

VI. Soloviev, Descartes, Kant. Substances, spectres et formes dans leurs conceptions du *je*¹

Viktor MOLCHANOV

Univ. des sciences humaines de Moscou (RGGU)

Dans son ouvrage tardif, plus précisément, dans ses trois articles réunis sous le titre de «Philosophie théorique», V. Soloviev tente de justifier aussi bien la nécessité du principe impersonnel en philosophie, que la «quête de la vérité», tout aussi impersonnelle. Il refuse la position substantialiste du *je* à laquelle il adhérait auparavant, et s'efforce de prouver que le sujet, ou le *je*, n'est pas donné en tant que substance dans la conscience immédiate, mais comme une forme renfermant «le matériau psychique de chaque individualité». Si l'on admet que Soloviev a évolué du substantialisme au phénoménalisme, il faudra alors tenir compte du caractère particulier de ce dernier : est donné, selon lui, un réceptacle (forme), ou un canal à travers lequel coule le flux de l'existence psychique.

La position de Soloviev est déterminée non seulement dans ses prémisses, mais aussi dans sa finalité. Celle-ci est l'«omni-totalité» (*vsecel'nost'*) de la vérité en tant que processus supra-personnel, ce qui présuppose un «*je* vide» et une «conscience de personne». Soloviev adopte ainsi une stratégie de transition entre la certitude immédiate des «faits de pensée» et la «conscience de personne». Cette stratégie présuppose la critique du substantialisme du *je* : il tente de présenter le *je*, d'abord, comme un fait secondaire parmi d'autres actes psychiques (Soloviev n'est pas toujours au clair quant aux rapports entre actes et faits), puis, comme un fait phénoménologique et, en même temps, comme une forme vide. Ainsi, le sujet en tant que «fait phénoménologique» n'est qu'une étape passagère entre la critique de la substance et le concept de la forme vide et remplissable.

¹ Pour une version russe beaucoup plus détaillée voir : V. Molčanov , 2009.

Soloviev fonde sa critique du substantialisme sur l'opposition entre la certitude (d'après lui, facile à prouver) de notre expérience (interne ou externe) et l'incertitude du sujet de la conscience. Il inflige une critique sévère à Descartes et emprunte une voie opposée à ce dernier. Alors que, pour Descartes, la recherche de l'évidence primordiale est celle des principes originels de la connaissance, Soloviev entreprend de définir la sphère de l'évidence et de la certitude afin, d'abord, d'en exclure la substantialité du *je*, et en fin de compte, tout paradoxal que cela puisse paraître, de reconnaître l'inutilité et la nullité de l'évidence et de la certitude. Autrement dit, selon lui, la réflexion se développe non pas de l'évidence vers un savoir positif, mais d'un rôle subsidiaire de l'évidence de l'expérience (qui contraste avec l'incertitude de la substance) vers la récusation de l'évidence de la conscience pure au nom de la «quête de la vérité».

Soloviev interprète la pensée cartésienne comme «un état intérieur, psychique, vécu consciemment comme tel», comme «un fait perçu d'un événement psychique, rien de plus» (1, 778, d'après l'édition en deux volumes de 1988). Ce fait est, d'après Soloviev, «la forme de la conscience directe, simple et immédiate, identique à son propre contenu» (*ibid.*). Cette pensée, cette forme possède, toujours pour Soloviev, une certitude pour elle-même, tandis que l'être pensant, ou le sujet, est privé d'une telle certitude. Loin de nier la présence du sujet de la conscience, Soloviev, comme on va le voir plus loin, tâche de présenter ce sujet, ou le *je*, comme une forme vide susceptible d'être remplie par n'importe quel contenu.

Soloviev reproche à Descartes surtout d'avoir trop vite abandonné le doute méthodique et de ne pas y avoir soumis le sujet lui-même, ce qui a produit une confusion du «sujet pur de la pensée» avec un «sujet empirique». Or Soloviev les distingue, en suivant – en gros – Kant :

Lorsqu'on dit 'je pense', on entend sous 'je', soit le sujet pur de la pensée, soit le sujet empirique, c'est-à-dire un individu vivant donné, autrement dit un sujet, dans le sens abstrait ou alors dans le sens concret. Faute d'avoir fait, d'emblée, cette distinction nécessaire avec une clarté suffisante, Descartes a commis la confusion fatidique d'avoir mélangé les traits des deux notions et d'en avoir créé une troisième, un indubitable bâtard... (1, 783)

On constate que, sans se priver d'expressions musclées², Soloviev reproche à Descartes, somme toute, de ne pas être Kant. Il s'agit là d'une approche anachronique : comme si quiconque, avant Kant, en pensant au problème du «véritable» sujet, aurait pu ou dû savoir distinguer le sujet pur du sujet empirique. En outre, Soloviev prend une distinction kantienne pour une différence entre deux sujets donnés réellement, dont l'un est une

² *Philosophie théorique* abonde en expressions bien senties : les philosophes qui s'écartent d'une véritable philosophie sont «des Tsiganes avec leurs tours de passe-passe» (1, 767-768) ; le sujet de Descartes est «un imposteur sans passeport philosophique» (les Russes sont fiers de leurs passeports !). La 'monade' est une notion pseudo-philosophique. Lorsque Descartes parle de Dieu, Soloviev trouve qu'il a raté l'occasion de se taire (1, 827). Visiblement, cela devait renforcer «l'unité fondamentale entre le bien et la vérité».

forme immuable, tandis que l'autre n'est qu'un matériel chaotique susceptible à être «doté d'une forme».

Notons que Soloviev dénonce, du moins du point de vue de l'histoire de la philosophie, une vraie faille chez Descartes. En effet, après la distinction kantienne entre le sujet pur et le sujet empirique (ou entre deux *je(s)* respectifs), il est difficile de s'empêcher de ranger l'*ego cogito* cartésien sous l'égide soit de l'un, soit de l'autre. Significatives sont à cet égard les hésitations de Husserl. Dans la première édition de ses *Recherches Logiques*, on lit : «Dans *je suis*, le *je* ne peut pas être entièrement empirique». Or dans la seconde édition, il biffe le mot «entièrement» et opte, par conséquent, en faveur du «je pur», le garant de la certitude. Toutefois, de quelque façon qu'on puisse interpréter l'*ego cogito* et l'*ego sum* cartésiens, il serait absurde de les soumettre au doute, puisque cela détruirait le point de départ du doute et le sujet même du doute. Mais ce dernier point n'effrayait pas Soloviev, dont la logique autorisait un doute impersonnel.

Ce que Soloviev soumet à la critique n'est pas tant le sujet comme tel, mais le sujet comme acte. C'est le point même qui distingue sa position de celle de Descartes. En effet, Descartes «présuppose partout que la pensée appartient à une réalité toute particulière et distincte du corps, une réalité qu'il nomme, de façon indifférenciée, âme, esprit, chose qui pense (*res cogitans*) ou encore substance intelligente» (1, 778). Selon Soloviev, on ne peut pas déduire des réflexions de Descartes «une quelconque différence entre le pensant et la pensée» (1, 779). Force est de constater que, premièrement, Descartes ne mentionne aucun rapport d'appartenance entre la pensée et l'âme qui permettrait de conclure que l'âme possède encore quelque chose d'autre, la pensée mise à part : pour lui, le *je* est une substance dont toute l'essence ou toute la nature consiste en la pensée. Deuxièmement, si l'on entend sous 'la pensée' non le contenu de la pensée, mais son acte, alors Descartes n'a justement jamais fait une telle distinction. Pour Descartes, le *je* est un acte de penser, tandis que pour Soloviev, au contraire, le *je* est une pensée comme quelque chose de donné³, et une donnée telle qui se distingue parmi les phénomènes psychiques comme un «acte secondaire», susceptible d'être 'suspendu', ou mis entre parenthèses.

Pour Soloviev,

Le sujet pur de la pensée est un fait phénoménologique, non moins, mais aussi non plus certain que tout autre fait, c'est-à-dire qu'il est certain de façon inconditionnelle, mais seulement dans la mesure où il fait partie du contenu actuel de la conscience, car [il se présente] en tant que phénomène dans le sens propre,

³ Descartes commence par le constat que sa propre existence est indubitable : *je suis* est la seule chose qui ne suscite aucun doute. Il faut, toutefois, trouver qui suis-je (et qu'est-ce que ce 'qui' ?), qu'est-ce qui forme ma qualité intrinsèque, qu'est-ce qu'est ma propre existence. Après que le corps et ses qualités corporelles sont écartés, le seul critère reste la pensée : *je pense, donc je suis*. La tâche de Descartes consistait précisément à rapprocher le *je* et la pensée (celle-ci étant considérée non comme un fait, mais comme un acte).

le plus précis du mot. Lorsque la pensée du *je* apparaît à la conscience, ce *je* est évidemment un fait d'une présence psychique, ou de la conscience immédiate. Le *je* est donné d'une façon factuelle, ou il apparaît [à la conscience] comme n'importe quel autre fait. (1, 783)

Auparavant, Soloviev affirmait que le *je* était un acte secondaire, alors que maintenant il voit dans le *je* une donnée immédiate, sur le même plan que n'importe quel autre fait. Désormais il met en avant le *je* en tant que fait d'une «conscience immédiate», où le «fait» n'est rien d'autre que la pensée qui apparaît à la conscience.

L'être-donné du sujet (le *je*) en qualité de condition phénoménologique ne peut signifier que la 'donation' de l'acte de la conscience est accompagnée par le sujet de cet acte comme la condition de celui-ci. Évidemment, on ne trouvera rien de tel dans l'expérience. Dans le ch. XII, Soloviev fait appel (bien que de façon inconsistante) à l'expérience dans la tentative de décrire la source de nos propres idées concernant le *je* indépendant et réel, mais dans le ch. XIII, pratiquement, il construit le «fait phénoménologique». Le fait de définir le sujet pur de la pensée comme un fait phénoménologique n'est pas libre de la *contradictio in adjecto*, si l'on se tient à la distinction kantienne (les choses se compliquent chez Husserl). Si le sujet est propre, autrement dit épuré de tout ce qui est empirique, il ne peut aucunement être donné, mais seulement construit. Le sujet pur ne peut être que la condition transcendantale, mais non phénoménale. En outre, selon Soloviev, le *je* pur, ou le sujet pur, apparaît comme identique, à la différence de tous les actes qu'il accompagne. Ce sujet, va-t-il «être phénoménologiquement» ou «apparaître de façon immanente», plus précisément être «un phénomène immanent»? Le *je* identique à soi-même peut-il apparaître dans la conscience (ou à la conscience) liée à tous les «états psychiques»? Il va de soi qu'on a affaire à une sorte de «je pense» kantien qui accompagne toutes nos représentations. En même temps, le *je* pur chez Soloviev ressemble au *je* humien entendu comme une copule. Comme le souligne Soloviev, le *je* n'est pas une substance supérieure par rapport aux états psychiques, il est donné au même titre qu'eux. Le *je* accompagne tous les états psychiques, il est identique à soi sans être une substance. Tout cela est conforme à la théorie kantienne de l'aperception pure et à sa critique des paralogismes de la raison pure. Mais à la différence de Kant, Soloviev ne pose, voire n'évoque pas, le problème de l'unité de la conscience, devenu central pour Kant ; en outre, il ne distingue pas de façon rigoureuse le *je* comme sujet du *je* comme objet.

Ce qui importe pour Soloviev, c'est la façon d'être donné du *je* en tant que sujet de la conscience qui «n'a d'autre réalité que 'phénoménologique'» (1, 785). Comment alors cette réalité est-elle donnée? Soloviev indique :

Nous trouvons le *je* comme une forme permanente qui relie toute la panoplie des états psychiques, comme un canal vide et libre des qualités à travers lequel passe le flux de l'être psychique. Et si nous ne reconnaissons en nous un tel *je*

vide et privé des qualités, c'est que nous substituons au sujet authentique et indubitable de la conscience quelque chose d'autre, à savoir notre individualité empirique qui, certes, peut être très riche en contenu, mais hélas n'est pas cette réalité évidente et immédiate qui est propre au *je* pur, ou sujet phénoménologique. (1, 785)

Aussi, d'une part, le *je* est une forme constante qui assure l'unité ; il est, d'autre part, «un canal vide et privé de qualités», c'est-à-dire qu'il est à la fois la forme qui fait lien et celle qui fait réceptacle. Il est évident que ni l'une ni l'autre ne peuvent être des «faits phénoménologiques», mais, au mieux, des images visibles qui aspirent au statut de la pensée bien qu'assez indéterminée : «Le fait que tous les états psychiques possibles se rapportent à la même pensée du *je*, n'implique aucunement que ce *je* n'est pas une pensée, mais autre chose» (1, 784). Les réflexions de Soloviev tournent en autant de tautologies : la pensée sur le *je* vient à la conscience, le *je* est une pensée et rien d'autre, cette pensée est donnée en tant que fait phénoménologique qui revient à ce que nous pensons le *je* en tant que forme de la conscience. Ou, plus brièvement : le *je* en tant que pensée sur le *je* n'est autre chose que la pensée.

Il est significatif que Soloviev possède une notion extrêmement étrange de la «donation» de la pensée, ou du logique. Il met sur le même plan une sensation gustative et le mode dont est donnée une doctrine métaphysique. Il ne lui importe aucunement de savoir si la doctrine est juste ou non, si elle possède une valeur objective. Pour Soloviev, aussi bien les perceptions que les liens logiques font partie de la «présence psychique» : «Par exemple, qu'on perçoive un goût amer dans la bouche, ou qu'on examine la philosophie de Hegel, – les deux cas sont au même titre des états de la conscience» (1, 801). Les deux sont présents dans le «flux de l'être psychique» ; ces données sont indifférentes à la vérité ou au mensonge. Soloviev entend la présence psychique dans le sens direct du mot : ce qui est là. Le terme *phénoménologique* ne doit pas nous tromper : Soloviev parle du phénoménalisme de l'expérience intérieure, du constat de la présence de certaines perceptions ou pensées, mais non de la manifestation des actes de la conscience dans leur différence par rapport à l'être-donné des objets.

Soloviev assigne la personne et la conscience de soi au domaine du sujet empirique, en lui opposant le *je* formel ou phénoménologique. Le sujet empirique est présenté chez lui comme un entassement chaotique des états psychiques, à partir desquels «l'intention», ou l'élément créateur, construit de «grands et petits mondes mentaux». «L'individualité empirique» (terme propre à Soloviev) est ainsi privée de toute stabilité, sans parler de la substantialité. En fait, d'après Soloviev, toute conscience de soi, toute auto-identification, est un masque, ce qui facilite le renoncement de l'existence personnelle et la transition vers l'impersonnel :

Notre *je*, même étendu transcendentalement, ne peut être le point focal et le point de départ positif d'une connaissance véritable (1, 822) ; [...] quiconque

pense à la vérité, ne pense plus à son *je* – non pas dans le sens qu'il perdrait conscience, mais dans le sens au contraire qu'il acquiert pour son *je* vide un nouveau contenu, et du meilleur de surcroît, car il est inconditionnel, bien que d'abord seulement dans l'intention, dans l'anticipation. (1, 822)

Il ne faut pas considérer la transition de Soloviev du substantialisme au phénoménalisme de la forme et du chaos comme un bond, puisque les deux positions possèdent une prémisse commune dans le concept du *je* en tant que forme (et de celle-ci, en tant que spectre). Dans *Critique des fondements abstraits* (1880), la position substantialiste est exprimée de la façon suivante : le *je* est la forme de l'être idéal, et le «je suis» n'exprime pas l'être, mais celui (et non ce) qui est. Je suis dans la perception, mais je suis, moi, en tant que percevant et non comme perception ; et de même, je suis non seulement percevant, mais aussi pensant, voulant, etc. On pourrait croire qu'il s'agit, là, de la substance cartésienne, mais il ne faut pas oublier que le *je* est une forme identique dans tous ses «contenus» :

Je ne suis défini par aucune pensée, par aucune volonté, car je peux penser et vouloir des choses bien diverses tout en restant le même *je*. Je suis dans la conscience de toute cette réalité, mais je ne suis pas la conscience, mais le conscient, c'est pourquoi je ne suis aucunement défini par cette conscience, car je peux aussi être conscient non pas de cette réalité, mais de quelque chose autre (comme, p. ex., dans un rêve ou dans un état visionnaire somnambulique) et rester tout de même le même *je*. (1, 714)

Aussi, le *je* s'avère non pas une simple forme, mais une forme-spectre, ou une forme spectrale, qui passe d'un état d'éveil à celui de songe tout en restant identique à soi. Dans *Philosophie théorique*, spectrale était la représentation d'un objet, tandis que *Critique des fondements abstraits* présente comme spectral le *je* en tant que forme de l'être intérieur idéal de l'homme. Bien entendu, la forme-spectre ne peut pas être liée avec une forme quelconque concrète de l'être :

Celui qui est se détache de toutes les formes partielles dans la conscience de "je suis" ; ce *je* est tout, puisqu'il se distingue de tout, et son universalité s'appuie sur sa singularité inconditionnelle, ou sur son individualité. (1, 714)

Revenons à la transition de Soloviev d'une position à l'autre. Il ne s'agit pas d'en chercher des raisons psychologiques ou de tenter de résoudre le problème en général. Notre analyse n'a affaire qu'avec les textes eux-mêmes qui traitent de ces positions. Il serait instructif d'aborder un texte (intermédiaire entre les travaux de jeunesse et *Philosophie théorique*), un travail qui pouvait amener Soloviev à prendre une position farouchement antisubstantialiste. Il s'agit de l'article «Kant» pour le volume 14/1 (ou 27) du *Dictionnaire encyclopédique de Brockhaus et Efron*, paru en 1895, deux ans avant *Philosophie théorique*. Il serait sensé de supposer que Soloviev devait revenir à l'étude approfondie de Kant pour produire un de

ses meilleurs articles, qui est en même temps un des meilleurs (sinon le meilleur) articles encyclopédiques consacrés à Kant. Cela dit, dans cet article, il y a une digression qui dévie des lois du genre et qui est pertinente pour la problématique qui nous intéresse ici.

En présentant le problème de la connaissance dans *La critique de la raison pure*, Soloviev consacre un long passage à la critique kantienne de la psychologie rationnelle. Certains points de cette critique sont précieux, selon Soloviev, même «indépendamment de la contestation formelle des paralogismes réalisée par Kant non sans un certain forçage» (2, 459). Dans ce point précis, Soloviev dévie de la présentation de la philosophie kantienne, en poursuivant la logique des réflexions kantiennes seulement à gros traits. Soloviev résume ainsi l'analyse kantienne des paralogismes : «On ne peut pas déduire de la simplicité, ou l'unité et la stabilité interne de notre *je* que c'est une substance immatérielle» (2, 459). Il ajoute donc le mot 'immatérielle' absent chez Kant. Puis il fait une affirmation qui a peu à voir avec la philosophie kantienne :

Il n'est nul doute que notre *je* en tant que phénomène intérieur psychique qui ne possède ni étendue, ni parties composées dans l'espace, ni poids, ni masse, n'est ni corps ni matériel. (2, 459)

Il est à noter que Soloviev utilise à deux reprises l'expression «notre *je*», qui se marie mal avec la définition de ce *je* comme phénomène psychique (si l'on comprend 'phénomène' comme un terme corrélatif, comme le fait ici Soloviev). Le fait que «notre *je*» n'est que phénomène, et non substance ou une chose en soi, implique que le *je* n'est pas tout à fait à nous et qu'il dépend de ce «qu'on ne peut pas connaître».

En fait, Soloviev cherche à exercer la critique du substantialisme indépendamment de la critique kantienne tout en utilisant certains aspects de la doctrine kantienne. Voici, en résumé, l'argumentation de Soloviev : le *je* est un phénomène interne, mais un «être matériel» est aussi un phénomène ; le fait que l'âme est immatérielle (elle s'est substituée désormais à la «substance immatérielle») signifie qu'un phénomène intérieur n'est pas extérieur (il n'en est «nul doute» !), le premier se définissant par la forme du temps, le second, par la forme de l'espace et du temps. De ce constat de la différence entre l'intérieur et l'extérieur, Soloviev fait une conclusion étrange : si cette distinction vaut pour le monde des phénomènes, cela ne veut pas dire qu'elle est valable aussi pour «une essence (qui nous est inconnue) de l'être psychique et physique» et rien ne nous empêche de présupposer l'existence d'une substance pour laquelle il serait impossible d'effectuer ladite distinction et qui, partant, pourrait être la base commune pour des phénomènes aussi bien psychiques que physiques. De cette présupposition, selon Soloviev, on doit déduire que «l'on ne peut pas affirmer l'immatérialité de l'âme dans le sens qu'elle devrait posséder une substance particulière, irréductible à la substance des phénomènes matériels» (2, 459). Il est flagrant que cette réflexion n'a que peu avoir avec celle de

Kant⁴, et elle invite le lecteur à choisir entre une tautologie et une défaillance logique. Quant au mode de pensée, on est confronté à une tautologie : si l'on admet une seule substance, on ne peut pas affirmer qu'elles sont deux. S'il s'agit d'une sorte de réfutation ontologique, à savoir la négation de l'existence d'une substance particulière de l'âme, il faut tenir compte du fait que d'une supposition de l'existence d'une seule substance n'est pas nécessairement déductible l'absence de deux substances dont une substance spirituelle particulière. En outre, dans les deux cas, si l'on suit la logique de Soloviev, personne n'interdit la possibilité d'avancer non seulement une hypothèse matérialiste (la substance immatérielle est réductible à la substance matérielle), mais aussi l'hypothèse inverse.

Quant à l'analyse de la théorie kantienne des paralogismes de la raison pure, évoquons seulement les points pertinents pour l'évolution de la position de Soloviev. Kant distingue le *je* comme sujet et le *je* comme objet : «La conscience de soi n'est de loin pas la connaissance de soi» (KrV, B159). Les paralogismes résultent de la confusion du *je* en tant que condition de toute expérience possible et le *je* comme objet possible de l'expérience. Or, pour Soloviev, le *je* est donné dans l'expérience, c'est un phénomène qui accompagne (on ne sait à quelle fin) tous les autres phénomènes intérieurs. Sa thèse que le *je* est «un phénomène intérieur psychique» contredit directement l'affirmation suivante de Kant :

Il peut paraître, selon notre théorie, que l'âme se transforme complètement, même dans la pensée, en un phénomène, et que, ainsi, notre conscience, comme un pure spectre, ne se rapporte en réalité à rien (in der Tat auf nichts gehen müßte). (KrV, 428)

«L'âme dans la pensée» est précisément «je pense», c'est-à-dire le *je* en tant que sujet, mais Soloviev ne tient pas compte de cette distinction assez fine de Kant, et il utilise 'âme' et 'je' comme des termes identiques.

L'oubli du *je* actif kantien (*je pense*) et la promotion du *je* passif (*je* en tant qu'objet, phénomène) balaient les derniers obstacles pour interpréter l'expérience intérieure comme l'ensemble des données et pour établir une égalité dans la certitude entre l'expérience intérieure et l'expérience extérieure : «En tant que phénomènes dans notre conscience, les objets des deux types d'expérience possèdent la même certitude» (2, 460). La même thèse est reprise dans *Philosophie théorique* : «La réalité du sujet empirique [...] ne peut pas avoir une certitude plus grande qu'eux [= les fait de l'expérience extérieure. – V. M.]» (1, 790).

Cela dit, le fait d'ignorer «le fondement cartésien» chez Kant n'est pas la prérogative exclusive de Soloviev (qui modifie Kant), mais est caractéristique aussi de cet autre critique de la philosophie kantienne que fut F. Brentano. Kant ne nie pas la certitude de l'expérience intérieure comme

⁴ En soi il n'y aurait ici rien d'étrange, s'il ne s'agissait d'un article pour un dictionnaire encyclopédique.

telle, puisque le «je pense» reste en dehors des phénomènes, mais seulement comme une «forme de la conscience». Soloviev emprunte le terme, mais paradoxalement le rapporte au *je* en tant que phénomène. C'est précisément cette transformation de la doctrine kantienne qui facilite la transition de Soloviev à la position du phénoménalisme total. Le monde de la conscience devient spectral : un phénomène (le *je* pur) doit englober tous les autres phénomènes, tout ce qui est donné au sujet empirique.

On comprend bien les motifs de la transition de la position substantialiste au phénoménalisme : c'est, en paraphrasant Kant, délimiter l'individualité pour donner la place «au devenir raisonnable de la vérité». Les moyens qu'a choisis Soloviev sont aussi évidents. La critique de Descartes et la lecture phénoménaliste de Kant devaient servir de justification pour la rhétorique hégélienne de «l'élévation de l'individu vers le point de vue éduqué», ou, aux dires de Soloviev, afin de «s'adonner, par sa pensée, à la vérité». Pour obtenir cette justification, certaines confusions se sont avérées nécessaires qui sont autant de distinctions bafouées, notamment :

- entre l'expérience intérieure et extérieure ;
- entre les procédés méthodologiques élaborés pour décrire la conscience et l'objet de la description ;
- entre la certitude et la vérité ;
- entre l'impersonnel et le commun, ou le supra-personnel.

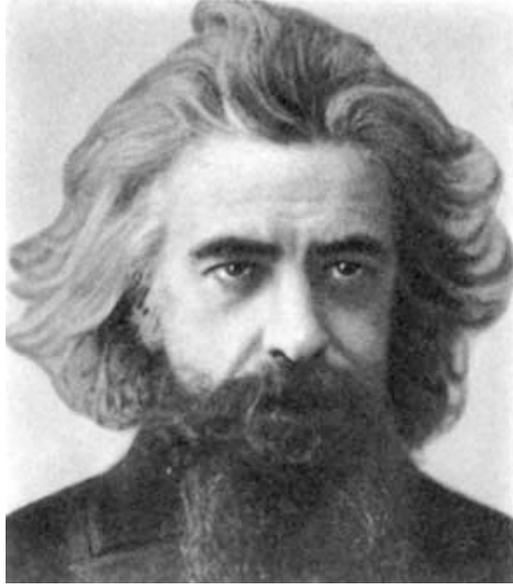
Cette dernière confusion devait fonder la totalité-universalité (*so-bornost'*) et l'omni-unité (*vseedinstvo*). Toutefois, pour arriver au commun à partir de l'impersonnel (ce qui n'est à personne), il faut une volonté directrice avec l'ambition de posséder la vérité ultime.

© Viktor Molchanov

(traduit du russe par Mikhail Maiatsky)

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- MOLČANOV Viktor, 2009 : «Ja-forma v filosofii prizračnogo soznaniya Vladimira Solov'eva» [‘La forme-*je* dans la philosophie de la conscience spectrale de V. Soloviev’], *Issledovanija po istorii russkoj mysli. Ežegodnik 2006/2007*, M.: Modest Kolerov, p. 237-306.



Vladimir Soloviev (1853-1900)