnevmatologii], réédités récemment (cf. Cosmisme*).

Chtchedrovitski Guéorgui (1929-1994) : fondateur et animateur du « Cercle de méthodologie de M. ». Ses centres d'intérêt ont été extrêmement étendus, mais ils ont concerné surtout la méthodologie et la logique. Il estimait que la définition d'une méthodologie personnelle était le cadre général de l'activité des gens tout au long de leur vie (cf. Mamardashvili*).

Chtchoukine Sergueï (1854-1936) : marchand, célèbre mécène qui avait rassemblé une importante collection d'œuvres impressionnistes et post-impressionnistes, et d'art populaire (cf. Universités*).

« **Comité officieux** » [Neglasnyj komitet] : comité informel assistant Alexandre Ier dans la préparation de différentes grandes réformes, en particulier l'abolition du servage (cf. Spéranski*).

Communautarité [kommûnotarnost'] : terme de Berdiaev (dans ses dernières œuvres), désignant « la relation directe de l'homme à l'homme ayant Dieu, principe

interne de la vie, comme médiateur », par opposition au collectivisme et à l'« objectivation », tous deux propres au « royaume de César », contraires à l'affirmation authentique de la personne, alors que la « communautarité » est le fait du « royaume de l'Esprit », où les hommes sont unis dans la *sobornost** (cf. Existentialisme*).

Conseiller secret, **conseiller secret effectif**: grades élevés dans la Table des rangs.

Corps des cadets: école militaire, destinée aux enfants de la noblesse, pour la formation des futurs officiers (NB.: le parti cadet est le parti constitutionnel démocrate).

Corps des pages: école militaire destinée aux jeunes nobles, pour former les futurs officiers des régiments de la garde.

Cours Supérieurs Féminins: établissements d'enseignement supérieur organisés pour les femmes dans les principales grandes villes de Russie. Les plus prestigieux étaient sans doute les cours Bestoujev à SPb.

Dachkov (la princesse Dachkov) Ékaterina (1743-1810): l'une des principales figures de la vie culturelle sous Catherine II; a présidé l'Acad. des sciences à partir de 1783. Elle lui fixait pour objectifs, en particulier, d'établir une grammaire et un dictionnaire russes. Elle a laissé des *Mémoires* [Zapiski], source précieuse d'informations sur l'époque (Droit*, Voltairianisme*).

Davydov Ivan (1794-1863): professeur à l'Univ. de M. à partir de 1822, il enseigna également à la Pension noble, où il eut pour élèves Vénévitinov et Odoïevski. Sa conception se caractérise par l'éclectisme, Chpet la définit comme « un kantisme psychologisant avec une inflexion supranaturaliste », ayant cherché, pour des raisons propédeutiques, à faire la synthèse du wolffianisme avec le kantisme des débuts (cf. Kant en Russie*, Odoïevski*, Universités*).

Déification (*Théosis*): l'homme ayant été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, la déification est la restauration de cette image divine en l'homme, mise à mal par le péché originel. La divinisation est liée à l'Incarnation, selon la célèbre phrase de saint Athanase d'Alexandrie, « Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu » (cf. Grégoire Palamas, *De la déification de l'être humain*, L'Age d'Homme, 1990).

Demidov (prix): prix décerné par l'Acad. des sciences, attribué tous les ans de 1832 à 1865, destiné à récompenser des travaux dans le domaine des sciences ou des lettres.

Desnitski Semion (1740-1789) – philosophe du droit, pour qui l'éthique était au fondement du droit, et qui avait de la société une vision préfigurant celle des Lumières, accordant une grande attention à la classe des « marchands » et à celle des « artistes ». (Cf. La philosophie des Lumières* en Russie, Universités* et Droit naturel*)

Dobrolioubov Nikolaï (1836-1861): critique littéraire et polémiste, le plus proche disciple de Tchernychevski. Esprit caractéristique des années 60, adepte d'un « principe anthropologique » matérialiste. Il voyait le sens de l'histoire dans une progression vers des principes « conformes à la raison ». En esthétique, il s'opposait à la théorie de « l'art pour l'art », attribuait à la littérature une fonction « auxiliaire », et en critique se faisait le propagandiste de la « critique réelle » (cf. La pensée esthétique*, Lénine*, Mikhaïlovski*, Nihilisme*, Nikanor*, Nouvelle conscience religieuse*, Orient-Occident*, Pascal en Russie*, Pissarev*, Populisme*, Socialisme non marxiste*, Pensée sociologique*, Tchernychevski*).

Docent: dans le système universitaire russe (calqué sur le système allemand), équivalent de « Maître-assistant ».

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

« **Don de discernement des esprits** » : dans l'orthodoxie, l'une des principales qualités du guide spirituel, le *starets*** (cf. Optino*) – savoir évaluer exactement les manifestations de la vie spirituelle, sans se laisser tromper par leurs apparences.

Doukhobors : « ceux qui luttent pour l'esprit ». Secte qui refusait le rituel de l'Église orthodoxe, et par son mode de vie rigoriste rappelait les *quakers*. Léon Tolstoï les a aidés à émigrer aux États-Unis.

Drevlianes : l'une des tribus slaves de l'est qui sont entrées dans la composition de la *Rous* (la Russie des premiers siècles), et dont il est question dans la première chronique russe, le *Récit des Temps passés* [Povest' vremennyh let].

Droujinine Alexandre (1824-1864) : critique littéraire, partisan d'une complète indépendance de l'art par rapport aux contingences sociales et politiques. Sans rejeter le réalisme et le rôle d'éducation que pouvait assumer l'art, il en soulignait la profonde spécificité (cf. Pensée esthétique*).

École de Cavalerie Nicolas : l'une des écoles militaires les plus prestigieuses, fondée en 1823 par Alexandre Ier.

École étatique : école historique qui attribuait à l'État le rôle d'initiateur, et en général le rôle essentiel dans le développement de la société et les progrès de la civilisation, le « peuple » étant considéré comme passif et immature. Cette école a été tournée en dérision par Saltykov-Chtchédrine dans l'*Histoire d'une ville* (voir Likhatchov D. S., *Poétique de la littérature russe ancienne*, Le temps de l'annaliste chez Saltykov-Chtchédrine) (cf. Soloviov S.*, Tchitchérine*, Kavéline*).

Efron Sergueï (1893-1941) : mari de Marina Tsvétaïeva, l'un des eurasiens les plus actifs, partisan d'une collaboration étroite avec le régime soviétique. Fusillé après son retour en URSS en 1937.

« **Église Vivante** » (l') : église dissidente par rapport à l'Église orthodoxe, un peu sur le modèle de l'Église réformée, suscitée après la révolution par le gouvernement bolchevique, pour faire contrepoids à la renaissance de l'orthodoxie.

Eltchaninov Alexandre (1881-1934) : ami d'enfance de Florenski, Ern, Bourliouk. Études à l'Univ. de SPb., pendant lesquelles il participe au renouveau de la vie spirituelle en Russie, et se lie d'amitié avec S. Boulgakov. Après un moment passé à l'Acad. de théologie de M., il fait son service militaire dans le Caucase, puis se consacre à un travail d'enseignant (histoire des religions), avant d'émigrer en France, où il reçoit la prêtrise en 1926, devenant un guide spirituel au profond rayonnement, en particulier dans le cadre de l'ACER* – Bibl. : Elčaninov A., *Zapiski*, M., 2007. Ce livre, publié pour la première fois en 1935, a connu de nombreuses rééditions et été traduit en plusieurs langues dont le français : *Écrits spirituels*, Abbaye de Bellefontaine, 1979 (cf. *Pout**, Ern*, Florenski*).

Énergie : émanation de la divinité, par laquelle, tout en restant inconnaissable et inaccessible dans son essence, elle permet à l'homme d'entrer dans une libre communion avec elle.

Enseignement des châtiments divins [Kaznej Božiih Učenie] : variété d'œuvre édifiante répandue au Moyen Âge, selon laquelle les malheurs qui s'abattent sur les hommes sont le châtiment de Dieu. En Russie ce genre fut pratiqué au moment du Joug mongol par Sérapion de Vladimir (cf. Philosophie de l'histoire*, Russie ancienne*, Sérapion de Vladimir*).

Erchov Matveï (1886- ?) : historien de la philosophie. Il a affirmé l'influence du principe national sur le mode de pensée, les particularités de toute pensée étant condition-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

nées par celles de la langue. Parler de « philosophie grecque », de « philosophie allemande » ou de « philosophie russe » n'est pas pour lui une notation « géographique ». Ces philosophies se distinguent par leur architectonique, le national étant l'élément constitutif de tout système philosophique. Il a publié en 1922, à Vladivostok, un livre sur les *Voies du développement de la philosophie en Russie* [Puti razvitiâ filosofii v Rossii] (cf. Historiographie de la philosophie russe*).

Éthique vivante [Živaâ Ètika] (*Agni Yoga*) : doctrine d'E. Rœrich, fondée sur l'idée que tout l'étant est fait d'énergies, opérant la synthèse des valeurs spirituelles et morales de l'Orient et de l'Occident, et donnant une série de directives pratiques pour permettre à l'homme de se perfectionner lui-même. Tout comme l'univers infini est semblable à la respiration d'une divinité, avec son grand rythme cosmique – alternance du jour et de la nuit, de l'être et du non-être –, de même le sens de la mort est pour l'homme dans le passage à une nouvelle étape de son existence infinie. La réincarnation en des formes nouvelles, l'auto-perfectionnement, ont pour but final la libération intérieure, la sortie hors du cercle des renaissances et des transformations, vers la divino-humanité (cf. Blok*, Cœur*, Éthique*, E. Rœrich*).

Euloge (métropolite) (1868-1946) : issu de la classe sacerdotale ; études à l'Acad. de théologie de M., puis archevêque de Chelm (Kholm) avant la révolution. Député à la Douma. Après plusieurs mois dans les prisons de Petlioura, émigre en 1920. Exarque des paroisses russes à l'étranger, il tentera de préserver les liens de l'Église russe en Occident avec le patriarche de M. (ou son remplaçant) tout en évitant de faire allégeance aux autorités soviétiques. Avec S. Boulgakov, il a fondé à P. en 1925 l'Institut de théologie Saint-Serge dont il a été le premier recteur (Bibl. : *Le Messager orthodoxe*, N° 127, I-II, 1996). (Cf. ACER*, Jeunes Russes*).

Euphrosine : moine du monastère Saint-Cyrille-de-Biéloozéro, qui, au XVe s., rassembla un grand nombre de manuscrits anciens (voir Fayard, *Histoire…*, *Des origines aux Lumières*, P., 1992). (Cf. Socialisme non marxiste*)

Expulsions de 1922 : année où une grande partie des intellectuels les plus brillants furent bannis de Russie (voir également « Bateau des philosophes »).

Filippov Mikhaïl (1858-1903) : historien de la philosophie, sympathisant du marxisme. Il analyse l'histoire des idées philosophiques à partir de positions matérialistes. On lui doit en particulier une *Philosophie de la réalité effective* [Filosofiâ dejstvitel'nosti] (SPb., 1895-1898), et *Destinées de la philosophie russe* [Sud'by russkoj filosofii] (SPb., 1904). Les tendances religieuses de la philosophie russe dans les années 1880-1890 lui semblaient être le signe d'un déclin. Le marxisme au contraire, fort de son lien étroit avec les « questions maudites », lui paraissait ouvrir de nouvelles perspectives (cf. Positivisme*).

Filosofov Dmitri (1872-1940) : critique littéraire, proche de Zinaïda Gippius et Dmitri Mérejkovski, membre de la société de philosophie religieuse de SPb., du mouvement des Chercheurs de Dieu (cf. Chercheurs de Dieu*, Problèmes de l'idéalisme*, Sociétés de philosophie religieuse*).

Fondaminski (Bounakov) Ilya (1879-1943) – penseur politique, journaliste d'opinion. Avant la révolution, connaît un moment la prison pour ses activités au parti SR. Dans l'émigration, rédacteur des *Sovremennye zapiski*, et fondateur avec Fédotov du mouvement « La Cité nouvelle ». On lui doit une série d'articles historiosophiques, regroupés sous le titre général « Les Voies de la Russie » [Puti Rossii]. Son itinéraire

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

est celui d'un cheminement vers le christianisme dans lequel il reste pourtant fidèle à sa judéité. Il s'est refusé à quitter la France occupée malgré le danger qu'il courait, disant qu'il voulait « vivre avec les chrétiens et mourir avec les juifs ». Arrêté, baptisé à Drancy, il a été déporté en 1942 et le lieu de sa mort est inconnu à ce jour (cf. Cité nouvelle*, Fédotov*, Weidlé*).

Foudel Iossif (1864-1918) : propagandiste des idées religieuses. Sous l'influence de sa rencontre avec C. Léontiev, il se convertit à l'orthodoxie, et fera partie du Cercle des zélateurs de la culture chrétienne. Ordonné prêtre en 1889, il fut de 1892 à 1907 aumônier de la prison Boutyrka à M. Il consacra beaucoup de son temps et de ses forces à l'étude et à l'édition des œuvres de Léontiev, qu'il définissait comme un « artiste de la pensée » (cf. Eschatologisme*, Sociétés de philosophie religieuse*).

Fraternité chrétienne de combat [Hristianskoe bratstvo bor'by] : fondée par Sventsitski et Ern pour secouer le joug de l'autocratie pesant sur l'Église orthodoxe, et tenter de former une opinion chrétienne. Ils aspiraient à un socialisme chrétien spécifiquement russe, mais la politique et l'économie n'étaient pour eux que des formes purement extérieures de la vie de l'esprit. L'une de leurs expressions officielles fut la Société Soloviov de M. (Cf. Ern*, Sociétés de philosophie religieuse*).

Fraternité Sainte-Sophie [Bratstvo Svâtoj Sofii] : fondée en 1918 par A. Kartachov à Petrograd, elle fut recrée en 1923 à Pr. par S. Boulgakov. Elle était destinée, sur le plan de la culture spirituelle, à servir de point de ralliement aux orthodoxes. (Cf. Chercheurs de Dieu*).

Fraternité Saint-Séraphin-de-Sarov [Bratstvo sv. Serafima Sarovskogo] : cercle de discussions autour de questions religieuses, fondé avec la participation d'Alexeïev-Askoldov, vers 1927 à Leningrad. Cette fraternité n'eut qu'une existence très brève, car ses membres furent arrêtés en 1928 (Voir les *Souvenirs* [Vospominaniâ] de Dmitri Likhatchov, SPb., 1995). (Cf. Alexeïev*).

Frolov Ivan (1929-1999) : philosophe, responsable politique. De 1968 à 1977, rédacteur de la revue *Voprosy filosofii*. S'est consacré à l'éthique des sciences de la nature. Adepte de la « nouvelle pensée » il aspirait à surmonter le dualisme entre sciences exactes et sciences de l'homme et de la société. Il illustre ce courant de la philosophie soviétique des années 1960, qui tend à mettre l'homme concret au centre de sa réflexion (cf. Ontologie*, Philosophie des sciences*, Sociétés de philosophie*, Théorie de la connaissance*, Philosophie en Union Soviétique*).

Galitch Alexandre (1783-1848) : spécialiste d'esthétique, disciple de Schelling. Son esthétique romantique était très proche de la théorie de l'art pour l'art (cf. Décembristes*, Pensée esthétique*, Feuerbach en Russie*, Hegel en Russie*, Joukovski*, Kant en Russie*, Nadejdine*, Platon en Russie*, Pouchkine*, Schelling en Russie*, Universités*).

Gendarmes : agents de la police secrète dans la première moitié du XIXe s.

Général procureur : l'un des personnages les plus influents du gouvernement russe sous l'ancien régime, il était à la tête du Sénat et ses attributions concernaient en particulier la justice.

Glinka Sergueï (1776-1847) : frère du décembriste F. N. Glinka. Ancien élève du Corps des Cadets, où il reçut une éducation marquée par la culture française. Écrivain, dramaturge, historien, traducteur, éditeur, S. Glinka reste surtout célèbre comme le fondateur, en 1808, du *Messager russe*, destiné à lutter contre l'influence étran-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

gère et notamment française en Russie. S. Glinka y apparaît comme le défenseur d'un patrimoine culturel et linguistique mis au service d'une « morale russe ». Ses *Mémoires* (rédigés en 1841 mais publiés à titre posthume en 1895) ont été réédités en 2001 à Moscou par I. Zakharov – Bibl. sélective : Kiseleva L., « S. N. Glinka i kadetskij korpus (iz istorii "sentimental'nogo vospitaniâ" v Rossii) », in : *Učenye zapiski Tartuskogo universiteta*, fasc. 604, 1982 ; Viellard S., « Le proverbe et l'expérience de l'autre dans la réflexion identitaire de S.N. Glinka », in *L'altérité. Études sur la pensée russe*, sous la dir. de F. Lesourd. Publications de la Faculté de philosophie de l'université Jean-Moulin Lyon 3, Lyon, 2007 ; du même auteur : « Proverbes, sentences et pédagogie : S. N. Glinka et le comte F. E. Anhalt », in : *A Festschrift volume of essays in honor of Wolfgang Mieder on the occasion of his sixty-fifth birthday* (Kevin J. McKenna, ed.), Peter Lang, 2009. (St. Viellard) (cf. Voltairianisme)

Golitsyne Dmitri (1734-1803) : diplomate, correspondant de Mirabeau, Voltaire, Diderot, propagateur en Russie de l'esprit des Lumières (cf. Droit*, Lumières*, Voltairianisme*).

Golitsyne Vassili : chef du *Département des ambassades* (équivalent du ministère des Affaires étrangères) à la fin du XVIIe s. À son sujet, on lira : Heller M., *Histoire de la Russie et de son empire*, P., 1997, p. 388-391 (cf. *Histoire des courants d'idées dans la société russe**).

Gorski Alexandre (1886-1943) : représentant du cosmisme*. Pour lui, la création artistique, de la contemplation d'une « réalité supérieure », devait passer à la transfiguration du monde selon les lois de cette même réalité. Il s'agissait pour l'essentiel de transformer l'organisme humain, de le faire accéder à l'immortalité. Inspiré par *Le Sens de l'amour* de Vl. Soloviov, il estimait nécessaire de canaliser l'énergie érotique, d'apporter de la conscience dans le tumulte élémentaire du sexe, de faire servir ses forces puissantes à la tâche de la résurrection. Dans l'impossibilité de publier, Gorski envoyait des lettres philosophiques à la fille de son ami Setnitski. Arrêté une première fois en 1929 et libéré en 1937, il mourut peu après sa seconde arrestation en 1943 (cf. Fiodorov*, Setnitski*).

Goudzii Nikolaï (1887-1965) : historien de la littérature ancienne, professeur à l'Univ. de M. A étudié en particulier le *Dit de l'Ost d'Igor*, et publié une *Histoire de la littérature russe ancienne*. Il a également beaucoup écrit sur Tolstoï* (cf. Historiographie de la philosophie russe*).

Gourvitch Georges (1894-1965) : sociologue. Émigré en 1921, il n'a écrit qu'un ouvrage en russe, une étude sur la *Juste volonté des monarques* [Pravda voli monaršej] de Féofan Prokopovitch. Le reste de son œuvre est en français. Il est en général considéré comme un sociologue français d'origine russe, mais on peut déceler dans son œuvre différentes influences venues de sa formation russe – Bibl. : Antonov M., « Les influences russes sur la formation intellectuelle de G. Gurvitch : l'exemple de ses premiers ouvrages », in : *Anamnèse*, 2005, N° 1 ; du même auteur : « Le raisonnement dialectique de Georges Gurvitch et la philosophie russe », in : *La Raison, Études sur la pensée russe*, Publ. de la Faculté de philosophie de Lyon 3, Lyon, 2009. (Cf. Iakovenko*, Kant en Russie*, Lessiévitch*, Pensée sociologique*).

Gradovski Alexandre (1841-1889) : juriste, penseur politique. Les deux éléments essentiels de l'État lui semblent être l'Église et la propriété. Il a également étudié la « question nationale », estimant qu'il ne faut pas chercher à gommer les différen-

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

ces entre nationalités, mais au contraire à créer les conditions nécessaires à leur existence autonome. Estimant possible d'importer sur le sol russe l'expérience du parlementarisme occidental, il a donné au libéralisme russe sa base conceptuelle et idéologique (cf. Droit*, Pensée sociologique*).

Grand habit : voir Mégaloschème.

Grevs Ivan (1860-1941) : antiquisant et médiéviste, l'un des professeurs les plus éminents de l'Univ. de SPb., professeur notamment de Viatcheslav Ivanov et de Karsavine. Il a également beaucoup étudié la Renaissance florentine. Après la révolution, ne pouvant plus organiser de voyages d'études pour ses étudiants en Italie, il fut l'initiateur des études régionales en Russie [kraevedenie] (cf. Karsavine*, Revues philosophiques*, Sociétés de philosophie*).

Grot (Iakov) (1812-1893) : professeur de littérature et de linguistique russes, a édité la correspondance de plusieurs écrivains, en particulier Derjavine. Il est surtout connu pour ses *Recherches en philologie* [Filologičeskie razyskaniâ], portant sur la grammaire et l'orthographe russes. En 1891, commença à paraître, sous sa direction, le *Dictionnaire de l'Académie*. (Cf. Grot N.*)

Guérié Vladimir (1837-1919) : professeur d'histoire à l'Univ. de M. Parmi ses élèves, on compte en particulier Karéiev, Rozanov. Il a été l'organisateur des Cours supérieurs féminins à M. Il voyait le Moyen Âge comme une époque idéale, proche de la réalisation d'une théocratie (cf. Rozanov*, Universités*, Vvedenski*).

Institut de formation des professeurs Rouges [Institut Krasnoj professury] : établissement d'enseignement supérieur fondé après la révolution pour assurer la formation, dans un esprit conforme à celui du marxisme-léninisme, des futurs cadres universitaires du pays, dans le domaine de l'économie, de la politique, des sciences sociales…

Institut de la « Parole vivante » [Institut Živogo slova] : essentiellement consacré à l'étude de l'art oratoire, cet institut, qui fonctionna à Petrograd entre 1918 et 1923, eut une certaine importance pour le développement de l'œuvre de Volochinov et Bakhtine. Sur ce sujet, on peut consulter : www.2.unil.ch/slav/ling/colloques (Irina Ivanova).

Institut Japhétique : du nom du fils de Noé, Japhet, père des peuples indo-européens, comme Sem est celui des peuples sémitiques et Cham celui des peuples d'Afrique. Théorie linguistique supposant l'existence, antérieure à l'indo-européen, d'une proto-langue, parlée en particulier par des peuples du Caucase (G. Abensour). (Cf. Freidenberg*)

Institut Sourikov : MGAKHI [Moskovskij Gosudarstvennyj Akademičeskij Hudožestvennyj Institut], École nationale des beaux-arts, fondée à M. en 1939.

Iouchkiévitch Pavel (1873-1945) : principal représentant de l'empiriosymbolisme. Il distinguait les concepts de « vérité-copie » et de « représentations-symboles », ainsi que des jugements intermédiaires, « explicatifs ». Pour lui, dans le monde objectal, les phénomènes sont les symboles de telle ou telle essence et demandent à être décryptés ; les essences du premier ordre sont les symboles de celles du second, etc. Le sujet invente sans cesse de nouveaux moyens d'approfondir sa connaissance, il a de plus en plus recours aux symboles. Iou. rapprochait le marxisme des conceptions de Mach et Avenarius (cf. Constructeurs de Dieu*, Empiriocriticisme*, Empiriomonisme*, Empiriosymbolisme*).

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Iouon Constantin (1875-1958) : peintre que l'on peut situer dans la mouvance impressionniste, avec une recherche décorative assez prononcée. A beaucoup peint pour le théâtre.

Izgoïev Alexandre (1872-1935) : après avoir fait partie un moment des « marxistes légaux », il adhère à l'Union pour la libération, participe au recueil *Les Jalons*. On lui doit la première biographie de Stolypine. Expulsé d'URSS en 1922, il a ensuite vécu dans les Pays Baltes, collaborant à différents journaux russes (cf. Intelligentsia*, Jalons*).

Jéliabov Andreï : membre du groupe populiste et révolutionnaire la « Volonté du peuple » [Narodnaâ volâ], l'un des auteurs de l'attentat de 1881 qui coûta la vie à Alexandre II (cf. Socialisme non marxiste*).

Joséphiens [Iosiflâne] : disciples de Joseph de Volokolamsk, partisans de « l'usage des biens du monde » (*stiajateli*) [stâžateli]**. À partir du XVIe s., ils se rapprochent du grand-prince de M., voyant en lui le protecteur des possessions monastiques, et leur idéologie devient l'idéologie officielle de l'Église orthodoxe russe. Mais l'opinion leur reprochait de collaborer avec le pouvoir temporel. L'autorité spirituelle et morale était du côté des partisans de Nil Sorski, les *nestiajateli*, qui refusaient « l'usage des biens du monde » (cf. Joseph de Volok*, Maxime le Grec*).

Kablits Iossif (1848-1893) : représentant du populisme libéral. D'abord proche du populisme révolutionnaire, il crée un cercle inspiré par les idées de Bakounine, puis à la fin des années 70 il formule la théorie d'un populisme dont le principe serait le respect de toute personnalité, et avant tout du paysan, la fonction de la société étant pour lui de fournir les formes sociales appropriées à l'épanouissement de la personne. La base du progrès social en Russie, la forme qui correspondait le mieux au niveau moyen de développement intellectuel et moral, était à son avis la commune paysanne. L'instauration du capitalisme ne lui semblait pas souhaitable en Russie (cf. Positivisme*).

Kandidat : premier titre de chercheur en Russie, équivalent à peu près au titulaire du doctorat de 3e cycle en France.

Karlowicz : localité de Serbie (aujourd'hui Sremski Karlovci) où se tint dans les années 1920 un synode des évêques russes en exil, qui décida de rompre tout lien avec le patriarcat de M., créant ainsi l'Église russe « Hors frontières » (RPCZ), alors que toute une partie de l'Église orthodoxe russe en exil tentait de préserver ces liens malgré le régime soviétique et, lorsque les relations devinrent pratiquement impossibles, se plaça sous l'autorité de Constantinople.

Karinski Mikhaïl (1840-1917) : logicien, auteur d'une « Classification des déductions ». Il remettait en question la classification courante fondée sur l'opposition du syllogisme et de l'induction, relevait le caractère artificiel de la division aristotélicienne en figures dépendant du terme médian. Il distinguait, lui, deux types de déductions : celles qui sont fondées sur la « confrontation des sujets » et celles qui sont fondées sur la « confrontation des prédicats » (cf. Chpet*, Kant en Russie*, Universités*, *Voprosy filosofii i psikhologii**).

Karion Istomine : moine du monastère Tchoudov de M., correcteur à l'Hôtel de la presse, versificateur (poésie syllabique) et propagateur de l'instruction à l'occidentale à la fin du XVIIe et au début du XVIIIe s. (Cf. Humanités*, Poésie philosophique*).

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Karjavine Fiodor (1745-1812) : figure typique du cosmopolitisme des Lumières. Philosophe et architecte. Études à la Sorbonne. Passe 12 ans en Amérique, où il participe à la Guerre d'indépendance. Admirateur des Encyclopédistes, il a lui-même composé des Dictionnaires, où il tente de présenter « toute une science en raccourci » (cf. Lumières*, Radichtchev*).

Karpov Fiodor (2e moitié du XVe s.-vers 1545) : diplomate, lettré, destinataire, au début du XVIe s., de divers écrits polémiques (antilatins) de Maxime le Grec*.

Katkov Mikhaïl (1818-1887) : figure du conservatisme russe, d'abord professeur de philosophie de l'histoire, de logique et de psychologie à l'Univ. de M., puis à partir de 1850 rédacteur des *Moskovskie védomosti* et du *Rousski vestnik*, considéré comme le porte-parole de la réaction : pour lui, la liberté n'est assurée que par un gouvernement fort, fondé sur le principe de l'unité nationale. Pendant les années 60, sa revue se livra à une critique des réformes (de la justice et des *zemstvos***). (Cf. Biélinski*, Conservatisme*, Iourkiévitch*, Léontiev*, Moscou-Troisième Rome*, Nihilisme*, Types historico-culturels*, Universités*).

Kedrov Bonifati (1903-1985) : philosophe et historien des sciences, rédacteur en chef des *Voprosy filosofii* de 1947 à 1949. A étudié les œuvres de Marx et Lénine d'un point de vue textologique (cf. Ontologie*, Théorie de la connaissance*, Union Soviétique*).

Khanykov Alexandre (1825-1851) : l'un des membres les plus actifs et les plus radicaux du cercle de Pétrachevski. Il exerça une influence sur Tchernychevski*, avec une œuvre qui s'inscrivait dans la mouvance du « matérialisme anthropologique ». Arrêté en 1849 comme les autres membres du groupe de Pétrachevski, envoyé au bagne, il fut là-bas à l'origine d'un groupuscule clandestin russo-polono-ukrainien, ce qui entraîna son envoi dans un bataillon disciplinaire où sévissait le choléra, et où il mourut (cf. Feuerbach en Russie*, Pétrachevski*, Voltairianisme*).

Khlysty : secte (flagellants), le mot *khlyst* (verge) étant également présenté comme une déformation populaire du mot « Christ ».

Khvorostinine Ivan (prince) : l'un des premiers versificateurs russes (poésie syllabique), et l'un des premiers auteurs un tant soit peu individualisés en Russie. Il a laissé des souvenirs sur le Temps des troubles (début du XVIIe s.) : *Histoire des jours, des tsars et des chefs spirituels de Moscou* (cf. Philosophie de l'histoire*).

Khvostov Veniamine (1868-1920) : sociologue et juriste. Néokantien. Sa théorie de la connaissance comporte un élément important de psychologisme. Il a entrepris un classement des sciences où il distingue celles qui portent sur le contenu de l'expérience, celles qui en étudient les formes, et les disciplines philosophiques qui doivent tracer la limite entre foi et savoir et qui portent sur les problèmes de l'être et des valeurs. Sa sociologie comporte également un fort élément de psychologie, il s'élève contre une rationalisation excessive de la psychologie des masses, dont les actes selon lui sont déterminés par des émotions primitives (cf. Positivisme*, Pensée sociologique*).

Kistiakovski Bogdan (1868-1920) : sociologue et juriste. Études en Allemagne. Participe aux recueils *Problèmes de l'idéalisme* et *Jalons*. Il est le représentant le plus éminent de la sociologie néokantienne en Russie, estimant que cette science a pour vocation d'expliquer l'idée et les moyens de fonctionnement du pouvoir dans l'État. Il affirme en même temps que l'idée de pouvoir dans toute son ampleur n'est

pas accessible à la connaissance rationnelle, que dans une « société normale » la culture contribue à installer l'idée du pouvoir dans la conscience de la société, alors que dans le cas contraire le « nihilisme juridique » est lourd de menaces (cf. Droit*, Droit naturel*, *Introduction à la philosophie du droit**, *Jalons**, Kant en Russie*, Lénine*, Libéralisme*, *Problèmes de l'idéalisme**, Revues philosophiques*, Pensée sociologique*, Universités*).

Kitièje : ville mythique, miraculeusement cachée au fond d'un lac (Svetloïar**) pour être ainsi protégée d'une incursion ennemie.

Kizevetter Alexandre (1866-1933) : l'un des principaux historiens de l'école pétersbourgeoise. S'est intéressé en particulier à Ivan le Terrible et au XVIIIe s. Expulsé en 1922, il a passé le reste de sa vie à Pr. (cf. Klioutchevski*).

Kochelev Alexandre (1806-1883) : membre de la société des Amants de la sagesse, avec Vénévitinov, Chevyriov, Odoïevski. Proche des slavophiles, mais en restant modéré, sensible surtout à l'espoir d'une réunion de toutes les tribus slaves. Particulièrement intéressé à la condition paysanne, il a préparé activement la réforme de 1861 (l'abolition du servage). Il a édité les œuvres de Kiréievski (Amants de la sagesse*, Commune paysanne*, Jeunes des archives*, Kiréievski*, Léontiev*).

Kojévnikov Vladimir (1852-1917) : disciple de Fiodorov, dont il avait reçu tous les manuscrits en héritage, et dont il sera l'éditeur avec Peterson. Il était également l'un des rédacteurs de la revue *Filosofia obchtchego dela* (La Philosophie de la cause commune) – cette « cause commune » étant la résurrection des ancêtres. Mais il reprochait à Fiodorov* de ne pas accorder de rôle à la grâce divine dans l'œuvre de résurrection, lui-même se tenant à l'enseignement des Pères. Il a également fait œuvre originale, avec une études en deux volumes : *Le bouddhisme mis en parallèle avec le christianisme* [Buddizm v sravnenii s hristianstvom] (SPb., 1916), et participé au « Cercle des zélateurs de la culture chrétienne » (cf. Intuitionnisme*, Sociétés de philosophie*).

Koloubovski Iakov (1863-?) : historien et bibliographe de la philosophie russe. Collaborateur *de Voprosy filosofii i psikhologii* (Historiographie de la philosophie russe*, Sociétés de philosophie religieuse*, Vvedenski*)

Koni Anatoli (1844-1927) : juriste, professeur de droit, l'un de ceux qui ont œuvré à la réforme de la justice au début du règne d'Alexandre II (cf. Sociétés de philosophie religieuse*, Société de psychologie de Moscou*).

Kotochikhine Grigori (1630-1667) : fonctionnaire du Département des Ambassades, pour échapper aux vicissitudes de sa condition il se réfugie en Suède où il rédige une histoire de *La Russie au temps d'Alexis Mikhaïlovitch*. Ses souvenirs sont parmi les plus intéressants sur le XVIIe s. russe (cf. Histoire des courants d'idées dans la société russe*).

Kounitsyne Alexandre (1783-1840) : philosophe du droit. Sa conception du droit naturel est héritée des Lumières, ainsi que l'idée d'un contrat social fondé sur la raison et propre à défendre la liberté individuelle, fût-ce au prix d'une violence. Mais il refusait les « horreurs de la révolution » (cf. Droit*, Droit naturel*, Pouchkine*, Universités*).

Kozelski Iakov (1728-1794) : après avoir reçu une formation au séminaire, il embrasse la carrière militaire. Ses œuvres s'apparentent à de petits dictionnaires philosophiques, où il a tenté de rassembler les « vérités utiles au genre humain ». Il est un

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

représentant typique de l'esprit des Lumières en Russie, partisan de l'absolutisme éclairé (cf. Pensée logique*, Lumières*, Socialisme non marxiste*, Wolffianisme*).

Langué Nikolaï (1858-1921) : psychologue, l'un des fondateurs de la psychologie expérimentale en Russie. A étudié en particulier les phénomènes de la perception et de l'attention. Il a souligné l'importance des facteurs sociaux et de la langue dans le développement du psychisme, et d'une forme particulière d'expérience collective qui se transmet de génération en génération, à savoir la culture (cf. Lavrov*, Universités*, *Voprosy filosofii i psikhologii**).

Libération du Travail : groupe formé par les premiers marxistes russes réunis à Genève en 1883. Dirigé par Plékhanov (cf. Axelrod*, Marx en Russie*, Plékhanov*).

Lifchits Mikhaïl (1905-1983) : critique d'art, théoricien de l'esthétique marxiste-léniniste, il a jeté les bases du réalisme socialiste (cf. Pensée esthétique*, *Narodnost**).

Ligue de la culture russe [Liga russkoj kul'tury] : fondée par Novgorodtsev : mouvement né avec la révolution de 1917, dont l'initiateur a été P. Struve, destiné à protéger la culture russe des destructions qui la menaçaient dans le contexte révolutionnaire (cf. Kotliarevski*).

Likhatchov Dmitri (1906-2000) : médiéviste et théoricien de la culture. A notamment contribué à faire entrer la littérature russe ancienne dans une conception d'ensemble de la littérature russe, et dans une perspective générale d'évolution de la culture. Il a également écrit sur « l'écologie de la culture », et sa défense des valeurs intellectuelles et du patrimoine culturel a été pour beaucoup dans l'amorce de la *perestroïka* (cf. Chtchapov*, Historiographie de la philosophie russe*).

« **Limitisme** » : théorie crée par Jakov, conception de la connaissance humaine, qui prend pour point de départ son caractère limité (cf. Jakov*).

Lounine Mikhaïl (1787-1845) : décembriste. Sur le plan philosophique, adepte de positions théistes dans le cadre du catholicisme. Il a laissé des œuvres historiques dans lesquelles il s'affirme résolument anti-absolutiste, envisageant avec optimisme l'avenir de la Russie (cf. Décembristes*, Socialisme non marxiste*)

Lourié Iakov (1921-1996) : l'un des principaux historiens de la littérature russe ancienne, dans la seconde moitié du XXe s. Chercheur à l'Institut de littérature russe de l'Académie des sciences (Maison Pouchkine). A étudié la correspondance d'Ivan le Terrible et de Kourbski*.

Lumière : notion essentielle dans la théologie orthodoxe. N'appartient pas au domaine sensible. Émanation de la divinité, telle la lumière thaborique – celle de la Transfiguration –, son rayonnement pénètre le monde créé de toute part et le transfigure (voir *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, P., 1943, rééd. 1998).

Lycée Alexandre : l'un des plus prestigieux établissements d'enseignement secondaire à Saint-Pétersbourg, qui avait pris la suite du *Lycée* de Tsarskoïe Selo fondé par Alexandre Ier au début du XIXe s., où Pouchkine avait fait ses études.

Lycée Démidov de Iaroslavl : établissement d'enseignement spécialisé dans l'enseignement du droit.

Lycée Tsarévitch Nicolas [Licej cesareviča Nikolaâ] : établissement d'enseignement secondaire et supérieur de Moscou, fondé à l'initiative de Katkov, réservé aux enfants de la noblesse et de la bourgeoisie. Il était plus spécialisé dans l'enseignement des langues anciennes et du droit. (Cf. Astafiev*).

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Magistère : avant la révolution, premier degré du doctorat, équivalent à l'ancienne thèse de 3e cycle en France.

Magnitski Mikhaïl (1778-1844) : penseur réactionnaire. Par son action en tant que censeur et comme haut fonctionnaire au Ministère des Affaires spirituelles et de l'Instruction publique, c'est l'un de ceux qui ont le plus activement contribué à l'écrasement de la philosophie (considérée comme un ensemble de « rêveries » dangereuses) durant la première moitié du XIXe s. (Cf. Enseignement philosophique en Russie*, Universités*).

Maïkov Valerian (1823-1847) : critique littéraire, journaliste d'opinion, philosophe. Frère du poète Apollon Maïkov, avec lequel il avait créé un cercle où l'on discutait de questions artistiques et littéraires. En 1846 il succéda à Biélinski comme responsable de la rubrique « critique » dans les *Otiétchestvennye zapiski*. Hostile aux slavophiles, il était proche de Herzen dont il partageait les idées, exprimées en particulier dans les *Lettres sur l'étude de la nature* (cf. Pétrachevski*, Positivisme*, Socialisme non marxiste*, Pensée sociologique*)

Mégaloschème : moine dit du « grand habit » [Velikaâ shima], ayant prononcé les vœux les plus stricts.

Méonisme [Meonizm] : voir Minski*.

MIFLI : prestigieux Institut d'histoire, de philosophie et de littérature de Moscou, de l'époque soviétique [Moskovskij institut istorii, literatury i filosofii], fondé en 1933.

Mir : unité économique et administrative, ensemble de personnes qui constitue la commune paysanne*.

Mitrokhine Lev (1930-2005) : historien et théoricien des religions, a étudié les problèmes actuels de la philosophie de la religion, l'apparition de religions non traditionnelles en Russie et aux USA (le baptisme). Il s'est attaché à déterminer les particularités typologiques de la religion, de la théologie, de la philosophie religieuse et de la philosophie de la religion (cf. Période post-soviétique*, Philosophie de la religion*).

Monodualisme : théorie fondée par Grot et Obolenski. Le M. est opposé au monisme idéaliste ou matérialiste. C'est une construction pluraliste, fondée sur la reconnaissance de deux ou plusieurs principes substantiels de base. Pour Obolenski, le simple fait de l'existence de la conscience force à poser une certaine substance universelle, dans laquelle se réalise la synthèse du subjectif et de l'objectif, la fusion complète de la matière et de l'esprit en un seul tout (cf. Grot*, Unitotalité*).

Morozov Nikolaï (1854-1946) : révolutionnaire ayant appartenu au mouvement « La Volonté du peuple », théoricien du terrorisme (cf. Tkatchov*). Également physicien et chimiste, membre de l'Académie des sciences de l'URSS. Passionné de peinture, il possédait une importante collection de tableaux.

Morozova Margarita : mécène, veuve du célèbre industriel et mécène M. Morozov, fille de C. Mamontov, qui lui-même appartenait à une grande famille de marchands, les Mamontov. Son immense fortune a beaucoup contribué à l'épanouissement de la vie intellectuelle et artistique en Russie au début du XXe s. Elle a été l'initiatrice des éditions « Pout » (« La Voie »), a soutenu financièrement la Société Soloviov de M., la revue *Voprosy filosofii i psikhologii*. Elle a été proche d'E. Troubetskoï, amie d'A. Biély, de Scriabine.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Motchoulski Constantin (1822-1948) : historien de la littérature et de la pensée russes. Il a enseigné à l'Institut Saint-Serge. L'influence exercée sur lui par la pensée de S. Boulgakov et particulièrement la sophiologie est sensible dans sa célèbre étude sur Vl. Soloviov, *Vladimir Soloviov. Sa vie et son enseignement* [Vladimir Solov'ev. Žizn' i učenie]. Il a participé à l'Œuvre orthodoxe de Mère Marie (cf. Sophiologie*, Weidlé*).

Mouraviov Nikita (1795-1843) : décembriste, représentant de la tendance constitutionaliste. Il demandait l'abolition du servage, la séparation des pouvoirs, la création d'un *Vétché*, sorte de parlement (cf. Droit*, Décembristes*, Socialisme non marxiste*).

Mouraviov Valerian (1885-1930) : adepte du cosmisme*, disciple de Fiodorov*, proche de Gorski** et de Setnitski. Pour lui, le monde est constitué de multitudes, qui à leur tour sont composées d'autres multitudes d'éléments. C'est le temps qui est l'indicateur de leur dynamisme. Il est donc réversible, et la lutte contre le temps peut passer par le renouvellement de la combinaison de choses et d'êtres qui avait cours avant de disparaître. L'action de l'homme doit donc avoir pour but de transformer le temps… M. a fini sa vie dans l'un des camps les plus terribles du GOULAG, Narym (cf. *De profundis*, Setnitski*).

Narski Igor (1920-1993) : historien de la philosophie, également spécialiste de théorie de la connaissance, de philosophie sociale, d'axiologie et de logique. A étudié la philosophie moderne anglaise, allemande et polonaise. En particulier, il a analysé l'architectonique dialectique des principes sur lesquels repose la méthode de Leibniz, la catégorie de l'aliénation dans la pensée des Temps modernes (cf. Théorie de la connaissance*, Union Soviétique*, Universités*).

Nestiajateli [Nestâžateli] (litt. « non acquéreurs ») : adversaires de « l'usage des biens du monde », d'une Église possédant des biens matériels, en particulier des terres (cf. Nil Sorski* et Artémi*).

Netchaïev Sergueï (1847-1882) : idéologue du « jacobinisme » russe, d'une révolution fondée sur l'action d'un petit groupe de conspirateurs totalement soudés entre eux, animés par le désir d'une vengeance populaire (« Narodnaâ razprava », nom du dernier groupuscule fondé par N.) obtenue grâce à la subversion et se donnant pour but la destruction totale de l'ordre existant.

Neuhaus Heinrich : l'un des pianistes russes les plus célèbres, dans la 1re moitié du XXe s.

Nikon (Nikita Minine) : patriarche à partir de 1652, initiateur d'une révision des traductions de l'Écriture et d'une réforme du rite qui déclenchèrent le Raskol.

Noblesse héréditaire : un certain degré [čin] (qui a d'ailleurs varié) dans la Table des Rangs, conférait la noblesse personnelle. Un autre, plus élevé, donnait la noblesse héréditaire.

Normanniste (théorie) : théorie attribuant aux Normands (ou Varègues, peuple scandinave) un rôle exclusif dans la création de l'État russe.

Obolenski Léonid (1845-1906) : philosophe, sociologue et journaliste de tendance à la fois positiviste et populiste. Avec Grot, créateur du « monodualisme », qui rejetait le monisme matérialiste ou idéaliste. Sa conception qu'il appelait aussi « panphilosophie » affirmait que « ce que les matérialistes appellent matière n'est que le côté objectif de la substance universelle », mais que « l'être universel a un côté

subjectif ». Il admettait la possibilité de la conscience en chaque point de cette substance (cf. Lessiévitch*, Positivisme*, Philosophie de la religion*).

Œuvre orthodoxe (l') [Pravoslavnoe delo] : organisation caritative et culturelle de Mère Marie Skobtsov, située rue de Lourmel à P., fondée au départ pour les russes émigrés, au cours des années 1930 (cf. La Cité nouvelle*).

Ogariov Nikolaï (1813-1877) : ami le plus proche de Herzen, avec qui il fonde un cercle dont les sympathies révolutionnaires lui valent (comme à Herzen et quelques autres) d'être arrêté et envoyé en relégation. Il émigre, comme Herzen, et ils créent à Londres l'Imprimerie russe libre qui publiera en particulier leur revue, *Kolokol*. Il a également participé à la fondation du mouvement « Terre et liberté », et travaillé avec Bakounine (cf. Gerschenson*, Granovski*, Hegel en Russie*, Herzen*, Philosophie de l'histoire*, Positivisme*, Socialisme non marxiste*, Pensée sociologique*).

Oïzerman Téodor (né en 1914) : spécialiste en histoire de la philosophie et théorie de la connaissance. Il s'est intéressé à la métaphilosophie, démontrant que la philosophie elle-même peut être l'objet d'une analyse théorétique spéciale. Ces dernières années, il s'est élevé contre le rejet irresponsable du marxisme par certains de ses propagandistes d'hier, alors qu'à son avis il importe de faire le partage entre ce qui est dépassé et ce qui reste actuel et productif (cf. Ontologie*, Théorie de la connaissance*, Union Soviétique*, Universités*).

Oldenbourg Sergueï (1863-1934) : spécialiste du sanscrit et des antiquités orientales, académicien depuis 1908. Au prix de certains compromis avec le pouvoir soviétique, il a tenté de sauvegarder l'Académie des sciences et les conditions nécessaires à un travail scientifique normal, jusqu'en 1929 (cf. Chtcherbatskoï*).

Ordine-Nachtchokine Afanassi : diplomate, un moment à la tête du Département des ambassades, conseiller d'Alexis Mikhaïlovitch (années 1650-1660), partisan pour la Russie d'une politique étrangère orientée vers la mer Baltique, préfigurant celle de Pierre le Grand (cf. *Histoire des courants d'idées dans la société russe**).

Ossipovski Timofeï (1765-1832) : mathématicien et philosophe. Critiquant les affirmations de Kant sur le caractère synthétique et *a priori* des constructions mathématiques en algèbre et en géométrie, il estimait que les idées mathématiques sont le reflet dans la conscience de formes spatiales existant objectivement, que l'étendue des corps est une réalité objective (cf. Philosophie des sciences*).

Oumov Nikolaï (1846-1915) : physicien, philosophe, représentant du cosmisme. Pour lui, le dynamisme créateur de l'homme a pour but suprême de s'opposer aux forces du chaos, à l'entropie, par l'auto-organisation et la concentration de l'énergie. Pour lui, « la raison, armée du savoir scientifique » doit affirmer l'empire de l'esprit sur la matière, sur les processus élémentaires à l'œuvre dans la nature, afin d'« ôter à la vie son caractère de fugacité dans l'évolution de notre planète » (cf. Fiodorov*, Positivisme*, Philosophie des sciences*, Pensée sociologique*).

Ouvarov prix : prix littéraire fondé en 1856 à la mémoire du comte Ouvarov. Plusieurs fois attribué à des historiens.

Paléo-orthodoxe (église russe) : église vieux-ritualiste, particulièrement implantée en Carélie, qui ne reconnaissait pas la nouvelle hiérarchie de Bélaïa Krinitsa en Bukovine. Équivalent des « sans-prêtres » (cf. Avvakum*).

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Panpsychisme : d'après cette théorie, inspirée par la conception de Leibniz selon laquelle « tout est plein d'âme », « l'activité de l'homme se manifeste sur deux plans, elle englobe aussi bien tout ce qui est ressenti dans l'intériorité de l'esprit humain que le déplacement de ce ressenti hors des limites du monde subjectif, avec pour but de créer les images des choses et des processus extérieurs, c'est-à-dire de définir l'existence » (cf. Alexeïev-Askoldov*, Astafiev*, Bobrov*, Empiriomonisme*, Kozlov*, Personnalisme*, Pluralisme moniste*, Universités*).

Passionnarité [passionarnost'] : terme élaboré par L. Goumiliov pour désigner l'ardeur que les gens mettent à réaliser leurs idéaux. Elle serait le résultat d'un puissant déferlement de l'énergie biochimique du cosmos, décrite par Vl. Vernadski, à certains endroits de la terre. Ces « secousses », intensifiant l'activité sociale, seraient susceptibles de générer de nouveaux *ethnos*, et c'est la « passionnarité » qui expliquerait la diversité des systèmes ethniques (cf. Goumiliov*).

Pavlov Mikhaïl (1792-1840) : philosophe et spécialiste en sciences expérimentales. Disciple de Schelling, dont il transmettait la pensée dans son enseignement. C'est comme enseignant de philosophie, capable d'enthousiasmer son auditoire et d'exercer sur lui une influence durable, qu'il est resté dans l'histoire de la « jeune Russie des années 1830 » (cf. Kant en Russie*, Nadièjdine*, Odoïevski*, Schelling en Russie*, Philosophie des sciences*, Stankévitch*, Universités*, Vénévitinov*).

Péréverzev Valérian (1882-1968) : reçoit une formation en physique et mathématiques. Inquiété pour activités révolutionnaires. Dans les années 20, il fonde une école sociologique en études littéraires, opposée en particulier à l'école formaliste. Arrêté pour « révisionnisme », de 1938 à 1956 il connaîtra, sans interruption, les camps (la Kolyma), la prison et la relégation (cf. Pissarev*).

Pétrajitski Lev (1867-1931) – philosophe et sociologue, fondateur de l'école psychologique dans le domaine du droit. En droit civil, P. a lancé l'idée d'une science juridique nouvelle, la politique du droit, qui étudierait de quelle manière, sur le plan psychique, la conduite humaine est régulée par le droit. Il a élaboré une psychologie des émotions qui devait transformer de fond en comble la façon de voir le droit, la moralité, etc. L'une de ses idées-forces est que le droit n'existe que pour autant qu'il est reconnu par la conscience des individus. Pétrajitski a surtout travaillé à l'étranger (Allemagne et Pologne) – Bibl. : Polyakov A., « Rationalité et irrationalité dans la philosophie russe du droit », in : *La Raison, études sur la pensée russe*, Irphil, Lyon 3, 2009. (Cf. Droit*, Introduction à la philosophie du droit*, Libéralisme*, Positivisme*, Setnitski*, Pensée sociologique*).

Philothée [Filofeï] : moine de Pskov. C'est à lui qu'est attribuée la création, au début du XVIe s., de la théorie « Moscou-Troisième Rome »*.

Pirogov Nikolaï (1810-1881) : médecin et chirurgien célèbre. Il a donné à ses découvertes dans le domaine de l'anatomie (en particulier la composition d'une sorte d'*Atlas* du corps humain) de nombreuses applications pratiques en chirurgie, tout spécialement pendant la guerre de Crimée.

Platonov Sergueï (1860-1933) : l'un des historiens les plus remarquables de l'école pétersbourgeoise. A laissé en particulier des travaux inégalés sur Boris Godounov, le Temps des troubles… Arrêté en 1930 dans le cadre d'un grand procès monté par l'OGPU, « l'Affaire des académiciens », il meurt peu après en relégation (cf. Klioutchevski*, Sociétés de philosophie religieuse*).

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Pnine Ivan (1773-1805) : philosophe, homme des Lumières. Proche de Radichtchev. Il était pour la libération des serfs, l'établissement d'une monarchie constitutionnelle, l'éducation aux vertus civiques, pour que la liberté de la personne soit assurée. Mais il était contre l'égalité de tous, dans laquelle il décelait « le relent des discordes » (cf. Lumières*, Poésie philosophique*, Radichtchev*).

Pogodine Mikhaïl (1800-1875) : historien, idéologue d'une histoire russe idéalisée, présentée comme non conflictuelle et sur ce point opposée à l'histoire occidentale. Préfigure le panslavisme. Sa revue *Moskvitianine* est l'expression de la *narodnost** officielle (cf. Chevyriov*, Conservatisme*, *Crise de la pensée occidentale**, Enracinement*, Granovski*, Jeunes des archives*, Kostomarov*, Odoïevski*, Panslavisme*, Universités*).

Pokrovski Mikhaïl (1868-1932) : historien rallié au marxisme bien avant la révolution de 1917. Revenu d'émigration à cette époque, il sera l'un des historiens officiels du régime soviétique et prendre une part active à la réorganisation de l'enseignement (cf. Boukharine*).

Polianes : l'une des tribus slaves de l'est qui sont entrées dans la composition de la *Rous* (la Russie des premiers siècles), et dont il est question dans la première chronique russe, le *Récit des Temps passés* [Povest' vremennyh let].

Pomorié : région du nord de la Russie, sur le pourtour de la Mer Blanche (les habitants sont les Pomores), où les vieux-croyants sont particulièrement nombreux.

Popov Pavel (1892-1964) : historien de la logique, membre du *praesidium* de l'Acad. libre de culture de l'esprit fondée par Berdiaev*, et du GAKHN. Il était l'ami de M. Boulgakov, dont il a écrit en 1940 la première biographie, publiée un demi-siècle plus tard. C'est surtout le principal historien des idées logiques en Russie (cf. Acad. libre de culture de l'esprit*, GAKHN*, Intuitionnisme*, Pensée logique*, Tectologie*, Union Soviétique*, Universités*).

Popovski Nikolaï (1730-1760) : l'un des premiers professeurs de l'Univ. de M. Son principal souci était de constituer une terminologie philosophique russe, tenant compte des ressources propres à la langue russe et résolvant la question des emprunts aux langues occidentales (cf. Enseignement philosophique en Russie*, Sentimentalisme*, Universités*).

Poretski Platon (1846-1907) : logicien, illustre une tradition propre à l'Univ. de Kazan. Ses « Lois fondamentales des égalités logiques » et sa « Théorie des inégalités logiques » ont exercé une grande influence sur le développement des logiques traditionnelle et symbolique en Russie et en Occident (cf. Pensée logique*, Universités*).

Povarnine Sergueï (1870-1952) : logicien. Auteur d'une théorie générale des déductions non syllogistiques, il a surtout appliqué la logique aux questions d'argumentation et à l'étude de la discussion (cf. Pensée logique*, Universités*, Vvedenski*).

Prière de Jésus : pratique propre à l'hésychasme, dite également « prière du cœur », qui consiste à répéter inlassablement les mots « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi, pécheur », mobilisant également la respiration. Cette prière incessante est destinée à favoriser le recueillement et la concentration ; par elle, le croyant s'efforce de se mettre en présence de Dieu (cf. Onomatodoxes*, Païssi Vélitchkovski*, Philocalie*).

Privat-docent : assistant dans une univ., mais à titre privé, c'est-à-dire rémunéré par ses auditeurs.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Professeur extraordinaire / professeur ordinaire : la Russie de l'ancien régime utilisait la terminologie germanique pour désigner l'équivalent des « maîtres de conférences » et « professeurs des universités » dans le système français.

Prokopovitch S. N. (1871-1955), économiste proche des socialistes sous l'ancien régime, a étudié la politique agraire et la condition des ouvriers ; participe au Gouvernement provisoire comme ministre du commerce ; enseignant (en particulier à l'Univ. de Chaniavski**) ; hostile à la révolution d'Octobre ; expulsé en 1922 (cf. Coopération*, Marx en Russie*).

Prouesse, exploit [podvig] : témoigne d'une sorte de « maximalisme » religieux assez caractéristique de l'orthodoxie, mais que l'on peut trouver aussi bien chez St Ignace, dans l'idée de « se distinguer au service de Notre Seigneur »… . Chez Boulgakov, « l'héroïsme », trait négatif de l'intelligentsia, est opposé à la prouesse et au renoncement chrétien [podvižničestvo] (R. Marichal).

R.A.N.I.O.N [Rossijskaâ Associaciâ Naučno-issledovtel'skih Institutov Obĉestvennyh Nauk] : Association russe des Instituts de recherche scientifique spécialisés en sciences de la société (sciences humaines).

Rabkrin [raboče-krestânskaâ inspekciâ] (Inspection ouvrière et paysanne) : au début de la période soviétique (entre 1920 et 1934), organe de contrôle gouvernemental, s'exerçant essentiellement dans le domaine des finances et de l'organisation du travail.

Radimitches : l'une des tribus slaves de l'est, située sur le cours supérieur du Dniepr, entrée dans la composition de la *Rous* (la Russie des premiers siècles), et dont il est question dans la première chronique russe, le *Récit des Temps passés* [Povest' vremennyh let].

Radlov Ernest (1854-1928) : historien de la philosophie. Il affirmait que la Russie n'avait pas connu de philosophe national (comme par ex. Descartes ou Kant), et que seulement à une époque très récente la philosophie russe avait acquis une certaine autonomie (grâce aux travaux de Koudriavtsev-Platonov, Karinski et Soloviov). Deux choses la distinguaient à ses yeux : une recherche de la vérité-justice et du sens de la vie d'une part, et le mysticisme d'autre part. Ses particularités correspondaient à celles de la vie russe : le besoin de merveilleux, de prophéties, la soif du martyre, une aspiration à l'exploit et au sacrifice rédempteur. En même temps, nulle part l'incroyance n'avait pris des formes aussi radicales qu'en Russie (cf. Droit naturel*, Historiographie de la philosophie russe*, Kant en Russie*, Revues philosophiques*, Sociétés de philosophie*, Théorie de la connaissance*, Universités*, Vvedenski, Vycheslavtsev*).

Redkine Piotr (1808-1891) : théoricien du droit, enseignant, ami de Herzen et de Tchernychevski. A publié un vaste exposé systématique de la logique de Hegel. Il affirmait l'importance de la philosophie hégélienne du droit pour la jurisprudence en Russie (cf. Droit*, Hegel en Russie*, Philosophie de l'histoire*, Kant en Russie*, Platon en Russie*, Tchitchérine*).

Règlement ecclésiastique [Duhovnyj reglament] : document juridique rédigé à la demande de Pierre le Grand, et qui, pour diriger l'Église, remplaçait le concile [sobor] par un synode et inaugurait de nouvelles relations entre l'État et l'Église. Le rôle de cette dernière dans le système de l'État se bornait désormais à éduquer les sujets. Le *Règlement* visait à l'établissement d'un contrôle complet de l'État sur l'Église (cf. Enseignement de la philosophie*, Féofan Prokopovitch*).

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Riourik : fondateur de l'État russe, d'après les premières chroniques.

Rounitch Dmitri (1780-1860) : haut fonctionnaire, responsable des établissements d'enseignement supérieur pour la région de Saint-Pétersbourg, connu pour son obscurantisme.

Rous : la Russie des premiers siècles, celle de Kiev (Xe-XIIIe s.), puis celle de M. (XIVe-XVIIe s.)

Rousskaïa Pravda*: La Justice russe*: premier recueil de lois, écrit sous le règne de Iaroslav le Sage (début du XIIe s.). Ce titre a ensuite été repris, notamment par Pestel.

Rubinstein Sergueï (1889-1960) : philosophe, psychologue. A élaboré une théorie de la pensée comme activité et comme processus. Il a essentiellement étudié la relation du psychisme au monde extérieur, montrant qu'à travers la personne se manifeste non seulement le lien de la conscience et de la réalité, mais aussi l'organisation de tous les processus, qualités et propriétés psychiques (cf. Kant en Russie*, Ontologie*, Théorie de la connaissance*, Union Soviétique*)

« **Sans-prêtres** » [Bespopovcy] : l'une des deux branches principales des vieux-croyants, la plus radicale, ne reconnaissant aucun des prêtres ordonnés après les réformes de Nikon, et dans laquelle pour cette raison les sacrements étaient administrés par des laïcs.

Schad Johann (1758-1834) : philosophe allemand. En 1804, il accepte une invitation à venir enseigner la philosophie à l'Univ. de Kharkov. Il a beaucoup contribué à faire connaître la philosophie allemande en Russie, essentiellement Fichte et Schelling (cf. Fichte en Russie*, Droit naturel*).

Schwartz Ivan (1751-1784) : franc-maçon. Il fondait le fonctionnement harmonieux de la société sur les règles d'une éducation conforme à la raison. Il n'a pas seulement été le vecteur des influences franc-maçonnes, il a contribué à les adapter aux conditions propres à la Russie, afin de promouvoir « un amour sans bornes de l'humanité » (cf. Franc-maçonnerie*, Histoire des courants d'idées…*, Universités*).

Scythisme [Skifstvo] : théorie historique qui voit l'origine de la culture russe dans la culture prestigieuse des Scythes et en même temps, comme dans le poème de Blok (*Les Scythes*), lui attribue le rôle sacrificiel de « bouclier » ayant protégé l'Europe des invasions barbares. A suscité un courant de pensée éphémère, à l'époque de la révolution (cf. Ivanov-Razoumnik*).

Sérapion Machkine (1854-1905) : penseur religieux radical, un moment archimandrite du monastère Znamenski à M., auteur d'une thèse (inachevée) : *Essai de système de la philosophie chrétienne* (cf. La Colonne et le fondement de la vérité*).

Serno-Soloviovitch Nikolaï (1834-1866) : penseur révolutionnaire, sociologue. Ami de Herzen et Tchernychevski. Il a été l'un des créateurs du groupe « Terre et liberté ». Ses activités révolutionnaires lui ont valu d'être envoyé en relégation définitive en Sibérie. Constatant la nécessité de bâtir une nouvelle « science sociale », il voulait placer en son centre une sociologie dotée d'une méthode objective et d'une théorie d'ensemble (cf. Socialisme non marxiste*, Pensée sociologique*, Tchernychevski*).

Siméon de Polotsk (1629-1680) : poète de cour (poésie syllabique) auprès du tsar Alexis Mikhaïlovitch, précepteur de plusieurs de ses enfants. Il a contribué à diffuser en Russie la culture à l'occidentale, en particulier celle du baroque, a été l'idéologue

de l'absolutisme éclairé, a écrit des œuvres polémiques contre les Vieux-croyants et préconisé la création d'une Acad. à M. (Cf. Droit*, Enseignement philosophique…*, Esthétique*, Humanités*, Icône*, Poésie philosophique*, Vieux-croyants*).

Simon Ouchakov: l'iconographe le plus célèbre en Russie au XVII^e^s. Son œuvre montre l'afflux des influences occidentales dans l'art russe de cette époque.

Skite: sorte d'ermitage, en général composé d'une ou deux cellules, près d'une petite chapelle.

Skvortsov Ivan (1795-1863): théologien, dont l'œuvre est caractéristique de la philosophie propre aux académies de théologie, en particulier la volonté de mettre en rapport les idées philosophiques avec les vérités de la Révélation. On lui doit un « Examen critique de la religion de Kant dans les limites de la simple raison » (Acad. de théol.*, Kant en Russie*, Novitski*, Universités*).

Skvortsov-Stépanov Ivan (1870-1928): militant et vulgarisateur du marxisme. Traducteur du *Capital*. Dans le débat entre « dialecticiens » et « mécanicistes » il est le chef de file des « mécanicistes » (cf. Axelrod*).

Smirnov Vladimir (1931-1996): logicien. Il a obtenu des résultats particulièrement intéressants dans le domaine des logiques sans règles de réduction, dans celui des logiques bidimensionnelles et polydimensionnelles et dans celui de la syllogistique. Il a attiré l'attention sur les travaux de N. Vassiliev (cf. Pensée logique*, Post-soviétique*, Union Soviétique*, Vassiliev*).

Sobor: concile; pour l'explication de ce mot, voir à l'article *Sobornost**.

Société Cyrille et Méthode: organisation politique secrète ukrainienne tendant à instaurer une fédération slave avec son centre à Kiev (cf. Kostomarov*).

Société Nestor le chroniqueur: société fondée à Kiev en 1872, se donnant pour but de développer les recherches historiques, d'étudier et de conserver les monuments du passé (cf. Anitchkov*).

Solidarité: idée développée en particulier par les populistes, opposée à celle de lutte pour l'existence. La solidarité existerait dans le monde organique en général et non uniquement dans le monde humain. Elle serait le véritable facteur de progrès. Cette notion est étroitement liée à celle de coopération (cf. Alexeïev*, Bakounine*, Conservatisme*, Coopération*, Ern*, Pensée éthique*, Frank, *Introduction à la philosophie du droit**, Justification du bien*, Khomiakov*, Kovalevski*, Kropotkine*, Lappo-Danilevski*, Lavrov*, Lévitski*, Métchnikov*, Novgorodtsev*, Populisme*, Socialisme non marxiste*, N. Troubetskoï*).

Solitude [Pustyn'] (ou encore Désert): autre terme désignant un monastère.

Soloviov Sergueï (1885-1942): poète, neveu de Vl. Soloviov et son premier biographe. Critique à l'égard des idées symbolistes, il refusait celle, formulée en particulier par V. Ivanov, d'une primauté d'un principe mythologique païen sur la tradition remontant à l'Ancien Testament (cf. Acad. libre de culture de l'esprit*, Sociétés de philosophie*).

Solovki: monastère situé sur un petit archipel de la Mer Blanche, qui fut un moment une place forte pour les vieux-croyants. La résistance du monastère (fortifié, car il servait aussi d'avant-poste contre les Suédois) nécessita l'intervention de l'armée régulière. Dès le début du régime soviétique, le monastère fut transformé en lieu de détention, en particulier pour les membres du clergé (cf. Danzas*, Florenski*, Meyer*, Vieux-croyants*).

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Sorokine Pitirim (1889-1968) : sociologue formé sous l'influence de Kovalevski et De Roberty. Expulsé d'URSS en 1922, il a écrit l'essentiel de son œuvre aux USA et on peut le considérer plutôt comme un sociologue américain d'origine russe, bien qu'on puisse découvrir dans ses œuvres des traces de sa formation russe, par ex. des traits venant de la *sobornost* (cf. Coopération*, Jakov*, Kondratiev*, Kovalevski*, Lessiévitch*, Positivisme*, Pensée sociologique*, Troubetskoï N.*).

Spéchniov Nikolaï (1821-1882) : membre du groupe de Pétrachevski, homme d'une vaste culture, fascinant ceux qui l'entouraient par son esprit d'initiative et ses dispositions radicales, il fut l'un des prototypes de Stavroguine dans *Les Démons*. Envoyé en Sibérie après 1849, à la fin de sa peine il fut employé dans la chancellerie du général-gouverneur de Sibérie orientale. Revenu à Saint-Pétersbourg en 1860, il défendit les intérêts des paysans comme juge de paix au moment de l'abolition du servage (cf. Pétrachevski*, Socialisme non marxiste*).

Spektorski Evguéni (1875-1951) : philosophe social, juriste, théoricien de la culture. Émigre au début des années 1920, et enseignera pour l'essentiel à l'Acad. orthodoxe Saint-Vladimir de New York. Il se caractérise par une approche historique de la culture et des idées (par ex. les explications mécanicistes propres aux penseurs du XVIIe s. s'appliquaient selon lui à tous les domaines de la culture, en particulier à la sphère sociale) (cf. Droit*, Droit naturel*).

Sreznevski Izmaïl (1812-1870) : ethnographe, paléographe, auteur du principal dictionnaire de vieux-russe.

Starets : moine, en général âgé, assumant une fonction de guide spirituel (qu'on appelle *startchestvo)*. Zossima dans les *Frères Karamazov* peut être considéré comme le type même du *starets.*

Stragorodski (métropolite Serge) : recteur de l'Acad. de théologie de SPb. Désireux de rétablir un dialogue entre la société et l'Église russe, il participa aux activités des Assemblées de philosophie religieuse à SPb. (il en était le président). Après la mort du patriarche Tikhon, il assuma les fonctions de patriarche puis à partir de 1935 fit officiellement fonction de patriarche et en 1933-1934 fut patriarche de Russie. Il eut à diriger l'Église sous le régime soviétique. Il condamna la sophiologie* de S. Boulgakov*. Dans sa Déclaration de 1927, il avait affirmé sa loyauté inconditionnelle à l'égard du pourvoir Soviétique, suscitant un schisme parmi les fidèles, en URSS comme dans l'émigration (cf. Danzas*, Kartachov*, Sociétés de philosophie…*).

Stassov Vladimir (1824-1906) : juriste, critique d'art (littérature, musique, peinture, théâtre) très influent pendant la deuxième moitié du XIXe s. Après avoir été arrêté et emprisonné pour ses liens avec le cercle de Pétrachevski*, il part en Italie où il passe trois ans, dans l'entourage des artistes russes séjournant dans ce pays. Il a contribué à la création du Groupe des cinq. En peinture, il a soutenu les Ambulants contre l'art académique. Jusqu'à la fin de sa vie, il a dirigé le Département « Art » à la Bibliothèque Nationale de Saint-Pétersbourg. Ami de Tolstoï (cf. Pensée esthétique*).

Stauropégie : monastère important, bénéficiant d'une certaine autonomie, dépendant directement du patriarche.

Stéphane Iavorski (1658-1722) : ecclésiastique formé à l'Acad. Mohila de Kiev et dans les écoles de jésuites, choisi par Pierre le Grand pour assumer les fonctions du

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

patriarche dont le trône était vacant, puis premier président du Très-Saint-Synode. Il contribua à faire passer en Russie les idées de ce qu'on appelle la « seconde scolastique ». Il a accompagné le processus de sécularisation intervenu à son époque (cf. Acad. slavo-gréco-latine*, Pensée logique*).

Stiajateli [stâžateli] / **nestiajateli** [nestâžateli] : les termes « acquéreurs » / « non acquéreurs » qui sont la traduction exacte, n'évoqueront rien pour un non spécialiste ignorant le terme russe. On a donc préféré l'expression « tenants / adversaires de l'usage du biens du monde » (R. Marichal) qui rend bien compte de l'opposition entre partisans et adversaires d'une église riche, ou en tout cas autorisée à posséder des biens matériels, et donc à acquérir des terres.

Sventsitski Valentin (1881-1931) : penseur religieux, prêtre à partir de septembre 1917. Fondateur avec Vl. Ern de la « Fraternité chrétienne de combat »**, également l'un des fondateurs de la Société Soloviov de M., dont il fut exclu en 1908 pour dilapidation de fonds et concubinage. Très hostile aux idées de la « nouvelle conscience religieuse »* (cf. Ern*, Kartachov*, Sociétés de philosophie religieuse*).

Svetloïar : lac profond, aux eaux très pures, situé dans la région de Nijni-Novgorod, au fond duquel serait cachée la cité de Kitièje.

Sviatopolk-Mirski Dmitri (1890-1939) : l'un des participants au mouvement eurasien, et plus précisément à sa fraction radicale, décidée à renouer avec le pouvoir soviétique. Il rentrera en Russie dans les années 1930, mais sera bientôt arrêté et mourra en camp. Spécialiste de littérature, il est en particulier l'auteur d'une *Histoire de la littérature russe* (cf. Eurasianisme*).

Svirlag : camp situé dans le nord de la Russie, dans les environs de la rivière Svir, entre les lacs Onéga et Ladoga.

Symphonie des pouvoirs : doctrine (d'origine byzantine) sur la mise en accord des pouvoirs spirituel et temporel dans l'unité d'un but commun à poursuivre. Union de l'Église et de l'État dans laquelle le monarque est assujetti à une idée religieuse et appartient personnellement à l'Église, le pouvoir temporel suprême restant malgré tout indépendant (cf. Césaropapisme*, Maxime le Grec*, Philarète*, Platon Levchine*)

Table des rangs : organisation hiérarchique de la société russe sous l'ancien régime (d'où étaient exclus les paysans, le clergé et les femmes) et tendant à définir la place de chacun dans l'État. Son instauration par Pierre le Grand correspondait à la volonté de mettre l'ensemble de la société au service de l'État et de créer une noblesse de service.

Takhtarev Constantin (1871-1925) : sociologue et historien, participant au mouvement révolutionnaire. Membre du groupe « Libération du travail ». Il préconisait la création d'un système unique de la sociologie, qui synthétiserait les données des autres sciences et contribuerait à l'élaboration d'une vision du monde cohérente permettant de gérer tous les processus à l'œuvre dans la société (cf. Pensée sociologique*).

Tan-Bogoraz (1865-1936) : écrivain et ethnographe. Déporté pour activités révolutionnaires dans l'Extrême-Orient russe, Tan-Bogoraz a étudié la culture des Tchouktches. Il est l'auteur de l'ouvrage *Einstein et la religion*, publié en 1923, dans lequel il fait un rapprochement entre les représentations archaïques et mythologiques de l'espace chez les Tchouktches et l'espace non-euclidien d'Einstein (Ilya Platov) (cf. Golossovker*).

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Tchaïanov Alexandre : fondateur d'une école se donnant pour objectif l'étude de l'exploitation paysanne, et soulignant le rôle économique de la cellule familiale. Sa volonté de défendre la petite exploitation le rendait très critique aussi bien à l'égard du capitalisme que de la collectivisation – Bibl. : Stanziani A., *L'économie en révolution. Le cas russe (1870-1930),* P., A. Michel, cité par Raviot J. M., in : *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, 1999, LXI, N° 61. (Cf. Commune paysanne*, Coopération*, Kondratiev*).

Tchernov Viktor (1873-1952) : figure de la vie politique, essayiste et vulgarisateur. L'un des théoriciens du parti SR. Ministre de l'agriculture du Gouvernement provisoire. Émigre en 1920. Pendant la Seconde Guerre mondiale, participera à la Résistance. Après la guerre, établi aux USA. Il a essentiellement été le continuateur de Lavrov et Mikhaïlovski, a subi l'influence de l'empiriocriticisme. Il critiquait le marxisme pour le peu de place qu'il donne à la personne et préconisait l'instauration d'une « démocratie agraire » (cf. Commune paysanne*, Empiriocriticisme*, *Jalons*, Pensée sociologique*).

Tchijevski Dmitri (1894-1977) : historien de la philosophie, figure marquante de la slavistique occidentale. Émigre en 1921. A enseigné en particulier aux universités de Marburg (1949-1956), Harvard (1949-1956) et Heidelberg (1956-1964). Sont particulièrement connus ses travaux sur Gogol et Dostoïevski, et son étude sur Hegel en Russie (cf. Lossev*, Weidlé*).

Tchourlionis Nicolas Constantin (1875-1911) : compositeur (symphonies « La forêt », « La mer ») et peintre lituanien d'un symbolisme tendant vers l'abstraction. A influencé Kandinsky (cf. Théosophie*).

Théophilacte (**Gorski**) (mort en 1788) : élève, puis préfet et recteur de l'Acad. slavo-gréco-latine. Spécialiste de théologie dogmatique et morale. Pratiquait la méthode de l'anagogie. Représentant de « l'ontologisme concret » caractéristique de la philosophie russe (cf. Platon*).

Théophilacte (**Lopatinski**) (années 1670-1741) : a reçu la formation caractéristique de cette époque – à l'Acad. Mohila de Kiev, mais aussi en Allemagne, en Pologne et à Rome. Enseignement à l'Acad. slavo-gréco-latine. A travaillé à corriger la traduction de la Bible en slavon (cf. Acad. slavo-gréco-latine*).

Tikhon Zadonski (1724-1783) : d'abord enseignant, puis retiré dans un monastère (Zadonski) pour y mener une vie adonnée à l'écriture et à l'ascèse. Il s'intéresse à la fonction sociale de l'Église, à l'enseignement sur le nom de Dieu, dans lequel il suit la tradition de l'hésychasme. Sa spécialité est surtout la théologie morale. Il affirme que l'essentiel de la vie humaine est l'imitation du Christ (cf. Evguéni*, Onomatodoxes*).

Tikhonravov Nikolaï (1832-1893) : historien de la littérature, surtout intéressé par la littérature de la Russie ancienne, dont il étudié les chroniques et le *Dit de l'ost d'Igor*. On lui doit également une édition critique des œuvres de Gogol (cf. Rozanov*).

Tolkovaïa Paleïa : œuvre ancienne qui reprend et développe à sa manière les textes de l'Ancien Testament sur la création du monde (cf. Russie ancienne*).

Touranien : désigne l'appartenance à un ensemble linguistique et culturel originellement iranien et influencé par les Mongols. Ce terme sert à affirmer une parenté entre les différents peuples ouralo-altaïques ; il est à la base des thèses géosophiques de N. Troubetskoï. (Cf. Eurasianisme*, Idée russe*, Troubetskoï N.*

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Trédiakovski Vassili (1703-1768) : traducteur, l'un des tout premiers poètes russes des Temps modernes, il a contribué à la création du vers syllabo-tonique ; sa poésie archaïsante a été remise à l'honneur par l'Âge d'argent (cf. Futurisme*, Poésie philosophique*, Voltairianisme*).

« **Unions** » : sur le type de l'Union [Uniâ] de Brest-Litovsk, qui plaçait les chrétiens orthodoxes de la Russie de l'ouest sous l'autorité du pape, tout en leur conservant leur rituel (cf. Kartachov*).

Union pour la libération : noyau du futur parti Constitutionnel démocrate – Cadet, fondée en 1903.

Université de Chaniavski : l'une des univ. populaires ouvertes au début du XXe s. à M. et à SPb. pour tous ceux qui désiraient approfondir leurs connaissances dans le domaine des sciences humaines.

Varègues (ou Normands) : peuple scandinave établi sur les bords de la Mer Baltique au nord de la Russie, avec laquelle il avait de nombreux échanges.

Vassian Patrikiéev (1470-1531) : dans la querelle sur les biens de l'Église, il prit le parti des adversaires de « l'usage des biens du monde » et s'opposa au châtiment pour les hérétiques repentis. Avec le retour en grâce des joséphiens, il fut envoyé en détention dans un monastère, puis exécuté (Hésychasme*, Maxime le Grec*, Nil Sorski*, Pitié*).

Vavilov Nikolaï (1887-1943) : biologiste, éminent généticien russe. Sa loi des séries homologiques est à la base de sa théorie de l'hérédité : elle permet de prévoir, à partir de certains signes et propriétés morphologiques d'une espèce ou d'un genre d'organismes, l'existence de formes correspondantes chez une autre espèce ou un autre genre. À la suite de la campagne menée par Lyssenko (et dirigée en haut lieu) contre la génétique, V. fut arrêté, et il mourut en prison (cf. E. Rœrich*, Philosophie des sciences*).

Vavilov Sergueï (1891-1951) : physicien et historien des sciences, frère de N. Vavilov. Il a étudié les problèmes de la luminescence et inventé le terme d'« optique non linéaire ». Il a été le créateur et le premier directeur du département de la philosophie des sciences à l'Institut de philosophie de l'Académie des sciences de l'URSS* (cf. Philosophie des sciences*).

Vessélovski Alexandre (1838-1906) : après s'être consacré à la littérature italienne et à la Renaissance, AV, nommé professeur de littérature générale à l'Univ. de M., entreprend l'étude des littératures européennes selon une méthode comparative appliquée à un matériau extrêmement vaste, d'où naîtra son œuvre majeure, sa *Poétique historique*, qui développe notamment les idées de « polygenèse », de syncrétisme primitif, et une théorie sur la circulation des sujets. Il a aussi consacré d'importantes études au romantisme, à Joukovski. Les formalistes, Bakhtine, le reconnaissent comme leur illustre devancier – Bibl. : *Histoire de la littérature russe*, Le XIXe s., Le temps du roman, Fayard, 2005 (cf. Anitchkov*, Pensée esthétique*, Société de psychologie de M.*)

Vétché : assemblée du peuple dans la cité-état de Novgorod.

Vieille Foi : désigne les anciens rites auxquels les vieux-croyants entendaient rester fidèles, refusant les changements voulus par le patriarche Nikon.

Vieux-ritualistes : nom plus exact des vieux-croyants, qui refusaient essentiellement les innovations dans le rite.

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

Viskovaty Ivan : personnage influent à l'époque d'Ivan le Terrible, un moment à la tête du *Département des ambassades*. Il s'opposa fermement aux innovations d'origine occidentale dans l'art des icônes. Sa réticence à l'égard de l'*opritchnina* lui valut d'être mis à mort dans des conditions particulièrement horribles, caractéristiques de la barbarie d'Ivan le Terrible (cf. Icône*).

Vladimir Monomaque : prince de Kiev (1053-1125), dont le règne a été la dernière grande époque de la Russie kiévienne (988-1240), avant l'établissement du Joug Mongol (cf. Pouvoir*).

Vladislavlev Mikhaïl (1840-1890) : psychologue, philosophe de tradition platonicienne. Surtout connu comme le traducteur de la *Critique de la raison pure*. Recteur de l'université de Saint-Pétersbourg à partir de 1887 (cf. Astafiev*, Kant en Russie*, Pensée logique*, Universités*).

Volfila [Vol'naâ filosofskaâ associaciâ] (Association libre de philosophie) : groupements de littérateurs et artistes de Petrograd proches du Scythisme, qui affirmaient leur loyalisme à l'égard du pouvoir soviétique et cherchaient à penser la révolution comme un stimulant pour leur quête spirituelle sous ses divers aspects (cf. Académie libre de culture spirituelle*, Biély*, Ivanov-Razoumnik*, Karsavine*, Steinberg*)

Volynski Akim (1861-1926) : philosophe et critique littéraire, alliant l'orientation moderniste à la philosophie religieuse. Particulièrement sensible au conflit entre égoïsme individuel (principe « personnel ») et idéaux supra-individuels (principe « divin »), il interprète de façon mystique les travaux du jeune Kant, y découvrant la recherche d'une conciliation entre ces deux principes. Pionner d'une critique symboliste, alliant l'esthétique et le religieux, il contribua à la redécouverte de la quête religieuse de Gogol. Opposé à la critique « réaliste » de Biélinski et Pissarev, il adhérait pourtant aux idéaux démocratiques, et il manifesté un intérêt profond pour les idées de Fiodorov (cf. Nouvelle conscience religieuse*, Pissarev*, Revues de philosophie*).

Voronski Alexandre (1884-1943) : Voir *Histoire de la littérature russe*, Le XXe s.**, La Révolution et les années vingt, Fayard, 1988 (cf. Pensée esthétique*).

Vygoretsk, **Vyg** : région de la province d'Arkhangelsk, traditionnellement habitée par les vieux-croyants qui avaient là des *skites*, déserts, monastères…

YMCA (Young Men's Christian Association) : mouvement de jeunesse d'inspiration œcuménique fondé au départ, à la fin du XIXe s., pour aider les jeunes gens isolés dans le milieu urbain qu'ils découvraient lors de leur première embauche ; cette organisation a œuvré pour soutenir les russes émigrés, en particulier à Berlin, où un institut leur offrait une formation supérieure. Les éditions Ymca-Press ont édité tout spécialement les grands auteurs russes persécutés par le pouvoir soviétique, en particulier Soljénitsyne (cf. ACER*, Berdiaev*, Chestov*, *De profundis**, *Pout**, Vycheslavtsev*).

Zander Léon (1893-1964) : Émigre en 1922 de Vladivostok, où il enseigne la philosophie, *via* la Chine et la Tchécoslovaquie, à P.. Secrétaire de l'ACER*. Membre actif du mouvement œcuménique, conférencier inlassable dans différents pays occidentaux, en particulier en Allemagne. Auteur d'une monographie monumentale sur le P. Serge Boulgakov, d'un ouvrage sur Dostoïevski (traduit en français), etc. (N. Struve)

Zélateurs de la piété [Revniteli blagočestiâ] : groupe d'amis du tsar Alexis

Mikhaïlovitch, au commencement de son règne, décidés à réformer l'Église et à moraliser la vie de la société. Malgré une certaine convergence de vues, au début, avec le futur patriarche Nikon, ils seront ensuite hostiles à ses réformes faites d'une manière trop autoritaire, et certains seront les initiateurs du mouvement des vieux-croyants (cf. Avvakum*).

Zemski sobor: sorte d'États généraux, convoqués assez régulièrement du milieu du XVIe à la fin du XVIIe siècle. Le z. s. représentait les différents ordres de la société russe, et avait une fonction consultative. Il lui est arrivé aussi, lors d'une vacance du pouvoir, d'élire un tsar : Mikhaïl Romanov, en 1613.

Zemstvo : assemblée territoriale, cadre d'une auto-administration locale qui fut mise sur pied et connut ses plus belles heures pendant les grandes réformes d'Alexandre II, au début des années 1880 (cf. Aksakov C.*, De Roberty*, Dragomanov*, Enracinement*, Fadeïev*, Kiréievski*, Terre et état*, Troubetskoï E.*).

Ziber Nikolaï (1844-1888) : économiste, sociologue, spécialement intéressé par les sociétés dites primitives, les considérant comme sujettes à un processus de différenciation qui les fait passer d'une conception collective (coopérative) du travail et de la propriété à la notion de propriété privée. Ses études consacrées à Ricardo et Marx contribuèrent à la diffusion du « marxisme légal »* en Russie. Contrairement aux populistes, il considérait l'instauration du capitalisme en Russie comme nécessaire, découlant de l'évolution naturelle de la société (cf. Coopération*).

Ziélinski Faddeï (1859-1944) : helléniste, historien. L'un de professeurs les plus renommés de l'Univ. de Spb. au début du XXe s. Émigre en 1922. Il enseignera ensuite en Pologne.

Zinovi Otenski (Zénobie d'Oten) : lettré, philosophe et théologien du XVIe s., qui le premier en Russie, dans sa polémique avec un hérétique de Novgorod proche des judaïsants*, Féodossi Kossoï, envisage la théologie non comme une simple didactique religieuse, mais comme l'examen critique de différents problèmes dogmatiques et sotériologiques (existence de Dieu, Trinité…) par les moyens d'une argumentation logique (cf. Icône*, Maxime le Grec*).

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

LISTE DES ENTRÉES

ACADÉMIE LIBRE DE CULTURE philosophque et religieuse 26
ACADÉMIES de THÉOLOGIE (la philosophie dans les) 23
ACADÉMIE SLAVO-GRÉCO-LATINE 27
A.C.E.R. 29
AGENT SUBSTANTIEL 31
AKHOUTINE Anatoli 33
AKSAKOV Constantin 34
AKSAKOV Ivan 37
ALEXEÏEV Nikolaï 38
ALEXEÏEV (pseud. Askoldov) Sergueï 40
AMANTS DE LA SAGESSE 41
ANDREÏEV Daniil 43
ANITCHKOV Évguéni 47
ANTHROPOLÂTRIE 48
ANTHROPOTHÉISME 49
ANTINOMISME 51
ANTONI (Alexandre Boulatovitch) 52
ARSÉNIEV Nikolaï 53
ASCÉTISME 55
ASMOUS Valentin 56
ASTAFIEV Piotr 58
ATHÈNES ET JÉRUSALEM 59
AVÉRINTSEV Sergueï 61
AVTONOMOVA Natalia 63
AVVAKUM 64
AXELROD (pseud. Ortodox) Lioubov 66

BAKHTINE Mikhaïl 67
BAKHTINE Nikolaï 70
BAKOUNINE Mikhaïl 73
BAZAROV (Roudnev) Vladimir 75
BERDIAEV Nikolaï 76
BIBIKHINE Vladimir 81
BIBLER Vladimir 82
BIÉLINSKI Vissarion 85
BIÉLY Andreï 87
BITSILLI Piotr 90
BLAVATSKI Hélène 91
BLOK Alexandre 94
BLONSKI Pavel 96
BOBROV Evguéni 97
BOGDANOV Alexandre 98
BOLDYREV Dmitri 102
BOLOTOV Andreï 104
BORANETSKI Piotr 105
BOUGAÏEV Nikolaï 106
BOUKHAREV Alexandre 107
BOUKHARINE Nikolaï 109
BOULGAKOV Serge 112

CATHERINE II 116
CAUSE COMMUNE (philosophie de la) 117
CÉSAROPAPISME 118
CHANGEMENT DE JALONS (Le) 119
CHERCHÉNIÉVITCH Gavriil 121
CHERCHEURS DE DIEU 123
CHESTOV Léon 125
CHÉVYRIOV Stépan 130
CHPET Gustav 131
CHTCHAPOV Afanassi 135
CHTCHERBATOV Mikhaïl 136
CHTCHERBATSKOÏ Fiodor 138
CITÉ NOUVELLE 140
CŒUR (métaphysique du) 141
COLONNE ET LE FONDEMENT DE LA VÉRITÉ (La) 145
COMMUNE PAYSANNE 149
CONCEPTUALISME 152

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

CONSERVATISME 156
CONSTRUCTEURS DE DIEU 158
COOPÉRATION 159
CORRESPONDANCE D'UN COIN à L'AUTRE 161
COSMISME 163
CRISE DE LA PHILOSOPHIE OCCIDENTALE 165

DANILEVSKI Nikolaï 167
DANZAS Ioulia 169
DÉBOLSKI Nikolaï 173
DÉBORINE Abram 174
DÉCEMBRISTES 176
DE PROFUNDIS 171
DÉRACINEMENT 179
DE ROBERTY Evguéni 172
« DIALECTICIENS » ET « MÉCANICISTES » 181
DIALECTIQUE DU MYTHE (La) 183
DIMITRI DE ROSTOV 186
DIT DE L'OST D'IGOR (Le) 187
DIVINO-HUMANITÉ 189
DOSTOÏEVSKI Fiodor 191
DOUBLE FOI 199
DOURYLINE Sergueï 201
DRAGOMANOV Mikhaïl 203
DROIT (la philosophie du) 204
DROIT NATUREL 209
DROUSKINE Iakov 211

ÉCONOMIE (Philosophie de l') 214
ÉGOÏSME RATIONNEL 215
ÉMINE Fiodor 216
EMPIRIOCRITICISME 217
EMPIRIOMONISME 219
EMPIRIOSYMBOLISME 221
ENGELMEYER Piotr 222
ENRACINEMENT 223
ENSEIGNEMENT de la philosophie en Russie 224
ERN Vladimir 228
ESCHATOLOGISME 231
ESSAI DE MÉTAPHYSIQUE ESCHATOLOGIQUE 233
ESSAI SUR LE DÉVELOPPEMENT DE LA PHILOSOPHIE RUSSE 236
ÉTHIQUE (la pensée) 243
EURASIANISME (ou MOUVEMENT EURASIEN) 246
EURASIE 249
EUROPE ET L'HUMANITÉ (L') 250
ÉVGUÉNI (Bolkhovitinov) 251
EXISTENTIALISME 252
EXODE VERS L'ORIENT 257

FADEÏEV Rostislav 258
FÉDOTOV Guéorgui 259
FÉOFAN PROKOPOVITCH 260
FET Afanassi 262
FEUERBACH EN RUSSIE 263
FICHTE EN RUSSIE 266
FILIOQUE 268
FIODOROV Nikolaï 270
FLORENSKI Pavel 272
FLOROVSKI Guéorgui 277
FONDATION DE L'INTUITIONNISME 280
FONVIZINE Denis 282
FORME INTERNE DU MOT 283
FRANC-MAÇONNERIE 284
FRANK Semion 288
FREIDENBERG Olga 291
FUTURISME 293

GAÏDENKO Piama 293
G.A.KH.N. 295
GANNOUCHKINE Piotr 296
GATCHEV Guéorgui 297
GERSCHENSON Mikhaïl 298
GOGOL Nikolaï 301
GOGOTSKI Sylvestre 303
GOLOSSOVKER Iakov 305
GOLOUBINSKI Fiodor 307
GOULYGA Arséni 308
GOUMILIOV Lev 310
GRANOVSKI Timofeï 317
GRIGORIEV Apollon 319
GROT Nikolaï 320
GURDJIEFF Georges 322

HEGEL EN RUSSIE 323
HERZEN Alexandre 326
HESSEN Sergeï 328
HÉSYCHASME 329
HÉTIQUE (la pensée) 238
HILARION 331
HISTOIRE COMME PROBLÈME DE LOGIQUE (L') 338

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

HISTORIOGRAPHIE DE LA PHILOSOPHIE RUSSE à l'étranger 344
HISTORIOGRAPHIE DE LA PHILOSOPHIE RUSSE en Russie 339
HONTE 346
HUMANITÉS dans la vie intellectuelle et spirituelle russe 348
HUSSERL EN RUSSIE 350

IAKOVENKO Boris 352
ICÔNE 354
IDÉAL-RÉALISME 356
IDÉE RUSSE 359
IGNATI (Briantchaninov) 362
ILIENKOV Ewald 364
ILYINE Ivan 366
ILYINE Vladimir 369
INCONCEVABLE 371
INCONCEVABLE (L') 372
INSTITUT DE PHILOSOPHIE DE L'ACADÉMIE DES SCIENCES DE RUSSIE 374
INTÉGRITÉ / INTÉGRALITÉ 376
INTELLIGENTSIA 378
INTRODUCTION À LA PHILOSOPHIE DU DROIT 381
INTUITIONNISME 383
IOURKIÉVITCH Pamphile 386
IRANISME ET KOUSHITISME 389
IVANOV-RAZOUMNIK 392
IVANOV Viatcheslav 390
IVANTSOV-PLATONOV Alexandre 394
IVASK Iouri 395

JAKOBSON Roman 396
JAKOV Kallistrat 398
JALONS (Les) 398
JEAN DE SAN FRANCISCO 402
« JEUNES DES ARCHIVES » 403
JEUNES-RUSSES 403
JOSEPH de VOLOK 404
JOUKOVSKI Vassili 406
JUDAÏSANTS 408

KANDINSKY Vassili 412
KANTEMIR Antiochus 421
KANT EN RUSSIE 413
KARAMZINE Nikolaï 422
KARÉIEV Nikolaï 423
KARPOV Vassili 425
KARSAVINE Lev 426
KARTACHOV Anton 429
KAVÉLINE Konstantin 431
KÉNOTISME 434
KHOMIAKOV Alexeï 435
KHOROUJI Sergueï 439
KIRÉIEVSKI Ivan 440
KLIOUTCHEVSKI Vassili 442
KOJINOV Vadim 444
KONDRATIEV Nikolaï 445
KONRAD Nikolaï 446
KOPNINE Pavel 447
KOSTOMAROV Nikolaï 449
KOTLIAREVSKI Sergueï 450
KOUDRIAVTSEV-PLATONOV Viktor 451
KOUKLIARSKI Fiodor 452
KOURBSKI Andreï 454
KOVALEVSKI Maxime 455
KOZLOV Alexeï 456
KRIJANITCH Iouri 460
KROPOTKINE Piotr 461

LAMANSKI Vladimir 463
LAPCHINE Ivan 465
LAPPO-DANILEVSKI Alexandre 467
LAVROV Piotr 468
LEKTORSKI Vladislav 471
LÉNINE (Oulianov) Vladimir 473
LÉONTIEV Alexeï 478
LÉONTIEV Constantin 480
LESSIÉVITCH Vladimir 484
LÉVITSKI Sergueï 486
LIBÉRALISME 488
LIKHOUDE (les frères) 491
LOBATCHEVSKI Nikolaï 493
LOGIQUE (la pensée) 494
LOGOS 498
LOMONOSSOV Mikhaïl 501
LOPATINE Lev 503
LOSSEV Alexeï 506
LOSSKI Nikolaï 510
LOSSKY Vladimir 514
LOTMAN Iouri 516
LOUNATCHARSKI Anatoli 517
LOUPPOL Ivan 520
LUMIÈRES 524
LUMIÈRE SANS DÉCLIN (La) 521
LUTTE POUR L'IMPOSSIBLE 527

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

MALÉVITCH Kazimir 528
MAMARDASHVILI Mérab 529
MARX EN RUSSIE 534
« MARXISME LÉGAL » 540
MATÉRIALISME ÉCONOMIQUE (DÉTERMINISME) 542
MATÉRIALISME ET EMPIRIOCRITICISME 544
MAXIME LE GREC 547
MÉMOIRE SUR L'HISTOIRE UNIVERSELLE 548
MÉNAGIER 550
MENDÉLÉIEV Dmitri 551
MÉREJKOVSKI Dmitri 553
MÈRE MARIE Skobtsov 555
MÉTCHNIKOV Lev 556
MEYER Alexandre 557
MIKHAÏLOVSKI Nikolaï 559
MILIOUKOV Pavel 561
MINSKI Nikolaï 563
MONISME TRANSCENDANTAL 565
« MOSCOU-TROISIÈME ROME » 567
MOTROCHILOVA Nelly 568
MOURATOV Pavel 569

NADIÈJDINE Nikolaï 571
NARODNOST 573
NÈANT 574
NÉKRASSOV Pavel 576
NESMÉLOV Viktor 578
NIETZSCHE EN RUSSIE 579
NIHILISME 584
NIKANOR (Alexandre Brovkovitch) 587
NIL SORSKI (Nikolaï Maïkov) 588
NOM (philosophie du) 589
NOOSPHÈRE 593
« NOUVELLE CONSCIENCE RELIGIEUSE » 594
NOVGORODTSEV Pavel 596
NOVIKOV Nikolaï 600
NOVITSKI Oreste 601
NOVOSSÉLOV Mikhaïl 602

OBJECTIVATION 604
OBJET DU SAVOIR (L') 606
OCCIDENTALISME 608
ODOÏEVSKI Vladimir 610
ONOMATODOXES 612
ONTOLOGIE 614
ONTOLOGISME 624
OPTINA POUSTYN 626
ORIENT ET OCCIDENT 627
OUSTRIALOV Nikolaï 630
OUVAROV Sergueï 631

PAGANISME de la société slave russe 632
PAÏSSI (PIOTR) VÉLITCHKOVSKI 635
PANARINE Alexandre 636
PANMONGOLISME 638
PANSLAVISME 639
PASCAL EN RUSSIE 640
PAVLOV Ivan 643
PERSONNALISME 645
PERSONNALITÉ CRITIQUE 648
PERSONNE SYMPHONIQUE 649
PESTEL Pavel 651
PÉTCHÉRINE Vladimir 652
PÉTRACHEVSKI Mikhaïl (1821-1866) – voir Pétrachevtsy*. 653
PÉTRACHEVTSY 653
PÉTROV Mikhaïl 655
PHÉNOMÈNE ET LE SENS (Le) 657
PHILARÈTE (Vassili Drozdov) 660
PHILOCALIE 662
PIÉTÉ 662
PISSAREV Dmitri 663
PITIÉ 667
PLATON EN RUSSIE 670
PLATON Piotr Levchine 668
PLÉKHANOV Guéorgui 673
PLURALISME MONISTE 676
POBÉDONOSTSEV Constantin 677
POÉSIE PHILOSOPHIQUE 679
POLTORATSKI Nikolaï 681
POPULISME 683
POSITIVISME 687
POST-SOVIÉTIQUE (période) 690
POTEBNIA Alexandre 693
POUCHKINE Alexandre 694
POUT (La Voie) 697
POUVOIR (philosophie du) 698
PRÉOBRAJENSKI Vassili 701
PROBLÈMES DE L'IDÉALISME 702
PSYCHOCRATIE 705

RADICHTCHEV Alexandre 706
RÉALITÉ ET L'HOMME (La) 709
RELIGION (philosophie de la) 712
RÉPONSES DU POMORIÉ 719

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

RÉSISTANCE AU MAL PAR LA FORCE (Sur la) 726
RÉSURRECTION 722
REVUES de philosophie 728
RŒRICH Elena 723
RŒRICH Nikolaï 724
ROZANOV Vassili 731
RUSSIE ANCIENNE (la pensée philosophique en) 735

SAMARINE Iouri 743
SAVITSKI Piotr 744
SCHELLING EN RUSSIE 746
SCHOPENHAUER EN RUSSIE 748
SCIENCES (philosophie des) 752
SCRIABINE Alexandre 757
SENTIMENTALISME 759
SÉRAPHIN DE SAROV 767
SÉRAPION DE VLADIMIR 768
SERGE DE RADONÈGE 770
SÉTCHÉNOV Ivan 771
SETNITSKI Nikolaï 772
SEZEMAN Vassili 774
SIDONSKI Fiodor 776
SKOVORODA Grigori 777
SLAVOPHILES 778
SOBORNOST (conciliarité) 782
SOCIALISME NON MARXISTE 783
SOCIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE DE MOSCOU 794
SOCIÉTÉS DE PHILOSOPHIE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSE 789
SOCIOLOGIQUE (la pensée) 795
SOLOVIOV Sergueï 800
SOLOVIOV Vladimir 802
SOPHIOLOGIE 811
SOUVTCHINSKI Piotr 818
SPÉRANSKI Mikhaïl 820
SPIR Afrikan 821
STANKÉVITCH Nikolaï 822
STEINBERG Aaron 823
STÉPOUNE Fiodor 824
STIOPINE Viatcheslav 828
STRAKHOV Nikolaï 829
STRIGOLNITCHESTVO 831
STRUVE Pierre 832
SYMBOLISME 835
SYNERGISME 839
SYNTHÈSE NÉOPATRISTIQUE 840
TANÉIEV Vladimir 843
TATICHTCHEV Vassili 844
TCHAADAÏEV Piotr 846
TCHELPANOV Guéorgui 849
TCHERNYCHEVSKI Nikolaï 850
TCHIJEVSKI Alexandre 853
TCHITCHÉRINE Boris 855
TCHOULKOV Guéorgui 859
TECTOLOGIE 860
« TERRE ET L'ÉTAT (la) » 861
THÉODICÉE 863
THÉOLOGIE PHILOSOPHIQUE DES XVIIIe-XXe s. 865
THÉORIE DE LA CONNAISSANCE 866
THÉOSOPHIE 877
THÉURGIE 880
TIKHOMIROV Lev 881
TIOUTTCHEV Fiodor 882
TKATCHOV Piotr 884
TOLSTOÏ Léon 886
TOLSTOÏSME 890
TOUGAN-BARANOVSKI Mikhaïl 891
TRANSRATIONNEL 893
TROÏTSKI Matveï 894
TROTSKI (Lev Bronstein) 895
TROUBETSKOÏ Evguéni 898
TROUBETSKOÏ Nikolaï 900
TROUBETSKOÏ Sergueï 902
TROUBNIKOV Nikolaï 905
TSERTELEV Dmitri 906
TSIOLKOVSKI Constantin 908
TYPES HISTORICO-CULTURELS 910

UNION SOVIÉTIQUE (la philosophie en) 912
UNITOTALITÉ 919
UNIVERSITÉS (la philosophie dans les) 927

VALENTINOV (pseudonyme de Nicolas Volski) 937
VASSILIEV Nikolaï 938
VELLANSKI (Kavounnik) Danilo 939
VÉNÉVITINOV Dmitri 940
VERNADSKI Guéorgui 941
VERNADSKI Vladimir 943
VIAZEMSKI Andreï 945
VIEUX-CROYANTS 946
VOIE DE L'ÉVIDENCE (La) 950
VOLTAIRIANISME 952

VOPROSY FILOSOFII I PSIKHOLOGII 953
VORONTSOV Vassili 954
VVÉDENSKI Alexandre 956
VYCHESLAVTSEV Boris 958
VYGOTSKI Lev 960
VYROUBOV Grigori 962
WEIDLÉ Vladimir 963
WOLFFIANISME 965

ZENKOVSKY Basile 967
ZINOVIEV Alexandre 970

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

hal-00935701, version 1 - 19 May 2014

TABLE DES MATIÈRES

Présentation 7

Avertissement 16

Liste des périodiques 19

Dictionnaire 27

Lexique 973

Liste des entrées 1003