

Pour une histoire de la pensée russe : les continuités à l'époque soviétique

Galin TIHANOV
Univ. de Manchester

Résumé : Cet article étudie les continuités qui se font jour, souvent cachées par des changements politiques dramatiques, sur la scène de la philosophie et de la pensée sociale pendant la période soviétique, depuis la Révolution d'Octobre en 1917 jusqu'à la désintégration de l'URSS en 1991. Comme le paradigme intellectuel dominant de toute cette période était le marxisme, toute réflexion sérieuse sur la question de la continuité doit non seulement prendre en compte le marxisme, mais encore le mettre au centre de l'attention. C'est ce dont traite la première partie de l'article. Dans cette optique, la continuité inscrite dans la dialectique permanence / transformation avait deux aspects importants : l'auto-conscience et le positionnement du marxisme soviétique par rapport à la philosophie occidentale non-marxiste, et, au-delà, mais aussi indépendamment, à la pensée russe d'avant 1917.

La seconde partie de l'article examine différents discours de l'exceptionnalisme, essentiellement la renaissance du slavophilisme, du *počvenničestvo* et de l'eurasisme. L'accent est mis sur l'Union Soviétique et non sur l'émigration, car cela aurait reproduit l'idée erronée que les intellectuels émigrés sont les seuls héritiers authentiques de la tradition pré-révolutionnaire.

Mots clés : histoire des idées; marxisme soviétique; neo-slavophilisme; discours russe et soviétique de l'exceptionnalisme; eurasisme; Mamardašvili; Poršnev; Gačev; Kožinov; Lev Gumilev.

L'histoire intellectuelle présente un nœud de continuités et de discontinuités qui se jouent, parfois simultanément, à l'intérieur des cultures évoluant avec le temps. Dans cet article, je vais me concentrer sur les continuités qui se laissent discerner — souvent cachées derrière des changements politiques spectaculaires — à travers la philosophie et la pensée sociale à l'époque soviétique, entre la Révolution d'Octobre 1917 et la dissolution de l'Union Soviétique en 1991. Le manque de place a suscité des décisions difficiles à prendre par rapport à ce qui devait être inclus et ce qui pourrait être omis. Comme le paradigme dominant de pensée de cette période était le marxisme, il était évident que tout intérêt sérieux pour la question de la continuité devait non seulement prendre en compte le marxisme mais, en fait, le prendre comme point de mire. Ignorer le marxisme et lui préférer un examen uniquement de divers discours non-marxistes auraient empêché de saisir la place cruciale du marxisme dans la dynamique, souvent souterraine, de stabilité et de changement qui sous-tendait les discours publics en philosophie et dans les sciences sociales à l'époque soviétique. En ce qui concerne le marxisme, la continuité inscrite dans la dialectique de permanence et de transformation a connu deux aspects importants : la prise de conscience de soi et le positionnement du marxisme par rapport à la philosophie occidentale non-marxiste, et à travers cela, mais aussi indépendamment de cela, vis-à-vis de la pensée prérévolutionnaire russe.

La deuxième partie de l'article examine différents discours de l'exceptionnalisme, centrés sur la renaissance du slavophilisme, du *počvenničestvo* ('enracinement' : un courant de pensée qui s'est cristallisé dans les années 1860, démontrant certaines affinités avec le slavophilisme, mais plus explicitement conservateur et parfois même antisémite) et de l'eurasisme. L'accent est mis ici délibérément sur les développements de ces tendances en Union Soviétique. J'ai décidé de ne pas inclure une étude distincte des courants de pensée des émigrés, parce que cela aurait reproduit la fausse représentation des intellectuels émigrés russes comme seuls successeurs de la tradition d'avant 1917, en renforçant ainsi l'idée longtemps soutenue, mais trompeuse, d'un schisme insurmontable et constant entre la vie intellectuelle soviétique et celle des émigrés. L'influence réciproque de la diaspora et de la métropole a évolué au fil du temps : la culture et la pensée soviétiques ont exercé une forte influence sur la diaspora avant la Seconde guerre mondiale, alors que, plus particulièrement à partir des années 1960, il y eut ensuite une longue période pendant laquelle la pensée des émigrés (tant d'avant que d'après la Seconde guerre mondiale) a été très importante pour les débats soviétiques. Un examen détaillé de l'impact des événements intellectuels soviétiques sur les différents courants de pensée des émigrés, de même que l'étude méticuleuse de l'influence de ces derniers sur la vie soviétique intellectuelle sont des tâches pour l'avenir (par exemple, une analyse exhaustive de la réception du marxisme soviétique dans la diaspora russe d'avant 1945, reste encore à faire). Dans ce travail, je ne peux qu'esquisser un plan général, en schématisant brièvement les (dis)continuités qui se font jour avec la renaissance de l'eurasisme

en Union Soviétique. On trouvera d'autres cas riches d'enseignements, bien étudiés à présent, dans les chevauchements et échanges entre les penseurs émigrés et les intellectuels vivant en URSS impliqués dans une réappropriation – à Harbin, Prague, Paris, Moscou, Kaluga ou Minsk (pour ne mentionner que quelques villes) – des idées de Nikolaj Fedorov, ou dans l'impact des travaux de Berdjaev-émigré, particulièrement son *Nouveau Moyen-Âge* dans les années 1960, quand, avec *La nouvelle classe* de Milovan Djilas, ils sont devenus une source d'inspiration pour le groupe d'opposition VSKhSON (Union Social-Chrétienne Panrusse pour la Libération du Peuple), établie à Leningrad en 1964.¹

Finalement, en vue des objectifs de cet article, j'ai décidé de me concentrer sur les continuités avec la pensée russe prérévolutionnaire. Cette qualification n'est pas triviale. Les sept décennies de l'histoire soviétique ont suffi pour que des continuités commencent à se développer entre les grands thèmes de pensée élaborés après la Révolution d'Octobre. Mais plusieurs facteurs ont entravé ce processus, qui, en fait, n'est devenu patent qu'à la fin de la période soviétique, aux alentours de 1990, pour finalement porter ses fruits dans les années qui ont suivi. Ainsi, à travers les étapes de formation de l'école de sémiotique de Tartu-Moscou et de théorie culturelle, ni Špet (qui dans les années 1920 avait publié une œuvre importante anticipant différents principes du structuralisme et de la sémiotique) ni Losev (un des premiers philosophes en Union Soviétique qui ait réfléchi sur des concepts comme «signe» et «structure») n'ont été activement assimilés par Lotman et ses collègues. Losev s'est même plaint en 1968 de ne pas être cité dans leurs travaux.² Il semble que Florenskij soit le seul à avoir été réellement assimilé par l'école de Tartu-Moscou. Cette rupture de continuité dans les années 1960 contraste avec l'influence de Bakhtine à la fin des années 1980. Bakhtine a non seulement laissé une trace visible dans les études historiques et littéraires spécialisées chez des intellectuels éminents comme Lixačev, Averincev et Gurevič, mais aussi vers 1991, l'année de la dissolution de l'URSS, sa théorie du dialogisme était devenue la pierre angulaire de la doctrine du «dialogue des cultures» de Vladimir Bibler, ce qui a aidé Bibler et ses collègues à mettre au point de nouveaux programmes scolaires et une nouvelle philosophie de l'éducation³. Ainsi, si dans la conclusion j'ajoute encore un exemple significatif de la philosophie soviétique de l'histoire et de la culture liée avec la pensée soviétique antérieure, l'exposé reste largement concentré sur les continuités formant un pont avec les avancées intellectuelles prérévolutionnaires.

¹ Voir Hagemeister, 1989, pp. 241-457 ; *id.*, 1997 ; Gačeva, 2003 ; Semenova, 2004, pp. 463-553. Pour l'impact de Berdjaev sur le VSKhSON, voir Dunlop, 1976, qui contient une analyse et une traduction du programme organisationnel (son texte russe a été publié pour la première fois par Dunlop une année auparavant à Paris), ainsi que le rapport d'un des leaders du VSKhSON : Vagin, 1992 (Vagin mentionne également l'importance de Frank, Solovjev, et Fedotov).

² Voir Egorov, 1999, p. 140.

³ Voir Bibler, 1991 ; également Emerson, 1997, pp. 274-5.

1. CONTINUITÉS DANS LE MARXISME SOVIÉTIQUE

La rupture politique de 1917 et la consolidation ultérieure du marxisme en tant qu'idéologie officielle ont longtemps obscurci certains points importants de la continuité avec le passé. D'abord, jusqu'à 1930, quand le livre de Losev *Dialektika mifa* ['La dialectique du mythe'] fut publié à Moscou (qualifiant le matérialisme dialectique d'«absurdité criante»⁴, il était encore possible de philosopher dans une perspective non-marxiste et de publier les résultats d'une telle activité. Ensuite, le pivot de l'enseignement philosophique reposait toujours, jusqu'aux années 1940, sur des manuels prérévolutionnaires, et sur un nombre significatif de travaux de philosophes non-marxistes (beaucoup d'entre eux, mais pas tous, attirés dans l'orbite du matérialisme et de la dialectique en qualité de précurseurs). A la fin des années 1920, même dans une institution phare comme l'Institut des Professeurs Rouges, les anciens manuels d'avant 1917 sur l'histoire de la philosophie étaient encore largement utilisés;⁵ lorsque la logique fut réintroduite dans le programme d'enseignement en 1946, l'utilisation du manuel prérévolutionnaire de Čelpanov fut autorisée⁶. Selon les chiffres cités par Mitin, un des plus puissants philosophes officiels de l'époque stalinienne, pendant la période de 1897 à 1916 les œuvres d'Aristote furent publiées à un total de 1000 exemplaires, celles de Hegel à 4500 exemplaires et celles de Spinoza à 7700 exemplaires. Entre 1917 et 1938 ces chiffres augmentèrent, respectivement, jusqu'à 78300, 200500 et 55200 exemplaires (Mitin, 1943, p. 22).

Jusqu'en 1936, les lectures obligatoires pour les examens oraux en philosophie pour les doctorants à l'Institut d'histoire, de philosophie et de littérature comprenaient, à côté de Marx, de Lénine et de Staline, les œuvres de Kant, Hegel, Aristote, Bacon, Hobbes, Locke, Descartes, Spinoza, Leibniz et Hume (Šarapov, 1995, p. 26). La seule faiblesse flagrante du programme en philosophie, à part l'interprétation idéologique sévèrement contrôlée, était le fait de négliger la philosophie occidentale du XX^{ème} siècle. Même après que la liste des noms occidentaux canoniques eut été élargie, suivant les suggestions pour une réforme des programmes en 1938, elle s'arrêtait toujours avec Nietzsche (dont la date de mort, 1900, indiquait exactement le début du désintérêt pour la philosophie non-marxiste du XX^{ème} siècle).⁷

Mais ce qui est plus important, c'est que jusque vers la fin des années 1920, le marxisme soviétique portait encore les marques caractéristiques d'une tradition de pensée trouvant sa source au croisement du marxisme légal, du socialisme chrétien et de différentes tentatives de réconci-

⁴ Losev, 2001, p. 63; voir également Scanlan, 1985, p. 12.

⁵ Pour une analyse plus détaillée voir Kozlova, 1994.

⁶ Voir Wetter, 1960, p. 525.

⁷ Pour cette liste, voir Somerville, 1946, p. 235.

lier le marxisme avec le néokantisme et la philosophie de Mach. Trois des représentants les plus connus de la pensée religieuse russe : Berdjaev, Sergej Bulgakov et Frank, avaient, en fait, commencé leur carrière intellectuelle comme sympathisants du marxisme et de l'idée socialiste. D'autres, notamment Lunačarskij et Gor'kij s'étaient engagés dans le marxisme comme partie d'un programme social qui présentait un puissant mélange d'idéalisme religieux et d'activisme nietzschéen radical (la doctrine qui en découlait, dont les vestiges gardèrent de l'importance jusqu'au milieu des années 1920, est connue sous le nom de *bogostroitel'stvo* ['Construction de Dieu']). D'autres encore, surtout Plekhanov et Bogdanov, avait arrimé le marxisme à un paradigme de pensée qui était soit plus largement sociologique (Plekhanov), soit enraciné dans une appropriation positive de la philosophie occidentale contemporaine (Bogdanov). Si Bogdanov n'a jamais été réellement accepté par le canon du marxisme officiel (il fut critiqué dans les années 1920 pour son désir de dissoudre le marxisme dans sa propre «science générale de l'organisation», nommée *tectologie*⁸), Plekhanov, dont le travail fut accompli presque entièrement pendant la période prérévolutionnaire, a joui d'une réputation plus changeante. Cela reflète les vagues de décrispation et d'ossification dans la doctrine officielle et les mobilisations successives du marxisme, dans le but d'établir l'autorité de Staline et de mettre en place le programme de construction de la nation. Pendant une grande partie des années 1920, Plekhanov est resté une autorité pour ceux qui cherchaient à inscrire le marxisme dans une tradition matérialiste de pensée qui pouvait revendiquer un pedigree sérieux remontant à Spinoza. Deborin a même fait une distinction entre Lénine et Plekhanov, en décrivant, avec approbation, ce dernier comme un «théoricien», alors que Lénine était glorifié comme «l'homme d'action, le politicien, le leader», (Deborin, 1929, p. 26). Au début des années 1930, pourtant, Plekhanov connut la disgrâce exactement pour les mêmes raisons : il fut sévèrement critiqué pour avoir considéré le matérialisme dialectique comme une simple partie du matérialisme, pas fondamentalement différente des autres variétés du matérialisme dans la pensée occidentale. En même temps, il était devenu indésirable également pour avoir déclaré (à la fin de sa vie) que la Russie Soviétique n'avait pas eu une évolution capitaliste suffisamment longue et que, de ce fait, le socialisme n'avait pas pu se mettre en place comme résultat d'un processus naturel de radicalisation des contradictions du capitalisme. Néanmoins, au début des années 1940, au milieu de la nouvelle vague de propagande nationaliste pendant la guerre, Plekhanov refit surface une nouvelle fois comme une partie du canon de la pensée marxiste russe. Pavel Judin le glorifiait en 1943 comme «le plus grand et éminent marxiste, après Marx et Engels, de l'époque d'avant Lénine», comme un «grand patriote» et un penseur qui avait enrichi la «culture nationale russe» (Judin, 1943, pp. 18, 20).

⁸ Pour une traduction anglaise, voir Bogdanov, 1996.

La tentative, cohérente, de Plekhanov, et toujours influente dans les années 1920, de faire dériver le marxisme, y compris sa vision de la société et du changement social, à partir de la tradition du matérialisme occidental, est une illustration particulièrement efficace des continuités à long terme qui caractérisent la période soviétique. L'évolution du marxisme soviétique fut marquée par un besoin constant de se positionner par rapport à ses prédécesseurs présumés et réels ; le travail consistant à établir la généalogie intellectuelle du marxisme continua après 1917, et fut le seul aspect de la pensée marxiste en URSS qui n'ait pas perdu son actualité même dans les décennies staliniennes. Deux figures de la philosophie occidentale devinrent les références principales dans ce débat : Hegel et Spinoza, bien que la recherche des prédécesseurs légitimes se fût souvent élargie jusqu'à inclure Feuerbach, de même que les principaux représentants de l'idéalisme allemand du XIXe siècle.⁹ Spinoza tout comme Hegel étaient pour le marxisme en général des figures de base (comme le démontre le travail des marxistes occidentaux, notamment d'Althusser et de Balibar, sur Spinoza, et de Lucio Coletti et Antonio Negri, parmi d'autres, sur Hegel), mais les débats soviétiques étaient particulièrement intenses. Vers le début des années 1930, la quantité des travaux russes sur Spinoza dépassait celle de n'importe quel pays occidental.¹⁰ La publication de *De Spinoza à Marx* (1925) de Lunačarskij, qui reformulait certaines de ses positions de l'époque de sa «construction de Dieu», était une partie intégrante de la polémique croissante sur Spinoza, qui eut lieu dans la deuxième moitié des années 1920. Issus de perspectives méthodologiques très différentes et aboutissant à des conclusions très différentes, Ljubov' Aksel'rod (la principale philosophe des mécanistes, connue également sous le pseudonyme «Orthodoxe») et Abram Deborin (le chef du camp opposé, qui était connu comme camp des deborinistes) cherchaient tous les deux à déterminer la relation entre la philosophie de Spinoza et le matérialisme marxiste. Beaucoup plus tard, Il'jenkov reprit le débat sur Spinoza dans ses études innovantes sur Marx. Il planifia même d'écrire un livre sur Spinoza, mais ce projet ne vit pas le jour.¹¹

L'intérêt permanent pour Hegel fut d'une importance particulière pour le marxisme soviétique, parce que cela permettait de le mettre en contact d'abord direct (puis ensuite de plus en plus médiatisé) avec une très longue tradition de réceptions philosophiques non-marxistes du philosophe allemand allant des slavophiles jusqu'à Ivan Iljin, qui, juste un an après la

⁹ Voir par rapport à ce sujet l'œuvre majeure de Asmus, 1930. Dans son compte-rendu sur le livre, Berdjaev fut si impressionné par les connaissances et la culture philosophique d'Asmus qu'il a pensé que ce dernier avait adhéré au marxisme «uniquement par accident» (cité d'après Sokolov, 2009, p. 99).

¹⁰ Voir l'introduction dans Kline, 1952, p. 1.

¹¹ Pour le livre qu'Iljenkov avait en projet sur Spinoza, voir Mareev, 2005, p. 7. Sur sa fascination permanente pour Spinoza, voir Novoxat'ko, 2008, pp. 70-83. En 1977, Iljenkov publia avec un co-auteur dans la revue *Kommunist* (sous pseudonyme) un article sur Spinoza intitulé «Trois siècle d'immortalité».

Révolution d'Octobre, avait publié une étude en deux volumes sur Hegel et la «concrétude de Dieu et de l'homme». On dit que Lénine, dont les *Cahiers philosophiques* (publiés de façon posthume en 1929) contenaient les preuves de son ambition de maîtriser la méthodologie hégélienne, avait apprécié le livre d'Iljin si fortement qu'il décida de le libérer de prison (ce qui ne l'a pas sauvé de la déportation en 1922).¹²

Cet intérêt pour Hegel fut motivé, de plus, par la nécessité d'évaluer l'originalité de la méthode dialectique marxiste. Deborin fit le premier essai dans ce sens avec son livre *Marx et Hegel* (1923), plus tard critiqué pour avoir surestimé le rôle de Hegel. Comprenant l'importance de Hegel pour les principes et même pour le vocabulaire du marxisme soviétique (le concept important de *partijnost'* n'était rien d'autre qu'une réplique du concept hégélien de *Parteilichkeit*¹³), une résolution de Parti envisagea la publication rapide d'une édition de ses œuvres en 15 volumes pour 1932 (achevé, en réalité, bien après la Seconde guerre mondiale).¹⁴ Hegel figura également dans le fameux troisième volume du travail collectif *Histoire de la philosophie* (1943), connu par son surnom de «cheval gris» (pour la couleur de sa couverture et sa puissance intellectuelle). Le chapitre sur Hegel occupait plus que 90 pages (l'équivalent du total de pages consacrées aux cinq penseurs de la rubrique «socialisme utopique») et soulignait sa position centrale dans la préhistoire du marxisme, tout en défendant la dialectique hégélienne en tant que «sommet de la pensée bourgeoise» et exploitait d'un «penseur génial» (Aleksandrov *et al.* 1943, p. 210). Comme ce fut le cas avec la cote croissante de Plekhanov, la campagne idéologique nationaliste des années de guerre affecta grandement le destin du «cheval gris». Bien que sept volumes eussent été prévus (celui sur la philosophie russe, sixième de la série, était déjà en préparation) et que les auteurs eussent reçu le prix Staline en 1942 pour les deux volumes précédents, le Parti décréta en 1944 que le troisième volume était fortement erroné, au prétexte qu'il avait échoué à exposer les limites de la dialectique idéaliste de Hegel et à critiquer sa glorification des Allemands en tant que «peuple élu». Ainsi, le projet complet de plusieurs volumes ne vit jamais le jour.¹⁵ Georg Lukács, éminent émigré dans la Moscou stalinienne, soutint à la fin de 1942 une thèse de doctorat sur le jeune Hegel comme important ancêtre du marxisme. Après la résolution du Parti en 1944, toutes les tentatives de publier le travail de Lukács en russe échouèrent (c'est seulement en 1956 qu'une partie du *Jeune Hegel* fut publiée dans *Voprosy filosofii*; le livre en entier n'a pas été publié en russe avant 1987). En 1947, Ždanov déclara

¹² Voir Il'in, 1918; l'approbation du livre par Lénine est décrite par Tschizévsky (1934, p. 374, n. 15).

¹³ Voir van der Zweerde, 1997, p. 30.

¹⁴ RGASPI (Moscow), f. 374, op. 1, d. 5, l. 98.

¹⁵ Sur la désignation de «cheval gris» (*seraja lošad'*) et la campagne contre le volume, voir Batygin & Deviatko, 1993, p. 632-633.

lors d'une réunion officielle des philosophes soviétiques que la question hégélienne était réglée.¹⁶

Pourtant, le besoin de garder vivant le dialogue interne du marxisme avec les traditions de la pensée occidentale, et à travers cela également, ne serait-ce que de façon indirecte, avec la philosophie russe d'avant la révolution, fut de nouveau ressenti intensément lors de la renaissance de la philosophie marxiste après la mort de Staline. Entre le milieu des années 1930 et le début des années 1950, toute recherche sérieuse sur le marxisme en URSS avait été négligée. En 1935 l'Institut «Marx, Engels, Lénine» avait suspendu la publication de l'édition germanophone des œuvres de Marx et Engels, en publiant seulement 12 volumes sur les 40 planifiés. Le travail sur l'édition russe se poursuivit jusqu'en 1947.¹⁷

La décennie qui s'étend de 1947 (l'année où Ždanov fit publiquement condamner l'*Histoire de la philosophie occidentale* de G. Aleksandrov) jusqu'au milieu des années 1950, début du «dégel», peut être sans nul doute considérée comme la période la plus désastreuse pour la philosophie en Union Soviétique. Lorsqu'au début des années 1950 un groupe de jeunes philosophes de l'Université de Moscou (MGU), incluant Il'enkov et le futur écrivain et sociologue dissident Aleksandr Zinov'ev, se mit à étudier la logique du *Capital* de Marx, Hegel et Spinoza revinrent sur le devant de la scène. Il'enkov et ses collègues furent très vite stigmatisés comme «gnoséologues», du fait qu'ils pensaient que la philosophie devait être une méthode de connaissance plutôt qu'une vision du monde globalisante. Il'enkov ne fut pas autorisé à enseigner au MGU, et sa thèse ne fut publiée qu'en 1960.¹⁸ Deux ans plus tard, Il'enkov publia son célèbre article «L'idéal», dans lequel il essayait de mettre en évidence un ensemble de phénomènes spécifiquement idéaux (en tant qu'opposés à ceux qui sont simplement mentaux) et de prouver qu'ils ont une existence objective, ancrée dans l'activité humaine. (Il développa cette thèse au milieu des années 1970, sans ajouter d'arguments significatifs au raisonnement original¹⁹). C'est au début des années 1960 qu'Il'enkov avait écrit son meilleur travail, marqué par un intérêt profond pour Hegel. Le point de départ de son étude du *Capital* de Marx était la question posée par Hegel : «Qui pense de façon abstraite ?» Il'enkov affirmait que notre première rencontre avec un objet est toujours une rencontre avec de l'abstrait (et non pas avec du concret, comme le pensaient les empiristes matérialistes), le résultat d'une abstraction qui catégorise l'objet sans être capable de pénétrer la multitude des formes, des procès et des contradictions impliquées par la vie

¹⁶ Pour d'autres détails et sur la polémique autour de Hegel en Union Soviétique, voir Tihanov, 2004.

¹⁷ Voir Evgrafov et al. 1988, pp. 38-39.

¹⁸ Elle a été traduite en anglais sous le titre de *The Dialectics of the Abstract and the Concrete in Marx's 'Capital'* (Moscow: Progress, 1982).

¹⁹ La version la plus fiable du texte du milieu des années 1970, qui reflète les ajouts et s'appuie sur le manuscrit qui a survécu est : Il'enkov, 2009.

concrète de l'objet. Ainsi, il décrit la pensée de Marx comme une montée de l'abstrait vers le concret, et une oscillation entre l'historique et le logique.

Bien qu'innovateur dans l'interprétation de Marx, Il'enkov était manifestement conservateur dans ses idées sur l'art. Pendant toute sa vie, il fut un admirateur de Wagner et rejeta le pop-art et Andy Warhol (sa réticence envers le pop-art était partagée par son ami Mixail Lifšic). Après avoir vu une exposition d'art contemporain à Vienne en 1964, Il'enkov revint accablé, sa foi dans la capacité de l'art à véhiculer l'humanisme s'étant considérablement amoindrie.²⁰

Plutôt qu'un dissident, Il'enkov était probablement le meilleur esprit des «gens des années soixante» (*šestidesjatniki*), la génération apparue au court du bref dégel, et qui souffrit pendant les années de la stagnation brejnévienne, sans renoncer à l'espoir que le système pourrait être réformé de l'intérieur. En préparant, au milieu des années 1970, une traduction dactylographiée de *1984* d'Orwell, Il'enkov croyait encore que ce livre dénonçait une tendance latente envers le totalitarisme dans les sociétés capitalistes, et non pas une dystopie communiste.²¹

Mamardašvili, qui n'était pas beaucoup plus jeune qu'Il'enkov, mais qui avait passé ses années de formation d'une façon très différente, partageait dans une large mesure l'orientation non-dissidente d'Il'enkov, sans envisager son travail philosophique comme un outil pour le renouvellement du marxisme. En fait, la philosophie de Mamardašvili (la plupart de ses travaux sous forme de cours plutôt que de livres imprimés) marquait la fin du monopole intellectuel revendiqué par le marxisme soviétique. L'abîme entre le positionnement de Mamardašvili et celui d'Il'enkov provient probablement du fait que Mamardašvili était trop jeune pour être appelé pendant la Seconde Guerre mondiale. De plus, son éducation géorgienne et son amour précoce pour la culture française étaient des raisons suffisantes pour qu'il soit perçu comme un cosmopolite, comme quelqu'un de moins préparé pour être immédiatement impliqué dans le programme civique du marxisme soviétique. Mamardašvili eut la chance et le privilège de faire partie dans les années 1960 de l'équipe éditoriale de la revue basée à Prague *Problèmes de la paix et du socialisme*. Il put voyager en France et en Italie, il fit la connaissance d'Althusser (avec qui il échangea une correspondance et qu'il rencontra en plusieurs occasions), il fut un amateur de jazz et un admirateur de Proust. Du point de vue philosophique également, Mamardašvili pensait s'être éloigné d'Il'enkov en tournant le dos à l'influence dominante de Hegel. En fait, il se référait à la philosophie d'Il'enkov comme étant «trop hégélienne».²² Cela, néanmoins, ne pouvait

²⁰ Pour plus de détails, voir Bakhurst, 2000.

²¹ Il'enkov montra sa traduction à son proche ami Mareev; voir Mareev, 1997, p. 269.

²² Mamardašvili, 1990, p. 35. Voir aussi Veresov, 2000. Dans une série d'interviews enregistrés en français en novembre 1989, Mamardašvili a confirmé son abandon de Hegel : «La philosophie allemande ! Debout, chapeau bas ! Non, pour moi, le dernier philosophe inté-

pas masquer le fait que le premier livre de Mamardašvili *Les formes et le contenu de la pensée* (1968) puisait son inspiration dans Hegel pour proposer une compréhension de la conscience comme un phénomène supra-individuel ayant ses formes contraignantes (l'Esprit objectif), existant, pour ainsi dire, dans l'«aliénation» (*Entäusserung*) de la conscience de l'individu. Curieusement, c'est cet anti-psychologisme, que Mamardašvili avait appris de Hegel et de Marx plutôt que de Husserl, qui plus tard l'amena à mettre en question leur idée de la «nécessité de fer», et à demander comment on peut éviter le nihilisme s'il faut admettre que nos actions sont causalement déterminées. Comme le dit un perspicace commentateur russe, la question de Mamardašvili est devenue celle de savoir comment réconcilier une approche scientifique (marxiste) de l'histoire et la conscience «avec la notion de liberté, la singularité de notre personnalité, notre dignité».²³ Dans sa tentative de résoudre l'énigme, Mamardašvili a tracé une typologie de la rationalité, qui forme le point central de ce qui est probablement son meilleur livre (Mamardašvili, 1984). L'«idéal classique de rationalité» sépare le sujet pensant de la réalité qu'il vise à connaître. Ce qui était supposé être une garantie de l'objectivité de la connaissance, en réalité a amené à un dualisme destructif : l'être humain pensant est poussé comme au-delà et en dehors du monde qu'il essaie de comprendre; toutes ses expériences subjectives sont également évincées dans ce processus. L'«idéal non-classique de la rationalité» redonne à l'individu sa place légitime dans le monde. Comme la personne pensante est réhabilitée en tant que partie intégrale de la réalité, la conscience et la cognition cessent d'être un reflet (et même une réfraction) de cette réalité ; elles sont désormais vues du point de vue ontologique, comme des événements qui ont lieu et se déroulent dans le monde. La conscience devient un effort, un acte créatif, qui n'essaie plus de bannir nos expériences subjectives, mais garantit l'existence de la liberté. Dans ses cours sur Proust (1984-85), Mamardašvili pousse cet argument plus loin, démontrant que dans l'événement créatif de la conscience, le passé, le présent et le futur ne sont plus clairement démarqués. Si nous n'en faisons pas l'effort, le futur ne pourrait se réaliser ; il n'est pas simplement accessible pour nous sur le mode de la certitude ontologique. D'autre part, dans l'acte d'effort créatif (la conscience), le passé peut redevenir vivant. C'est là que Mamardašvili commence à abandonner le marxisme soviétique comme projet culturel et social. Apparemment, ce qu'il dit sur l'effort et l'activité des hommes n'est qu'une reformulation des célèbres thèses de Marx sur Feuerbach. En réalité, l'apologie de l'effort que fait Mamardašvili revient aussi à admettre l'incertitude, la finitude ouverte, colorée par une vision optimiste du modelage de soi, mais

ressant en Allemagne, c'est Kant. Bon, peut-être aussi Schopenhauer, c'est tout» (Mamardašvili, 1992, p. 100). Kant l'intéressait plus comme cosmopolite que comme penseur lié à une nation.

²³ Smirnov, 1999, p. 489. L'article de Smirnov, publié pour la première fois en 1991, reste probablement une des meilleures introductions concises à la philosophie de Mamardašvili, admirablement sensible à son évolution en tant que penseur.

également teintée par la compréhension inquiète que la poursuite du bonheur ne peut pas être un projet collectif.

Ce qui est encore plus significatif pour notre argumentation, c'est le fait qu'avec Il'enkov et Mamardašvili le marxisme soviétique s'est de nouveau engagé, pour la première fois depuis les années 1930, dans une relation auto-réflexive avec la tradition philosophique non-marxiste en Russie. (En 1943 le médiocre mais puissant philosophe du Parti Mixail Iovčuk avait créé la première chaire soviétique de l'histoire de la philosophie russe (cf. Kamenskij, 1999, p. 68), mais cela ne faisait qu'alimenter un peu plus le nationalisme russe toute en gardant la pureté du dogme marxiste-léniniste). Dans la seconde moitié des années 1950, Il'enkov était au centre d'un cercle de jeunes intellectuels – beaucoup d'entre eux se sont avérés plus tard des penseurs conservateurs et même nationalistes – qui comprenait, entre autres, Davydov, Kožinov, Gačev, Bočarov et Palievskij (cf. Mareev, 2005, p. 13). L'essai d'Il'enkov qui remonte à cette période, *La cosmologie de l'esprit* (publié, à titre posthume, pour la première fois en 1988) fut interprété comme présentant de nombreux parallèles avec la philosophie de la nature anti-positiviste et anti-individualiste de Fedorov, bien que la question de savoir si Il'enkov avait vraiment lu Fedorov reste ouverte (cf. *ibid.*, pp. 25-8). Il est certain, en revanche, qu'il était familier avec le travail du cercle de Bakhtine, enthousiasmé par le livre de Medvedev *La méthode formelle dans les études littéraires* (1928), tout en restant indifférent envers les *Problèmes de la poétique de Dostoïevskij* de Bakhtine (1963) (cf. Kožinov, 1997, p. 105-106).

Un élément plus important encore doit être signalé. Il'enkov ne manifestait aucune sympathie envers les slavophiles et, provoqué par Kožinov, il exprima sa désapprobation à la fois des travaux de Kireevskij et de sa personne (*ibid.*, p. 104). Sa vision du marxisme comme issu d'une longue tradition culturelle occidentale (il a appelé Marx un « fils de l'Occident » et a décrit Lénine dans les mêmes termes)²⁴ impliquait sans aucun doute un certain antagonisme entre le marxisme et les courants de la pensée russe dont l'héritage avait été mis à l'épreuve après la Révolution. A la différence de Berdjaev, Il'enkov ne considérait pas le communisme comme le résultat organique de circonstances orientales (russes) spécifiques ; mais en appelant Lénine « fils de l'Occident » il reproduisait le vieux schéma de l'opposition entre les occidentalistes et les slavophiles, qui avait servi de cadre de discussion pour la vie intellectuelle russe pendant plusieurs décennies avant 1917.

Mamardašvili partageait la méfiance d'Il'enkov envers un *Sonderweg* russe en philosophie. Il place Čaadaev au commencement de la pensée moderne russe, mais en même temps il note que Čaadaev n'a pas réussi à

²⁴ Cf. Il'enkov, 1967, p. 392 et 394. Il'enkov avait été invité à ce colloque (tenu en avril 1966 à l'université de Notre Dame), mais il n'avait pas pu venir. Selon l'éditeur du volume, il est tombé malade et a été « hospitalisé ». (Lobkowitz, 1967, p. xii); dans l'introduction à la première édition du texte en russe (*Voprosy filosofii*, 1988, n° 10) il est suggéré sans ambiguïtés que les autorités ne lui ont pas permis de voyager.

donner naissance à une tradition ; son travail s'est éteint sans susciter d'impulsion par la suite. Mamardašvili pensait que la philosophie comme entreprise autonome avait commencé avec Solov'ev. Tout comme Špet avant lui, Mamardašvili était convaincu que la philosophie ne peut pas exister et s'épanouir là où la lutte pour la justice sociale prend le dessus. C'est la raison pour laquelle il affirme que la philosophie russe soit n'a jamais existé, soit qu'elle a commencé à émerger seulement au début du XIXe siècle, refusant toute autonomie à la philosophie soviétique et la considérant comme une partie de ce qu'il appelle, empruntant les termes d'Althusser, un «appareil idéologique d'Etat». Mamardašvili était également sceptique par rapport à la très ancienne pratique de prendre la littérature russe du XIXe siècle pour de la philosophie. En particulier, Dostoïevski était pour lui un «idiot» incapable dès qu'il se mêlait de réflexion philosophique. En revanche, il décerna à Tolstoï le titre de grand penseur religieux (cf. Mamardašvili, 1922, p. 113-114).

Le choix de Solov'ev comme initiateur d'une philosophie russe autonome n'est pas fortuit. Tout en faisant attention à bien distinguer la philosophie et la littérature russes, Mamardašvili, malgré son sécularisme prononcé et sa prédilection pour la philosophie occidentale, était plus enclin à envisager les médiations complexes entre la philosophie et la pensée religieuse dans le contexte russe. Pour lui, les deux se croisent et se chevauchent avant tout dans le domaine de l'eschatologie. La «note eschatologique» avait été présente jusqu'aux années 1920, incarnée par les penseurs et les écrivains formés par l'Age d'argent.²⁵ Dans le même cours donné à Leningrad le 2 décembre 1988, Mamardašvili rendit hommage à toute une lignée de penseurs religieux russes, notamment à Berdjajev, Šestov et, avant tout, à Rozanov dont *L'Apocalypse de notre temps* reçut un éloge particulier (cf. Mamardašvili, 1988 (2000, p. 273-274)). Ainsi, au lieu de tracer une frontière impénétrable entre la philosophie et la pensée religieuse en Russie, Mamardašvili a essayé de les voir comme des formations discursives occupant souvent le même territoire et impliquées dans une dialectique d'échanges et de compétition.

2. LES DISCOURS DE L'EXCEPTIONNALISME

Si le marxisme soviétique pouvait ainsi rester en dialogue avec la pensée russe non-marxiste ou, au moins, montrer à la fois un certain degré d'auto-réflexion et de connaissance des traditions de la pensée russe d'avant 1917, les autres courants se démarquaient plus nettement dans leur rôle de gardiens de la tradition. Parallèlement à toute une lignée d'intellectuels du XIXe siècle activement assimilés et souvent interprétés de façon déformée par le marxisme soviétique en qualité de premiers représentants de la pensée révolutionnaire (Belinskij, Herten, Černyševskij, Pisarev), un corpus

²⁵ Les références ici sont au cours de Mamardašvili de 1988 (2000, p. 277).

alternatif plus large de la pensée russe était progressivement réassemblé en Union Soviétique. Au début, il ne comprenait que des penseurs et écrivains du XIXe siècle : cinq *Lettres philosophiques* de Čadaev auparavant inconnues furent publiées en 1935, en même temps que l'autobiographie de Leontjev (le tout dans les volumes 22 et 24 de la prestigieuse série *Literaturnoe nasledstvo*). Plus tard, pendant le «dégel», les histoires de la philosophie russe de Losskij et de Zen'kovskij furent publiées en URSS avec de petits tirages (respectivement en 1954 et en 1956) ; dans les deux cas, la distribution était limitée aux membres de la hiérarchie du Parti et à des gens qui occupaient des positions importantes dans la vie idéologique soviétique.

La redécouverte de la pensée religieuse russe commença sérieusement à la fin des années 1960 et au début des années 1970, avec une série d'articles écrits pour l'*Encyclopédie philosophique* soviétique en 5 volumes par Losev, Averincev, Asmus, Xoruzij, etc. L'article sur Solov'ev dans le volume final (1970) fut, à la surprise de tous, plus long que l'entrée sur Engels.²⁶ Ce volume contenait aussi des articles sur Xomjakov, Florenskij, Šestov, Fedorov et d'autres penseurs religieux, tous écrits de façon substantielle et respectueuse. Une édition en deux volumes des œuvres de Skovoroda parut en 1973, suivie par un volume des écrits d'Ivan Kireevskij en 1979. La première moitié des années 1980 vit publier quelques essais de Konstantin et Ivan Aksakov, mais l'événement qui fit probablement le plus de bruit dans les années 1980, avant même le début des réformes de Gorbačev en 1985, fut la publication d'œuvres choisies de Fedorov, éditée par le célèbre connaisseur de Kant et de Schelling Arsenij Gulyga et retirée des librairies peu de temps après sa sortie (Fedorov, 1982). Avec Losev (qui au moment de sa mort en 1988 avait réussi à écrire une courte introduction et un livre plus étendu sur Solov'ev, cf. Losev, 1983 et 1990), Gulyga entama dans les années 1970 l'édition des œuvres principales de Solov'ev en trois volumes qui déboucha sur une sélection en deux volumes en 1988. La même année, une résolution du Politburo approuvait le lancement d'une série de republications de la philosophie russe non-marxiste pour 1989. Berdjaev, Špet, Bakunin, Čadaev, Florenskij, Frank, Rozanov, Losev, Kropotkin, Ern, Jurkevič, ainsi que les importants volumes collectifs *Les Jalons* [Vexi] et *Des profondeurs* [Iz glubiny], étaient tous publiés dans cette série en 1989-1991.

Cependant, cette chronologie de la redécouverte ne doit pas cacher le fait, comme le note V.A. Smirnov dans ses mémoires sur Valentin Asmus, que les éditions prérévolutionnaires de la philosophie russe, en fait, avaient toujours été en accès libre dans les bibliothèques publiques ; elles n'avaient jamais fait partie des «fonds spéciaux» [*specxranj*] et, de plus, dans les années suivant la Seconde guerre mondiale ces éditions d'avant

²⁶ Ce détail et le reste de l'information factuelle sur les publications des penseurs non-marxistes en Union soviétique avant 1991 sont décrits dans Dzhimbinov, 1994. Cet article fut publié pour la première fois en russe en 1992.

1917 se trouvaient en vente chez les bouquinistes (cf. Smirnov, 1999a, p. 319). Quand, au début des années 1970, des cercles religieux clandestins commencèrent à se former à Leningrad, les travaux de Berdjajev, Florenskij et Sergej Bulgakov étaient tous discutés lors des réunions (auxquelles assistaient parfois jusqu'à 30 à 50 personnes).²⁷

De même, lorsque les réunions organisées de la Société anthroposophique reprirent leur activité à Moscou en 1969, les travaux russes et occidentaux d'avant 1917 furent de nouveaux lus et examinés (cf. Maydell, 1992, p. 176). La pensée russe prérévolutionnaire était ainsi ressuscitée et étudiée par vagues successives d'assimilation et d'accommodation, qui étaient, sans nul doute, politiquement conditionnées et sujettes à une censure considérable, mais qui avaient bien présentes dès avant la période plus propice des années 1980.

J'aimerais illustrer cette thèse par un bref examen de l'assimilation en Union Soviétique de deux puissants discours d'exceptionnalité d'avant 1917, le slavophilisme et le *počvenničestvo* ['enracinement', ou 'conservatisme du sol natal']. Pendant les deux décennies qui ont suivi 1917, le slavophilisme semblait complètement oublié, son fort bagage conservateur le faisait considérer comme totalement incompatible avec les principes de l'idéologie soviétique. Au début des années 1920, alors que le contrôle idéologique était encore assez faible, Špet déclara que c'étaient les slavophiles qui avaient formulé les «seuls problèmes originaux de la philosophie russe» (Špet, 1922, p. 37). Bakhtin, dans ses cours privés sur la littérature russe, décrivait le slavophilisme comme un «phénomène significatif dans l'histoire de la pensée russe», appelant l'occidentalisme une «bulle de savon qui n'a produit que des phrases avant d'exploser» (Bakhtin, 2000, p. 427). A l'Académie d'Etat des sciences artistiques (GAXN), dont Špet fut vice-président entre 1924 et 1929, Losev fit en mars 1928 un exposé à l'apparence intrigante sur l'esthétique et la théorie de la langue de Konstantin Aksakov.²⁸ Pourtant, ce n'est qu'à la fin des années 1930, alors que la politique stalinienne de russification et de construction de la nation se mettait en place et que le discours de la *narodnost'* ['esprit du peuple'] refaisait surface dans les discussions publiques, que le slavophilisme fut mis pour de bon à l'ordre du jour. Le problème crucial était de savoir comment évaluer historiquement le slavophilisme, comment reconnaître – dans une perspective marxiste – ce qui était progressiste et rétrograde dans le programme des slavophiles. Le débat commença en 1939 avec l'article de Nikolaj Družinin «Hertzen et les Slavophiles», dans lequel il affirmait, de façon éloquente (mais incorrecte) qu'aucune recherche n'avait été pu-

²⁷ Voir Pazuchin, 1992, p. 38. Le cercle en question avait été fondé par Tatjana Goričeva en 1975 ; la dernière réunion eut lieu en 1980. En janvier 1976, le cercle commença la publication d'une revue («37» : le numéro de l'appartement où se déroulaient les réunions); le poète Viktor Krivulin fut un de ses éditeurs. Un certain nombre de séminaires philosophiques privés et de cercles sont mentionnés dans Zweerde, 1997, p. 52.

²⁸ L'exposé de Losev survécut uniquement comme un résumé élargi organisé autour de points-clé. Cf. Losev, 1928 in *id.*, 1997, p. 94-100.

bliées sur les slavophiles depuis 1917 (Družinin, 1939, p. 125).²⁹ Deux ans plus tard, Sergej Dmitriev publiait dans la même revue un article qui, tout en condamnant le slavophilisme comme «variété du romantisme réactionnaire et nationaliste», prenait la liberté de noter certains traits progressistes et concluait qu'objectivement, les slavophiles étaient en faveur d'une «voie prussienne» pour le capitalisme russe. Cette façon de relativiser l'opposition entre les slavophiles et les occidentalistes était quelque chose d'inédit, qui fut soumis à une critique sans ambiguïtés dans la discussion qui suivit (cf. Dmitriev, 1941).³⁰

La vision dominante des slavophiles comme partisans de la tradition et penseurs profondément conservateurs ne fut pas renversée dans les années 1940, mais était défendue avec des arguments qui pouvaient potentiellement déstabiliser l'idéologie officielle. Lidija Ginzburg, qui faisait partie des plus éminents intellectuels libéraux de l'époque soviétique, s'intéressa, dans un livre publié en 1940,³¹ à Lermontov, qui était proche de Samarin et Xomjakov, et dont la poésie était favorablement reçue dans les cercles slavophiles. Certes, Ginzburg avançait des arguments mettant en cause toute idée d'affinité entre Lermontov et les slavophiles. Mais ce faisant, elle en venait à une version subversive du canon littéraire soviétique officiel. Selon Ginzburg, dans les années 1840 les occidentalistes de gauche avaient tendance à préférer Lermontov, par opposition à une préférence distinctement slavophiles pour Pouchkine (Ginzburg, 1940, p. 219-20). Ainsi l'approche de Ginzburg remettait en question la suprématie de Pouchkine dans le canon, souillée par son association avec le camp conservateur slavophile.

Le livre de Ginzburg est important encore sur un point. C'est qu'il montre combien les débats sur le slavophilisme en Union soviétique commençaient, comme c'était souvent le cas avant 1917, comme des discussions sur la littérature et l'esthétique pour déboucher sur des enjeux idéologiques et philosophiques. Ce n'était pas uniquement du fait que les slavophiles étaient eux-mêmes des gens de lettres (sans grand succès), mais aussi parce que les questions sur l'identité, la culture et la langue étaient prépondérantes aussi bien pour leur entreprise que pour les philosophes, historiens et littéraires soviétiques qui étudiaient leur travail. La littérature et l'esthétique devinrent le point central du second moment déterminant dans les débats soviétiques sur le slavophilisme, et un tremplin pour les tentatives de réévaluation de toute la signification culturelle et politique des slavophiles. Cette deuxième discussion se déroula à la fin des années 1960,

²⁹ Vers le milieu des années 1930, Mark Azadovskij publia la correspondance entre Petr Kireevskij et Nikolaj Jazykov (Azadovskij, 1935) et un article sur ces deux auteurs, «Kireevskij i Jazykov», republié dans une version légèrement différente dans son livre de 1938.

³⁰ Sur la discussion, avec les contributions des 15 intervenants, voir Ganičev, 1941. Voir également Dmitriev, 1941.

³¹ Ginzburg, 1940. Le chapitre 7, «Le débat sur Lermontov», discute des relations entre Lermontov et les Slavophiles.

débutant en 1968 dans la revue *Voprosy literatury* et se prolongeant dans *Novyj mir* en 1969, l'année de publication à Leningrad d'un volume représentatif de poèmes et de pièces de Xomjakov. Parmi les participants se trouvaient Boris Egorov (1926-) et Vadim Kožinov (1930-2001), qui représentaient deux orientations très différentes dans le paysage intellectuel soviétique. Tandis que Egorov était proche de Lotman et de l'école de Tartu (après la mort de Lotman, Egorov écrivit sa biographie, publiée en 1999), Kožinov avait déjà pris la voie qui ferait de lui un des principaux restaurateurs du *počvenničestvo*. Dans le sillage de la discussion, Egorov conçut un article qui inscrit la culture et la vision des slavophiles et des occidentalistes dans un large système sémiotique, projetant et soulignant plutôt une similarité typologique que des différences irréductibles entre les deux.³² Kožinov aussi cherchait à atténuer l'opposition entre slavophilisme et occidentalisme, mais il allait beaucoup plus loin qu'Egorov. Kožinov voyait la caractéristique essentielle du slavophilisme dans l'insistance sur la singularité de la Russie plutôt que dans l'adhésion au traditionnalisme et aux valeurs aristocratiques. Il était inflexible dans son affirmation que cette doctrine n'avait pas de «couleur politique» et qu'elle était partagée par des penseurs issus de toutes les régions du spectre idéologique : aussi bien populistes que monarchistes, socialistes, aristocrates et démocrates. La même variété, selon Kožinov, pouvait être observée chez les occidentalistes. Voilà ce qui l'invitait à conclure qu'il n'y avait pas d'abîme entre les slavophiles et les occidentalistes : les deux mouvements essayaient de «comprendre objectivement l'essence du chemin historique de la Russie et de sa culture» ; chacun des deux saisissait certains aspects de la vérité, tout en manquant certains autres.³³ (Cette complémentarité renvoie sans nul doute à l'aphorisme de Berdiaev : «les deux parties aimaient la Russie ; les slavophiles comme une mère, les occidentalistes comme un enfant», Berdiaev, 1947, p. 39). En faisant référence à Kireevskij, Kožinov suggère que les slavophiles prolongent la ligne platonicienne plutôt qu'aristotélienne en philosophie, et que leur méfiance envers l'autorité absolue du rationalisme et la primauté de la pensée abstraite, ainsi que leur vision holiste de l'être humain leur ont permis d'anticiper certains traits de l'existentialisme du XXe siècle. D'un autre côté, leur vision organique du peuple, d'une collectivité évoluant historiquement, et de la nécessité d'enrichir la vie du peuple avec les bénéfices pratiques de la philosophie les distancaient clairement (et heureusement) des existentialistes. Les slavophiles étaient certes des idéalistes, mais ce n'était pas une raison pour les disqualifier et les exclure de l'histoire de la pensée russe, pour laquelle l'idéalisme (dans son opposition au matérialisme) avait été le sol «sur lequel était

³² Voir Egorov, 1973. L'article avait connu une première esquisse sous forme de thèses publiées en 1970 (Egorov, 1970).

³³ Toutes les citations sont tirées de Vadim Kožinov, 2009, p. 881-882 (publié pour la première fois dans *Voprosy literatury*, 10 (1969), 113-31).

apparue une pléthore de profondes découvertes philosophiques, dont l'humanité avait besoin» (Kožinov, 2009, p. 895-896).

Cette vigoureuse réhabilitation des slavophiles à la fin des années 1960 marqua en même temps le début de la renaissance du *počvenničestvo* en Union Soviétique, un processus qui vers la fin des années 1980 entraîna dans son orbite non seulement Kožinov, un des «počvenniks ou néo-slavophiles» invétérés (c'est ainsi que Bakhtine a appelé Kožinov en essayant le protéger contre les accusations d'antisémitisme, cf. Duvakin, 2002, p. 247), mais même un éminent historien de la philosophie occidentale (en particulier allemande) comme Arsenij Gulyga. A la fin des années 1980 et au début des années 1990 Gulyga déplaça progressivement son attention vers les penseurs russes du XIXe siècle (Fedorov et Solovjev), et finit par rejoindre les partisans de l'exceptionnalité russe, en faisant un article pour la revue conservatrice *Naš sovremennik*, qui fut lu à l'époque comme un catalogue de revendications nationalistes (cf. Gulyga, 1990)³⁴. Il en arrivait finalement – tout en soulignant qu'il n'était pas un «fanatique» religieux – à prendre pour référence l'orthodoxie russe comme forme du christianisme qui «garantit à l'homme, plus que les versions occidentales du christianisme, la liberté de la volonté» (Gulyga, 1995, p. 16).³⁵ Dans un article écrit en 1990 il affirmait que le centre philosophique du monde s'était déplacé vers la Russie à partir des années 1870, un processus qui avait duré jusqu'aux années 1920 grâce à l'universalité de la pensée religieuse russe et à ses trois traits distinctifs : l'amour, la collectivité reposant sur la foi (*sobornost'*) et sa dimension cosmique (cf. Gulyga, 1990a, p. 185-187).

L'éveil de l'idée conservatrice de la singularité russe s'appuyait parfois explicitement sur des penseurs et écrivains emblématiques du XIXe siècle, avant tout Dostoïevski (bien que, comme le démontre l'article du libéral Grigorij Pomeranc, Dostoïevski ne fût pas la propriété exclusive des exceptionnalistes).³⁶ Jurij Davydov, un autre intellectuel qui avait débuté comme expert et grand connaisseur de la pensée allemande et avait écrit des travaux de valeur sur Spengler et Weber, s'appuyait sur l'éloge bien connu que Dostoïevski faisait de l'esprit russe comme naturellement – et uniquement – disposé pour la «pan-humanité» (notez la tension entre l'universalisme et la singularité dans cette revendication). Toutes les nations, écrit Davydov en 1982 en s'appuyant sur les arguments de Dos-

³⁴ Sur le rôle de *Naš Sovremennik* dans la vie idéologique en Union Soviétique à l'époque de la glasnost et de la perestroïka, et sur la cooptation complexe du nationalisme dans le programme du Parti, voir Brudny, 1998, p. 199-203.

³⁵ Voir aussi la défense de la notion de *sobornost'* que fait Gulyga contre la critique des penseurs libéraux comme Grigorij Pomeranc et Boris Groys (*ibid.*, p. 19).

³⁶ Voir Pomeranc, 1990, publié pour la première fois à New York en 1989; et Pomeranc, 1993. Pomeranc avait acquis sa popularité comme dissident défenseur des valeurs libérales et comme opposant aux idées conservatrices d'enracinement de Soljenitsyne. Sur le statut de Dostoïevski comme penseur et sur l'inscription de son travail dans le contexte philosophique russe, voir Scanlan, 2002.

toïevski, sont intrinsèquement orientées vers l'universalité ; elles existent toutes sur un mode dualiste, oscillant entre le sol natal et l'absolu moral de la «pan-humanité». Chaque nation a son propre destin et sa propre voie vers l'universalité. A partir de là, Davydov en vient à la conclusion que les différentes nations peuvent cheminer à des rythmes différents et se trouver à différents étapes de leur avancée vers l'absolu moral (Davydov, 1982, p. 268). L'Occident, autrefois uni avec la Russie par l'idée morale sublime invitant au sacrifice de soi pour le bien de tous les humains, aurait abandonné depuis longtemps le but d'atteindre l'absolu, tout ce qui est laissé derrière étant des monuments morts de sa grandeur passée de l'esprit ; c'est ainsi que Davydov (suivant ici Spengler) interprète le désir d'Ivan Karamazov de visiter l'Europe, ce «cher cimetière». Le destin de la Russie, en revanche, est de terminer le voyage, d'atteindre pour le monde entier l'absolu moral que toutes les nations sont appelées à chercher, mais à quoi peu d'entre elles (une seule, selon Davydov) peuvent réellement accéder. Se référant aux *Démons* [*Besy*] de Dostoïevski, Davydov évoque la conviction de Šatov que le peuple russe est unique : «si un grand peuple ne croit pas qu'en lui seul se cache la vérité (en lui seul et exclusivement en lui), s'il ne croit pas que lui seul est capable et appelé à ressusciter et sauver tout à travers sa propre vérité, il cesse immédiatement d'être un grand peuple et se transforme en matériau ethnographique plutôt qu'en un grand peuple».³⁷ Le messianisme de Davydov est ainsi nourri par l'appel de Dostoïevski à la Russie en tant que la seule nation survivante qui soit entièrement impliquée dans la poursuite de l'absolu moral ; personne d'autre n'accompagne le peuple russe dans ce rude voyage, et lui seul est destiné à la lutte par sacrifice de soi pour les autres peuples. Le tour nouveau (bien que peu convaincant) que Davydov fait prendre à cette histoire autrement banale est une tentative de réviser et d'atténuer l'opposition entre Dostoïevski et Tolstoï (dont l'expression classique avait été élaborée à l'Age d'argent, notamment par Merežkovskij, et était devenue, depuis, un des *topoi* du conservatisme esthétique, également en Allemagne où elle fut adoptée par Moeller van den Bruck et Spengler). Ici Tolstoï est considéré non comme l'antagoniste, mais comme le récepteur d'un ensemble de valeurs partagées que ses héros matérialisent. Si la résurrection morale était hors d'atteinte des personnages «démoniaques» de Dostoïevski, ce sont les les protagonistes de Tolstoï qui y parviennent, portés par les idées de la-beur, terre et solidarité (Davydov, 1982, p. 273).³⁸ Plus encore, Davydov fait ici un lien direct entre Tolstoï et la «grande philosophie morale» qui, d'après lui, remplit les travaux d'Astaf'ev, Rasputin et d'autres écrivains conservateurs du mouvement de la «prose villageoise». En en faisant la louange, il se déclare opposé à la vision «abstraite-globaliste», ou «univer-

³⁷ [Version française de la traduction par G. Tihanov de la citation de *Besy* donnée par Davydov, 1982, p. 270. (NdT)]

³⁸ Davydov parle explicitement de la nécessité de réviser l'opposition entre Dostoïevski et Tolstoï (en faisant référence à Merežkovskij) dans l'introduction du livre, p. 8.

selle et cosmique» du monde, préférant un mouvement en arrière vers l'amour traditionnel et «vraiment moral» pour le vrai monde (russe) de ses voisins, de ses proches ou de ses collègues (Davydov utilise la forme obsolète *sosluživcy*, *ibid.*, p. 274).³⁹

Cette transformation de la littérature russe du XIXe siècle en une riche réserve d'idées philosophiques, souhaitable pour Davydov ainsi qu'il apparaît dans son livre (Davydov, 1982, p. 6-7) (et non souhaitable pour Mamardašvili comme nous l'avons vu dans son rapport à Dostoïevski) était une caractéristique de la restauration des discours de l'exceptionnalisme à partir de la fin des années 1960. À cette époque, Georgij Gačev, s'inspirant de Tjutčev (sans doute le poète qu'il cite le plus souvent), Danilevskij, Spengler, Lev Gumilev et Dostoïevski (dont il a discuté le «cosmos» dans un de ses premiers articles en hommage à Bakhtine, cf. Gačev, 1973),⁴⁰ commence à explorer une entité floue qu'il nomme «cosmo-psycho-logos», unité indivisible et primordiale de psychologie, de langue et de vision du monde de chaque nation, se manifestant dans les différentes formes de la vie nationale. À partir de janvier 1970 Gačev transcrit ses cours, sous forme de dialogue, sur les incarnations quotidiennes des cultures nationales (nourriture, sonorités, mouvements corporels, l'intérieur et l'extérieur des habitations, etc.). Auparavant, en 1966, il avait posé les fondements de son projet à long terme avec un article sur «La langue en tant que voix de l'essence de la nation». L'approche de Gačev était très éclectique : un mélange d'admiration slavophile (implicite) pour la langue russe, de foi allemande en la capacité de la langue à véhiculer directement les traits originaux de l'âme de la nation, et de reprise avouée de l'ancienne doctrine grecque des quatre éléments (la terre, l'eau, l'air et le feu) qui, sous différentes combinaisons et avec un poids spécifique différent, sont présents dans l'arsenal métaphorique de chaque langue, assurant à chaque langue particulière son originalité. Le travail de Gačev laisse l'impression d'un jeu incontrôlable d'associations. Il est parfois spirituel, parfois terriblement dilettante (et souvent les deux). Parmi les «découvertes» qui lui sont propres, on trouve la métathèse de «mère-ténèbres» (*mat'-t'ma*), qui établit un riche champ d'associations entre la féminité, la naissance et la profondeur, la nuit, l'opacité et le mystère (en fin de compte leur identité) que l'anthropologue et historien suisse de la culture Bachofen aurait sans nul doute approuvé. La «matière», en tant que catégorie philosophique, signifie originellement «commencement, maternel et noir», conclut Gačev, exploitant l'allitération construite sur le mot *mat'* (Gačev, 1966 [2007, p. 205, n. 1]). La langue est vue par Gačev comme un «cosmos portable» : on n'a pas besoin de voyager à l'étranger pour «saisir la mentalité d'une autre nation : il suffit d'écouter la langue de cette nation» (*ibid.*, p. 185). Gačev est ainsi

³⁹ Sur le *neo-počvenničestvo* de Davydov, voir aussi van der Zweerde, 1990, p. 66-70.

⁴⁰ Le volume était un *Festschrift* publié à l'occasion du 75e anniversaire de Bakhtine; Gačev, avec Kožinov et Sergej Bočarov, fut à l'origine de la redécouverte de Bakhtine en Union Soviétique dans la première moitié des années 1960.

déchiré entre une vision des cultures nationales comme enracinées dans le sol et son idée que les langues possèdent un potentiel pour libérer ces cultures du cadre de leur existence monadique.

Comme les nations se présentent comme différentes entités «cosmo-psycho-logiques», elles possèdent également différentes images du monde et des autres nations. Ces images reflètent la revendication de singularité que toutes les nations semblent partager dans la théorie culturelle de Gačev. Ce dernier n'est pas un exceptionnaliste intransigeant. A première vue, la revendication russe de singularité est aussi légitime que celle de toute autre nation. Mais là où Gačev diverge de cette vision tolérante, c'est quand il adopte et propage une philosophie de l'histoire russe xénophobe et parfois antisémite. Il profère une version négative de l'exceptionnalisme : à la différence de toute autre grande nation, la Russie a toujours eu besoin d'un dirigeant étranger fort : les Tataro-Mongols, les Allemands (pendant le règne de Pierre le Grand), le «socialisme germano-juif» de l'époque de Lénine, le «géorgien Džugašvili» puis une suite de leaders ukrainiens (*xoxly-malorossy*, dans les termes de Gačev), à commencer par Khrouchtchev (Gačev, 1990, p. 462).⁴¹ La chute de l'Union Soviétique est considérée par Gačev à la fois comme une perte (de l'Empire) et comme un gain (de l'autonomie des structures nationales), un échange dialectique entre *Rossija* et *Rus'*.

Cette oscillation entre l'Empire et la nation est également la marque des écrits de Lev Gumilev, plus particulièrement dans ses dernières années. Son travail est important pour notre argumentation, car il manifeste les modifications complexes de l'eurasisme émigré et les (dis)continuités consécutives formant la compréhension que Gumilev se faisait de l'histoire russe. Fils de Nikolaj Gumilev et d'Anna Akhmatova (souffrant pendant plusieurs années d'une brouille traumatisante avec sa mère), Gumilev subit quatre arrestations et passa de longues années au Gulag, profitant finalement d'une stabilité relative et de liberté dans ses recherches après 1956 et même d'une période de gloire automnale à la fin des années 1980 et au début des années 1990 (toujours entretenue par ses multiples adeptes en Russie). Connu avant tout pour son livre *l'Ethnogénèse et la biosphère de la terre*, soutenu comme deuxième thèse de doctorat en 1974 mais publié officiellement seulement en 1989,⁴² Gumilev a beaucoup emprunté à Danilevskij et, avec de considérables modifications, également à certains représentants de l'eurasisme de l'entre-deux-guerres (essentiellement Savickij, Vernadskij et, dans une moindre mesure, Troubetzkoy). La ligne de pensée

⁴¹ L'appréciation que Gačev donne de la culture et de la pensée juive est souvent empreinte de condescendance et de mépris (voir son article «Evrejskij obraz mira» [‘L'image juive du monde’] *ibid.*, pp. 484-503). Vers 1991 Gačev a préparé un manuscrit de 700 pages sur la mentalité juive (voir Gačev, 2008, p. 527). Peu d'extraits de ce livre ont été publiés jusqu'à présent; pour plus de détails sur l'antisémitisme de Gačev, voir Rossman, 2002, pp. 178-181.

⁴² Il en existe une traduction anglaise abrégée sous le titre *Ethnogenesis and the Biosphere* (Moscow : Progress, 1990).

de Danilevskij peut être suivie, en fait, tout au long de l'histoire de l'eurasisme (à l'origine un mouvement intellectuel d'émigré russes fondé à Sofia, exerçant une influence certaine sur plusieurs segments de l'émigration à Prague, Paris, Belgrade, les pays Baltes et la Chine (1921-1938), ressuscité plus tard en Russie postsoviétique dans une version ne présentant qu'une ressemblance très limitée avec le programme eurasiste d'avant la Seconde guerre mondiale). Trubetzkoy tenait pour acquise la fragmentation de l'histoire que faisait Danilevskij en types culturels relativement isolés.⁴³ Il partageait également le scepticisme de Danilevskij concernant l'existence d'une «civilisation universelle» («la civilisation universelle n'existe pas et ne peut pas exister», écrivait Danilevskij (1995, p. 104)), développant cette affirmation en un cri de bataille contre ce qu'il appelait l'«impérialisme culturel» de type romano-germanique. Savickij, de son côté, partageait l'intérêt de Danilevskij pour l'aspect spatial de l'histoire, en introduisant le concept de *mestorazvitie* («lieu de développement» mais aussi «lieu qui développe») pour désigner l'environnement spécifique qui permet l'évolution d'un type historico-culturel donné tout en se modifiant lui-même avec l'évolution de ce dernier.⁴⁴ Gumilev acceptait la thèse de Danilevskij sur l'existence essentiellement fermée des types historico-culturels, bien qu'il ait reconnu que, parfois, une symbiose entre différentes communautés ethniques soit possible. Mais il rejetait aussi bien les aspects «culturels» qu'«historiques» de l'approche de Danilevskij. L'entité qui correspond au mode d'existence autosuffisante envisagée par Danilevskij était pour lui l'ethnos, et non le type historico-culturel. Cette modification montrait la détermination de Gumilev d'écrire du point de vue des sciences exactes, qu'il considérait comme supérieures aux sciences humaines. L'introduction de l'ethnos comme unité de base de l'analyse allait de pair avec un déterminisme inébranlable où il n'y a aucune place pour tout libre arbitre, perfection ou modifications. A la différence de Savickij (avec qui Gumilev était en correspondance depuis 1956, vingt ans après que Savitskij eut cessé de travailler activement sur sa doctrine eurasiste, jusqu'à la mort de ce dernier, bien qu'ils ne se soient rencontrés qu'une fois, en 1966 à Prague⁴⁵), Gumilev était intéressé par les facteurs cosmiques et biologiques façonnant l'histoire (ou, plus exactement, le cours des événements), beaucoup moins par l'environnement géographique. Gumilev avait hérité de Danilevskij (et de Spengler) l'idée que chaque ethnos particulier (type culturel, civilisation) n'existe que pour une période limitée. La question pour lui n'était pas de savoir pourquoi un ethnos arrive à extinction, mais plutôt comment il arrive à occuper une place prééminente. L'explication qu'il propose, malgré sa revendication de rigueur scientifique, ne peut être ni vérifiée ni falsifiée, elle trahit le style de raisonnement caractéristique d'un

⁴³ Danilevskij a formulé le principe des types historico-culturels fermés (dix au total) dans son livre de 1869 *Rossija i Evropa*; voir Danilevskij, 1995, p. 73.

⁴⁴ Pour plus de détails, voir Tihanov, 2000.

⁴⁵ On trouvera ces renseignements dans la biographie de Gumilev par Lavrov, 2000.

essayiste réclamant pour lui le titre honorable d'«ethnosophe» (Savickij préférait s'appeler lui-même non pas un géographe mais un «géosophe»). Selon Gumilev, l'ethnogenèse devrait être attribuée à une impulsion cosmique transmettant une «passionarité» (*passionarnost'*), une énergie créatrice obligeant l'espèce humaine à agir contre son instinct d'auto-préservation, et la propulsant ainsi sur de nouveaux territoires précédemment inexplorés et inconnus. Les grandes conquêtes se font lorsque un ethnos se trouve au sommet de sa passionarité ; ensuite suivent les phases d'«inertie» (ressemblant beaucoup au «déclin» de Spengler) et d'«obscurité», jusqu'à ce que l'ethnos disparaisse (Gumilev, 1990, p. 288-289). Rien de cela, assurément, ne faisait partie de l'eurasisme classique. Tout en se glorifiant du titre de «dernier eurasiste» (cf. Gumilev, 1991), Gumilev insistait sur le fait que sa théorie de la passionarité, combinant les impulsions cosmiques et les bassins génétiques pour expliquer le destin des différentes collectivités ethniques, était complètement nouvelle comparée à la vision traditionnelle beaucoup plus humaniste des eurasistes. A cet égard, il n'était en rien un eurasiste, son épistémè générale était très différente.⁴⁶ Pourtant, comme les eurasistes, il croyait que la Russie était faite pour se développer en un «super-ethnos» complexe (un empire composé de différents peuples et races, dans les termes des eurasistes d'avant-guerre) ; tout comme Vernadskij, il évaluait positivement l'invasion mongole, en interprétant le régime qui suivit non pas comme un joug, mais comme une symbiose qui s'est avérée bénéfique pour la Russie (tout en rejetant la Rus' de Kiev comme trop européenne). Finalement, il était aussi plein de méfiance lorsqu'il s'agissait du rôle joué par l'Occident : alors que l'ethnos russe était compatible avec l'ethnos turk, l'Occident n'était pas un partenaire pour la Russie. Continuant les attaques de Troubetzkoy contre la civilisation romano-germanique, Gumilev prophétisait : «Les Turks et les Mongols peuvent être de vrais amis, mais les Anglais, les Français et les Allemands, j'en suis convaincu, ne peuvent être que de sournois exploitateurs ... Permettez-moi de vous révéler un secret : si la Russie doit être sauvée, cela ne sera que comme puissance eurasiennne, et seulement à travers l'eurasisme».⁴⁷

EPILOGUE

La philosophie et la pensée sociale en Union Soviétique étaient, en reprenant les termes bien choisis d'Evert van der Zweerde,⁴⁸ le produit d'une culture historique spécifique. Quand il s'agit des dispositifs sociaux dans lesquels opérait la philosophie, le régime soviétique a été à juste titre criti-

⁴⁶ Ce point est très bien éclairé par Marlène Laruelle, 2008, p. 56-70.

⁴⁷ Gumilev, 1993, p. 31. Je cite ici la traduction de Mischa Gabowitsch à partir de Laruelle, 2008, p. 73.

⁴⁸ Voir Zweerde, 1997, partic. les p. 26-31; également Plotnikov, 2002.

qué comme oppressif.⁴⁹ Pourtant, un coup d'œil sur la *durée* historique suggérerait une continuité plutôt décourageante. En examinant les processus de l'éducation philosophique, Frances Nethercott a établi des parallélismes substantiels entre l'Union soviétique et la Russie tsariste. Tout comme en Union Soviétique, l'enseignement et l'étude de la philosophie en Russie du XIXe siècle était loin d'être sans contraintes. Ils étaient sévèrement limités aux universités suite à la révolte des décembristes en 1825, bannis après 1848, réautorisés en 1863 et bannis de nouveau en 1884, pour ne mentionner que quelques unes des nombreuses étapes de ce chemin tortueux.⁵⁰ Cette succession de «douches chaudes et de douches froides», comme le dit Nethercott, aboutit à la formation spontanée de cercles informels, de l'«underground» philosophique, où la qualité de la formation ou de la production n'était pas nécessairement très élevée. Le véritable héritage de la culture intellectuelle soviétique peut bien être une société civile émergente, une réforme spontanée de la sphère publique portée à bout de bras par au moins deux générations de dissidents à partir des années 1960, préparant ainsi la Russie pour une ère non-patriarcale de liberté sans direction ni garanties. Comme le confirment les années postsoviétiques, les choses se sont avérées beaucoup plus compliquées. Les discours de l'exceptionnalisme continuent de fleurir, concurrencés par les faibles voix du pluralisme libéral ou démocratique. En même temps, l'attirance intellectuelle du marxisme semble en train de s'éteindre, sauf pour une petite élite.

Et pourtant, en traversant les débris du marxisme soviétique — ou de ses hybrides illicites qui sapaient l'orthodoxie marxiste de l'intérieur — on pourrait encore trouver de véritables exemples de hautes entreprises intellectuelle qui méritent de survivre aux bouleversements tectoniques de l'histoire. Je voudrais conclure en mentionnant brièvement un cas fascinant et exceptionnel de continuité, qui remonte à la fin des années 1960, entre le marxisme soviétique et la pensée soviétique du tout début, un cas où ce qui se voulait un authentique travail marxiste en science historique a fini par transgresser les frontières des disciplines et détruire la coquille du marxisme orthodoxe. Boris Poršnev, sans doute le plus subtil des philosophes de l'histoire dans la deuxième moitié du XXe siècle, écrivit à la fin des années 1960 *Sur le début de l'histoire humaine*, un livre publié à titre posthume dans une version abrégée.⁵¹ Avec ce livre, Poršnev, précoce admirateur soviétique de Foucault et en même temps jouissant d'une reconnaissance internationale d'historien de la France du XVIIIe siècle (beaucoup plus à l'étranger, où il reçut des commentaires élogieux de la part de Fernand

⁴⁹ Voir Iakhot, 1981, où le lecteur trouvera une information plus factuelle sur la canonisation du marxisme-léninisme, y compris la discussion d'une importante résolution du Parti de 1931 (sur la revue *Sous la bannière du marxisme*) et le tristement célèbre *Kratkij Kurs* [*Abrégé d'histoire du Parti*] (1938).

⁵⁰ Voir l'appréciation de Nethercott, 1996, p. 30.

⁵¹ Poršnev, 1974; cette édition abrégée fut suivie d'une édition plus complète mais textuellement peu sûre (2006). Je me réfère ici à une édition plus récente, non abrégée et textuellement plus rigoureuse, celle du livre éditée par Oleg Vite (2007).

Braudel, qu'en Union Soviétique où beaucoup de ses collègues le considéraient comme dogmatique, si ce n'est comme un pur stalinien, tandis que d'autres le ridiculisaient comme un enthousiaste infatigable du yeti),⁵² s'aventurait dans un domaine qu'il appelait «paléopsychologie». Conçu comme la deuxième partie d'une trilogie dont le nom devait être *Critique de l'histoire humaine*,⁵³ le livre devait aborder la question de l'anthropogénèse, établissant ainsi (en fait, raccourcissant fortement) la véritable durée de l'histoire humaine, et utilisant cette nouvelle prémisse pour travailler sur la loi de l'accélération, que Poršnev croyait fonctionner, tout comme sur ses implications pour le marxisme et la société communiste. Bien qu'il soit discutable dans ses hypothèses anthropologiques, le livre de Poršnev — en fait, la totalité de son projet inachevé — possédait une qualité majeure : en mariant l'histoire avec la paléopsychologie Poršnev accomplit l'historisation du fondement même de l'histoire : l'espèce humaine, qui avait été considérée pendant si longtemps comme une substance immuable. Il trouvait un support dans le travail de Nikolaj Marr (dont la paléontologie sémantique pénétrait toute l'étude du langage, du folklore et des artefacts historiques dans les années 1930, et qui était glorifié ouvertement par Poršnev à une époque où les idées de Marr étaient depuis longtemps condamnées à l'oubli par l'establishment),⁵⁴ tout comme dans la théorie du «second système de signalisation» de Pavlov, la «dominante» de Uxtomskij et le modèle Vygotskien du développement de la conscience chez l'enfant. Poršnev, pourtant, s'intéressait non seulement à historiciser l'espèce humaine mais aussi, ce qui est également important, à définir le moteur interne et les mécanismes de l'histoire. Dans un article esquissant un des arguments centraux de sa trilogie, Poršnev, se référant à son travail antérieur en psychologie sociale, affirme que l'histoire humaine peut être expliquée à partir des mécanismes internes de la suggestion (*suggestija*), l'activité psychique de base (mais aussi pour Poršnev l'acte de base

⁵² Cf. Čekanceva, 2008, p. 15-17. Dans une perspective plus étroitement corporatiste, Aron Gurevič reconnaissait à Poršnev un énorme talent et une érudition interdisciplinaire de compilateur, mais considérait ses idées comme fallacieuses et non vérifiées par une recherche scrupuleuse (Gurevič, 2004, p. 25-28). Gurevič qui assistait aux séminaires de Poršnev sur la psychologie historique, refusait d'admettre que le livre de Poršnev de 1966 *Social'naja psixologija i istorija* fût, selon les standards soviétiques, un travail de pionnier qui aurait précédé de plusieurs années son propre travail sur la psychologie historique (voir Filipov, 2008, p. 127). C'est dans son livre de 1966 que Poršnev fit pour la première fois l'éloge de Foucault, en qualifiant sa *Folie et déraison* de «travail remarquable» (voir Poršnev, 1966, p. 8, n. 7); Poršnev se réfère aussi au livre de Foucault dans son livre de 1974, p. 395.

⁵³ Voir Poršnev, 2007, p. 11. Dans un travail inédit, Poršnev fait remonter l'idée de la trilogie à 1924 (voir Vite, 2007, p. 577).

⁵⁴ Voir Poršnev, 2007, pp. 41-2; 442. L'éloge que Poršnev fait de Marr est encore plus forte dans un article antérieur, qui esquisse les fondements méthodologiques du livre, cf. Poršnev, 1969, p. 97. Après le détronement de Marr en 1950, les adversaires de Poršnev s'affrèrent à déceler dans son travail des vestiges de la «Nouvelle théorie» de Marr, devenue *non grata*. Au milieu des années 1960, Poršnev écrivit un article pour le 100^e anniversaire de Marr, resté inédit (cf. Vite, 2007, p. 585).

d'oppression), qui a rendu l'homme différent du royaume animal. L'histoire humaine est interprétée par Poršnev comme une lutte épique entre des séries consécutives de suggestions socialement produites (incluant des actes correspondants de contre-suggestion, cf. Poršnev, 1971). Ce n'est pas la lutte de classes en tant que telle, mais la séquence en deux temps suggestion/contre-suggestion qui est le moteur de l'histoire fonctionnant de manière permanente. L'aliénation de l'homme par l'homme dans le capitalisme n'est qu'une des variétés d'une large palette de contre-suggestions, dont Poršnev voit la manifestation dans l'introduction de relations plus avancées, reposant sur l'argent, c'est-à-dire de plus en plus indirectes. Dans ce contexte, le rire, pour revenir à Bakhtine, a une double nature pour Poršnev aussi : il agit comme un mécanisme de suggestion (construction d'une équipe ou d'une nation, où Poršnev note également le rôle joué par les fêtes, les célébrations collectives, l'abus de nourriture et de boissons) mais aussi comme un mécanisme de contre-suggestion (parodiant et excommuniant les autres, inspirant la méfiance ou un sens de supériorité contre une communauté rivale ou vis-à-vis du message sacré), révélant son caractère d'allégresse et d'oppression dans un même souffle (*ibid.*, p. 25). Cette lutte incessante, que l'homme a menée dès le début de l'histoire (chez Poršnev, il n'y a pas d'Age d'or de liberté et d'égalité primitives), est supposée se terminer seulement avec le communisme, quand la science et la véracité du marxisme finiraient par éliminer le besoin de l'homme d'analyser minutieusement l'environnement et l'information qu'on reçoit constamment à travers le «filtre de la défiance».

Si cela paraît trop optimiste ou trop naïf, c'est qu'il en va de même pour toute autre prophétie de la fin de l'histoire, ce qui devrait rappeler que l'histoire de la pensée à l'époque soviétique, aussi, devrait rester ouverte comme une source d'inspiration et d'avertissement.

© Galin Tihanov

(traduit de l'anglais par Tatjana Zarubina et Patrick Sériot)

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALEKSANDROV G. F. et al. (eds.), 1943 : *Istoriia filosofii. Tom III. Filosofija prvoj poloviny XIX veka* ['Histoire de la philosophie, vol. III. La philosophie de la 1ère moitié du XIXe siècle'], Moscow : Ogiz; Gospolitizdat.
- ASMUS Valentin, 1930 : *Očerki istorii dialektiki v novoj filosofii* ['Essais d'histoire de la dialectique dans la nouvelle philosophie'], Moskva-Leningrad : Gosudarstvennoe izdatel'stvo.
- AZADOVSKIJ Mark, 1938 : *Literatura i fol'klor* ['La littérature et le folklore'], Leningrad : Xudožestvennaja literatura.
- BAKHURST David 2000 : «The Living and the Dead in Ilyenkov's Philosophy», in Vesa Oittinen (ed.) : *Evald Ilyenkov's Philosophy Revisited*, Helsinki : Kikumora Publications, p. 23-37.
- BATYGIN G. S. & DEVJATKO, I. F., 1993 : «Sovetskoe filosofskoe soobščestvo v sorokovye gody : počemu byl zapreščen tretij tom 'Istorii filosofii'» ['La communauté philosophique soviétique des années 40 : pourquoi le 3^e tome de l'«Histoire de la philosophie» a été interdit?'], *Vestnik Rossijskoi Akademii Nauk*, 63, n° 7, p. 628-639.
- BAXTIN Mixail [=Bakhtine], 2000 : *Sobranie sočinenij* ['Œuvres choisies'], Moskva : Russkie slovari, vol. II.
- BERDYAEV Nicolas, 1947 : *The Russian Idea*, London : Geoffrey Bles; The Centenary Press.
- BIBLER V. S., 1991 : *Mixail Mixajlovič Baxtin, ili Poëtika kul'tury* [M. Bakhtine ou la philosophie de la culture'], Moskva : Progress.
- BOGDANOV Aleksandr, 1996 : *Tektology* [Book 1], Peter Dudle ed., Hull : Centre for Systems Studies.
- BRUDNY Yitzhak M., 1998 : *Reinventing Russia : Russian Nationalism and the Soviet State, 1953-1991*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
- ČEKANCEVA Z. A., 2008 : «Recepcija tvorčestva B. F. Poršneva vo Francii i v Sovetskom Sojuze» ['La réception de l'œuvre de B. Poršnev en France et en Union Soviétique'], in *Francuzskij ežegodnik 2007* Moskva : LKI, p. 12-26.
- DANILEVSKIJ Nikolaj, 1995 : *Rossija i Evropa* ['La Russie et l'Europe'], 6^e éd., Sankt-Peterburg : Glagol.
- DAVYDOV Jurij, 1982 : *Etika ljubvi i metafizika svoevolija (problemy npravstvennoj filosofii)* ['L'éthique de l'amour et la métaphysique de la liberté d'action (problèmes de philosophie morale)'], Moskva : Molodaja gvardija.

- DEBORIN A. M., 1929 : *Lenin kak myslitel'* ['Lénine comme penseur'], 3e éd. corrigée et augmentée, Moskva : Gosudarstvennoe izdatel'stvo.
- DMITRIEV S. S., 1941 : «Slavjanofily i slavjanofil'stvo» [Slavophiles et slavophilisme'], *Istorič-marksist*, n° 1, p. 85-97.
- , 1941a : «Zapadniki i slavjanofily» ['Occidentalistes et slavophiles'], *Molodoj bol'shevik*, n° 11, p. 39-49.
- DRUŽININ N., 1939 : «Gercen i slavjanofily» [Hertzen et les slavophiles'], *Istorič-marksist*, n° 1, p. 125-145.
- DUNLOP John B., 1976 : *The New Russian Revolutionaries*, Belmont, MA : Nordland Publishing Company.
- DUVAKIN V. D., 2002 : *Besedy s Baxtinym* ['Conversations avec Bakhtine'], Moskva : Soglasie.
- DZHIMBINOV Stanislav, 1994 : «The Return of Russian Philosophy», in Scanlan, 1994, p. 11-22.
- EGOROV Boris, 1970 : «Slavjanofil'stvo, zapadničestvo i kul'turologija» ['Slavophilisme, occidentalisme et culturologie'], in Ju. Lotman (ed.), *Tezisy dokladov IV Letnej školy po vtoričnym modelirujuščim sistemam, 17-24 avgusta 1970* (Tartu : Tartuskij gosudarstvennyj universitet), p. 88-89.
- , 1973 : «Slavjanofil'stvo, zapadničestvo i kul'turologija» ['Slavophilisme, occidentalisme et culturologie'], in *Trudy po znakovym sistemam*, vol. VI, pp. 265-75 (*Učenyje zapiski Tartuskogo gosudarstvennogo universiteta*, n° 308 : *Sbornik naučnyx statej v čest' Mixaila Mixajloviča Baxtina (k 75-letiju so dnja roždenija)*, ed. Ju. Lotman).
- , 1999 : *Žizn' i tvorčestvo Ju. M. Lotmana* ['La vie et l'œuvre de Ju. Lotman'], Moskva : Novoe literaturnoe obozrenie.
- EICHLER Klaus-Dieter & SCHNEIDER Ulrich Johannes (eds.), 1996 : *Russische Philosophie im 20. Jahrhundert*, Leipzig : Leipziger Universitätsverlag.
- EMERSON Caryl, 1997 : *The First Hundred Years of Mikhail Bakhtin*, Princeton : Princeton University Press.
- EVGRAFOV V. E. et al. (eds.), 1988 : *Istoriia filosofii v SSSR* [Histoire de la philosophie en URSS'], vol. V, livre 2, Moskva : Nauka.
- FATEEV V. A. (ed.), 2009 : *Slavjanofil'stvo: Pro et Contra* ['Slavophilisme : Pro et Contra'], 2^e éd., Sankt-Peterburg : Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta.
- FEDOROV Nikolaj, (A. Gulyga éd.), 1982 : *Sočinenija* ['Œuvres'], Moskva : Mysl'.
- FILIPPOV I. S., 2008 : «B. F. Poršnev i političeskaja èkonomija feodalizma» ['B. Poršnev et l'économie politique du féodalisme'], in *Francuzskij ežegodnik 2007*, Moskva : LKI, pp. 87-129.
- GAČEV G. D., 1966 : «Jazyk kak golos nacional'noj prirody» [La langue comme voix de la nature nationale'], in Gačev, 2007, p. 184-208.
- , 1973 : «Kosmos Dostoevskogo» ['Le cosmos de Dostoïevski'], in S. S. Konkin (éd.) : *Problemy poetiki i istorii literatury*, Saransk : Mordovskij gosudarstvennyj universitet imeni N. P. Ogareva, p. 110-124.

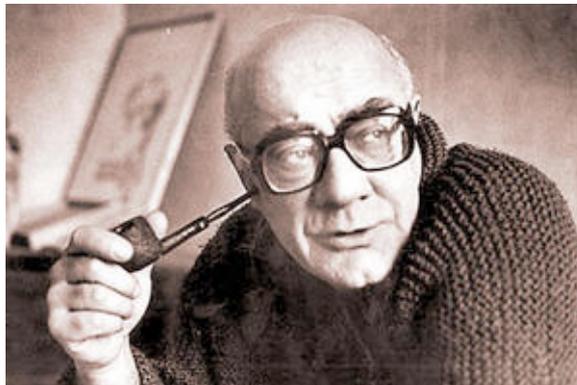
- , 1990 : «Kosmosofija Rossii» [‘Cosmosophie de la Russie’], in Gačev, 2007, p. 459-464.
- , 2007 : *Kosmo-psixo-logos* [‘Cosmo-psicho-logos’], Moskva : Akademičeskij proekt.
- , 2008 : *Mental’nosti narodov mira* [‘La mentalité des peuples de monde’], Moskva : Eksmo Algoritm.
- GAČEVA Anastasija, 2003 : «Religiozno-filosofskaja vetv’ russkogo kosmizma», in A. Gačeva, O. Kaznina, S. Semenova (eds.) : *Filosofskij kontekst ruskoj literatury 1920-1930-x godov*, Moskva : IMLI RAN, p. 79-125.
- GANIČEV I., 1941 : «Obsuždenie doklada S.S. Dmitrieva ‘Slavjanofily i slavjanofil’stvo’. Informacija o diskussii» [‘Examen de l’exposé de S. Dmitriev «Slavophiles et slavophilisme». Notes sur la discussion’], *Istoričeskij marksizmi*, n° 1, p. 97-100.
- GINZBURG Lidija, 1940 : *Tvorčeskij put’ Lermontova* [‘Les voies de la création chez Lermontov’], Leningrad : Gosudarstvennoe izdatel’stvo Xudožestvennaja literatura.
- GULYGA A., 1990 : «Russkij vopros» [‘La question russe’], *Naš sovremennik*, n° 1, p. 168-176.
- , 1990a : «Russkij religiozno-filosofskij renessans» [‘La renaissance de la philosophie religieuse russe’], *Naš sovremennik*, n° 7.
- , 1995 : *Russkaja ideja i ee tvorcy* [‘L’idée russe et ses créateurs’], Moskva : Soratnik.
- GUMILEV Lev, 1990 : *Etnogenez i biosfera zemli* [‘L’ethnogénèse et la biosphère terrestre’], Leningrad : Gidrometeoizdat.
- , 1991 : «Zametki poslednego evrazijsca» [‘Remarques du dernier des eurasiens’], *Naše nasledie*, n° 3, p. 19-34.
- , 1993 : *Ritmy Evrazii : epoxi i civilizacii* [‘Les rythmes de l’Eurasie : époques et civilisations’], Moskva : Ekopros.
- GUREVIČ Aron, 2004 : *Istorija istorika* [‘L’histoire de l’historien’], Moskva : ROSSPEN.
- HAGEMEISTER Michael, 1989 : *Nikolaj Fedorov : Studien zu Leben, Werk und Wirkung*, Munich : Otto Sagner.
- , 1997 : «Russian Cosmism in the 1920s and today», in Bernice Glatzer Rosenthal (ed.) : *The Occult in Russian and Soviet Culture*, Ithaca and London : Cornell University Press, p. 185-202.
- IAKHOT Iegoshua, 1981 : *Podavlenie filosofii v SSSR (20-30 gody)* [‘L’écrasement de la philosophie en URSS (années 20-30)’], New York : Chalidze Publications.
- IL’ENKOV Eval’d, 1967 : «From the Marxist-Leninist Point of View» in Lobkowitz, 1967, pp. 391-407.
- , 1982 : *The Dialectics of the Abstract and the Concrete in Marx’s ‘Capital’*, Moscow : Progress.
- , 2009 : «Dialektika ideal’nogo» [‘La dialectique de l’idéal’], *Logos*, n° 1, p. 6-62.

- IL'IN Ivan, 1918 : *Filosofija Gegelja kak učenje o konkretnosti Boga i čeloveka* [‘La philosophie de Hegel comme étude de la concrétude de Dieu et de l’homme’], 2 vols., Moskva : G. A. Leman & S. I. Saxarov.
- JUDIN P., 1943 : *Georgij Valentinovič Plexanov (K 25-letiiu so dnja smerti)* [‘G. Plekhanov, 25 ans après sa mort’], Moskva : OGIS; Gospolitizdat.
- KAMENSKIJ Z. A., 1999 : «O ‘Filosofskoj èntsiklopedii’» [‘Sur l’Encyclopédie philosophique’], in *Lektorskiĭ* (éd.), 1999, p. 43-82
- KLINGE George L. (éd.), 1952 : *Spinoza in Soviet Philosophy*, London : Routledge and Kegan Paul.
- KOZLOVA L. A., 1994 : «Institut Krasnoj Professury (1921-1938). Istoričeskii očerk» [‘L’Institut des professeurs rouges (1921-1938). Essai historique’], *Sociologičeskij žurnal*, n° 1, p. 96-112.
- KOŽINOV Vadim, 1969 : «O glavnom v nasledii slavjanofilov’ [‘L’essentiel de l’héritage des slavophiles’], *Voprosy literatury*, n° 10, p. 113-131.
- , 1997 : «Gnoseologija i tragedijnost’ bytija» [‘La gnoseologie et la tragédie de l’existence’], in *Tolstyx*, 1997, p. 100-106.
- , 2009 : «O glavnom v nasledii slavjanofilov’ [‘L’essentiel de l’héritage des slavophiles’], in *Fateev*, 2009, p. 877-899.
- LAVROV Sergej, 2008 : *Russian Eurasianism : An Ideology of Empire*, Baltimore : The Johns Hopkins University Press.
- LAVROV Sergej, 2000 : *Lev Gumilev : sud’ba i idei* [‘L. Gumilev : sa vie et ses idées’], Moskva : Svarog i K.
- LEKTORSKIJ V. A. (ed.), 1999 : *Filosofija ne končaetsja... Iz istorii otečestvennoj filosofii : XX vek* [‘La philosophie ne finit pas... Histoire de la philosophie russe : le XXe siècle’], 2^e éd., Moskva : ROSSPEN, vol. II.
- LOBKOWICZ Nicholas (ed.), 1967 : *Marx and the Western World*, University of Notre Dame Press.
- LOSEV Aleksej, 1928 : «Filologija i èstetika Konstantina Aksakova» [‘La philologie et l’esthétique de K. Aksakov’], in *Losev*, 1997, p. 94-100.
- , 1983 : *Vladimir Solov’ev*, Moskva : Mysl’.
- , 1990 : *Vladimir Solov’ev i ego vremia* [‘Vl. Soloviev et son temps’], Moskva : Progress.
- , 1997 : *Imja : izbrannye raboty, perevody, besedy, issledovanija, arxivnye materialy* [‘Le nom : travaux choisis, traductions, entretiens, études, documents d’archives’], ed. A. A. Takho-Godi, Sankt-Peterburg : Aleteja.
- , 2001 : *Dialektika mifa* [‘La dialectique du mythe’], Moskva : Mysl’.
- MAMARDAŠVILI Merab, 1984 : *Klassičeskij i neklassičeskij idealy racional’nosti* [‘L’idéal classique et l’idéal non classique de rationalité’], Tbilisi : Metsniereba.
- , 1988 : «Filosofija i religija» [‘Philosophie et religion’], in *Mamardašvili*, 2000, pp. 258-79

- , 1990 : *Kak ja ponimaju filosofiju* [‘Comment je comprends la philosophie’], Moskva : Progress.
- , 1992 : «Mysl’ pod zapretom. Besedy s A. E. Epel’buen» [‘La pensée interdite. Conversations avec Annie Epelboin’], *Voprosy filosofii*, n° 5, p. 100-115.
- , 2000, *Moj opyt netipičen* [‘Mon expérience n’est pas typique’], Sankt-Petersburg : Azbuka.
- MAREEV S. N., 2008 : «Socializm : teorija i praktika» [‘Socialisme : théorie et pratique’], in Tolstyx, 2008, p. 268-287.
- , 2005 : *E. V. Il’enkov*, Moscow et Rostov-sur-le-Don : MarT.
- MAYDELL Renata von, 1992 : «Die anthroposophische Gesellschaft in Russland. Entstehung (1913), Auflösung (1923) und Neugründung», in Müller & Klehr, 1992, p. 171-83.
- MITIN M. B., 1943 : *Filosofskaja nauka v SSSR za 25 let. Doklad, pročtannyi na sessii Akademii nauk SSSR. 18 nojabrja 1942 g.* [‘25 ans de science philosophique en URSS’], Moskva : Ogiz; Gospolitizdat.
- MÜLLER Eberhard & KLEHR Franz Josef (éds.), 1992 : *Russische religiöse Philosophie. Das wiedergewonnene Erbe : Aneignung und Distanz*, Stuttgart : Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart.
- NETHERCOTT Frances, 1996 : «Philosophieren unter Stalin und unter Nikolaj I» in Eichler & Schneider (eds.), 1996, p. 23-34.
- NOVOXAT’KO A. G., 2008 : «Počemu imenno Spinoza» [‘Pourquoi précisément Spinoza ?’], in Tolstyx (éd.), 2008, p. 70-83.
- OITTINEN Vesa (éd.), 2000 : *Evald Ilyenkov’s Philosophy Revisited*, Helsinki : Kikumora Publications.
- PAZUCHIN A., 1992 : «Studium und Entwicklung der Tradition der russischen religiösen Philosophie vom Anfang des 20. Jahrhunderts im Milieu der religiösen Leningrader Intelligenz von den 70-er Jahren bis heute», in Müller & Klehr, 1992, p. 33-50.
- PLOTNIKOV Nikolaj, 2002 : «Sovetskaja filosofija : institut i funkcija» [‘La philosophie soviétique : institution et fonction’], in Ryklin et al., 2002, p. 287-302.
- POMERANC Grigorij, 1990 : *Dostoevskij : Otkrytost’ bezdne* [‘Dostoïevski : l’ouverture sur l’abîme’], Moskva : Sovetskij pisatel’.
- , 1993 : «Mysliteli čitajut Dostoevskogo» [‘Les penseurs lisent Dostoïevski’], *Oktjabr’*, n° 3, p. 185-189.
- PORŠNEV Boris, 1966 : *Social’naja psixologija i istorija* [‘Psychologie sociale et histoire’], Moskva : Nauka.
- , 1969 : «O načale čelovečeskoj istorii» [‘Sur le début de l’histoire humaine’], in *Filosofskie problemy istoričeskoj nauki*, éd. A. V. Gulyga et Ju. A. Levada, Moskva : Nauka, p. 80-112.
- , 1971 : «Kontrsuggestija i istorija» [‘Contre-suggestion et histoire’], in Poršnev B. & Ancyferova L. I. (éds.) : *Istorija i psixologija*, Moskva : Nauka, p. 7-35.

- , 1974 : *O načale človečeskoj istorii : problemy paleopsixologii* [‘Sur le début de l’histoire humaine : problèmes de paléopsychologie’], Moskva : Mysl’.
- , 2007 : Poršnev, *O načale človečeskoj istorii i paleopsixologii* [‘Sur le début de l’histoire humaine et de la paléo-psychologie’], ed. Oleg Vite, Sankt-Peterburg : Aleteia.
- ROSSMAN Vadim, 2002 : *Russian Intellectual Anti-Semitism in the Post-Communist Era*, Lincoln, Neb. : University of Nebraska Press.
- RYKLIN Mixail et al. (éds.), 2002 : *Uskol’zajuščij kontekst : russkaja filosofija v postsovetskix uslovijax* [‘Un contexte glissant : la philosophie russe dans les conditions post-soviétiques’], Moskva : Ad Marginem.
- SCANLAN James P., 1985 : *Marxism in the USSR. A Critical Survey of Current Soviet Thought*, Ithaca and London : Cornell University Press.
- (ed.), 1994 : *Russian Thought after Communism. The Recovery of a Philosophical Heritage*, Armonk and London : M. E. Sharpe.
- , 2002 : *Dostoevsky the Thinker*, Ithaca : Cornell University Press.
- SEMENOVA Svetlana, 2004 : *Filosof budučego veka : Nikolaj Fedorov* [‘Un philosophe du siècle prochain : Nikolaj Fedorov’], Moskva : Paškov dom.
- SMIRNOV V.A., 1999 : «M. K. Mamardašvili : Filosofija soznanija» [‘M. K. Mamardašvili : une philosophie de la conscience’], in *Lektorskij*, 1999, p. 480-97.
- , 1999a : «V. F. Asmus – pedagog i myslitel’ (materialy ‘kruglogo stola’)» [‘V. Asmus, pédagogue et penseur (matériaux de la table ronde)’], in *Lektorskij*, 1999, p. 292-327.
- SOKOLOV V. V., 2009 : «V. F. Asmus i dramatičeskie momenty ego filofsokogo tvorčestva i filofsokoj žizni» [‘V. Asmus et les moments dramatiques de son activité philosophique et de sa vie philosophique’], *Voprosy filosofii*, n° 2, p. 97-102.
- SOMERVILLE John, 1946 : *Soviet Philosophy : A Study of Theory and Practice*, New York : Philosophical Library.
- ŠARAPOV Ju. P., 1995 : *Licej v Sokol’nikax. Očerk istorii IFLI – Moskovskogo instituta istorii, filosofii i literatury imeni N.G. Černyševskogo (1931-1941 gg.)* [‘Le lycée de Sokolniki. Essai d’histoire de l’Institut d’histoire, philosophie et littérature Černyševskij’], Moskva : AIRO-XX, p. 26.
- ŠPET Gustav, 1922 : *Očerk razvittija russkoj filosofii. Pervaja čast’* [‘Essai sur l’évolution de la philosophie russe, 1^{ère} partie’], Petrograd : Kolos.
- TIHANOV Galin, 2000 : «Cultural Emancipation and the Novelistic : Trubetzkoy, Savitsky, Bakhtin», in *Bakhtin and the Nation* (special issue of *Bucknell Review*, 43, n° 2, p. 47-67.
- , 2004 : «Revising Hegel’s Phenomenology on the Left : Lukács, Kojève, Hyppolite’, *Comparative Criticism*, n° 25, p. 67-95.
- TOLSTYX V.I., 1997 (ed.) : *Drama sovetskoj filosofii. Eval’d Vasil’evič Il’enkov (Kniga-dialog)* [‘Le drame de la philosophie russe. E.V. Il’enkov (Livre-dialogue)’], Moskva : Institut filosofii RAN.

- (éd.), 2008 *Eval'd Vasil'evič Il'enkov*, Moskva : ROSSPEN
- TSCHIZEVSKY Alexandr, 1934 : *Hegel bei den Slaven*, Reichenberg : Gebrüder Stiepel.
- VAGIN Evgenij, 1992 : «Berdjaevskij soblazn' ("Pravye" v oppozicionnom dvizenii 60-70-x godov)» [La tentation de Berdjaev («les droites» dans le mouvement d'opposition des années 60-70)], *Naš sovremennik*, n° 4, p. 172-78.
- VERESOV Nikolaj, 2000 : «Vygotsky, Ilyenkov and Mamardashvili : Searching for the Monistic Theory of Mind (Methodological Notes)», in Oittinen, 2000, p. 131-45.
- VITE Oleg, 2007 : «'Ja – sčastlivyj čelovek'. Kniga 'O načale čelovečeskoj istorii' i ee mesto v tvorčeskoj biografii B. F. Poršneva», [“Je suis un homme heureux”. Le livre ‘Le début de l’histoire humaine’ dans la biographie créatrice de B. Poršnev’], in Poršnev, 2007, p. 576-706.
- WETTER Gustav, 1960 : *Dialectical Materialism. A Historical and Systematic Survey of Philosophy in the Soviet Union*, trans. Peter Heath, London : Routledge and Kegan Paul.
- XOMJAKOV A. S., 1969 : *Stixotvorenija i dramy* [‘Poèmes et drames’], éd. B. F. Egorov, Leningrad : Sovetskij pisatel', Leningradskoe otdelenie.
- ZWEERDE Evert van der, 1990 : «Die Rolle der Philosophiegeschichte im 'neuen philosophischen Denken' in der UdSSR», *Studies in Soviet Thought*, n° 40, p. 55-72.
- , 1997 : *Soviet Historiography of Philosophy : Istoriko-filosofskaia nauka*, Boston : Kluwer.



Merab Konstantinovič Mamardašvili (1930-1990)