Russie, linguistique et philosophie

édité par Patrick SERIOT

Cahiers de l'ILSL, n° XX, 2011

UNIL | Université de Lausanne

Russie, linguistique et philosophie

Cahiers de l'ILSL Nº 29, 2011

L'édition des actes de ce séminaire de 3e cycle a été rendue possible grâce à l'aide financière de la Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne

Ont déjà paru dans cette série :
Cahiers de l'ILSL

L'Ecole de Prague : l'apport épistémologique (1994, n° 5)
Fondements de la recherche linguistique :
perspectives épistémologiques (1996, n° 6)
Formes linguistiques et dynamiques interactionnelles (1995, n° 7)
Langues et nations en Europe centrale et orientale (1996, n° 8)
[épuisé]
Jakobson entre l'Est et l'Ouest, 1915-1939 (1997, n° 9)
Le travail du chercheur sur le terrain (1998, n° 10)
Mélanges en hommage à M.Mahmoudian (1999, n° 11)
Le paradoxe du sujet : les propositions impersonnelles
dans les langues slaves et romanes (2000, n° 12)
Descriptions grammaticales et enseignement de la grammaire
en français langue étrangère (2002, n° 13)
Le discours sur la langue en URSS à l'époque stalinienne
(2003, n° 14)
Pratiques et représentations linguistiques au Niger (2004, n° 15)
Le discours sur la langue sous les pouvoirs autoritaires (2004, n° 17)
Travaux de linguistique. Claude Sandoz (2005, n° 19)
Un paradigme perdu : la linguistique marriste (2005, n° 20)
La belle et la bête : jugements esthétiques en Suisse romande et
alémanique sur les langues (2006, n° 21)
Etudes linguistiques kabyles (2007, n° 22)
Langues en contexte et en contact (2007, n° 23)
Langage et pensée : Union Soviétique, années 1920-30 (2008, n° 24)
Structure de la proposition (histoire d'un métalangage) (2008, n° 25)
Discours sur les langues et rêves identitaires (2008, n° 26)

Les *Cahiers de l'ILSL* peuvent être commandés à l'adresse suivante

CLSL, Faculté des Lettres, Anthropole
CH-1015 LAUSANNE
renseignements :
http://www.unil.ch/clsl

Russie, linguistique et philosophie

Centre de linguistique et des sciences du langage

numéro édité par
Patrick SÉRIOT

illustration de couverture : I. Il'jin et S. Trubeckoj expulsés d'URSS sur le «bateau des philosophes» (1922)

Cahiers de l'ILSL, n° 29, 2011

UNIL | Université de Lausanne

Cahiers de l'ILSL, n° 29, 2011, pp. 1-2

Présentation

Patrick SÉRIOT

Les sciences humaines ne sont pas forcément ce qu'on en croit en «Occident», tel pourrait être la leçon de ce recueil, qui rassemble des textes de plusieurs séminaire de troisième cycle, organisés par le CRECLECO (Centre de recherches en épistémologie comparée de la linguistique d'Europe centrale et orientale) de l'Université de Lausanne.

L'orientation épistémologique est la marque des auteurs : il s'agissait, dans tous les cas, non pas de décrire des faits, mais de mettre en évidence des problématiques, des modes de construction d'un objet de connaissance, bref, nous cherchions tous à mettre en place une approche métadiscursive des textes qui constituaient nos corpus et nos centres d'intérêts.

Le résultat me semble à la hauteur de cet enjeu méthodologique. Linguistes et philosophes se sont cette fois mis au travail ensemble pour avancer sur le chemin tortueux de l'exploration du discours des sciences humaines en Russie. Et, comme on pouvait, en fait, s'y attendre, les dites sciences humaines en Russie ne se sont avérées ni aussi semblables ni aussi étrangères à ce qu'on connaît en Europe occidentale sous ce nom.

Au cœur du problème se trouve une question débattue depuis plus d'un siècle sans qu'une solution définitive ne puisse s'imposer : la linguistique est-elle une science de la nature ou une science de la culture ? C'est tout le débat sur le positivisme et son interminable crise qui se trouvait là posé. A partir de là, se mettait en place, tout naturellement, une interrogation sur le déterminisme, qu'il soit de nature linguistique (L. Formigari) ou géographique (S. Gorshenina). Puis, logiquement encore, on en venait à se demander s'il existe une manière intrinsèquement «russe» de travailler en sciences humaines, non pas, certes, dans le but de retrouver dans la chimérique «âme russe» (ou «slave») l'origine des spécificités, lieu mythique censé donner la solution définitive et sans appel à la question d'un éventuel *Sonderweg*, ou d'un destin singulier, de cette entitée dénommée «Russie», mais bien pour explorer l'efficacité de la méthode comparative. La comparaison, seule façon de sortir de la monographie-monomanie, qui voit l'arbre sans distinguer la forêt, nous permet de prendre une distance salutaire envers notre objet d'étude.

Ainsi, S. Zenkin compare V. Vološinov et R. Barthes pour explorer les rapports entre langue et conscience, entre langue et idéologie. E. Alekseeva nous présente une théorie onomatologique, à la limite de la linguistique, de la philosophie du langage et de la philosophie religieuse. G. Tiha-

nov pose la question des *continuités* entre la pensée russe du XIXème siècle et la mise en place des sciences humaines en Union Soviétique. E. Simonato explore la variante russe de la notion d'*énergétisme* dans les travaux de syntaxiciens russes. Quant à M. Uhlik, il met au jour une intense réflexion sur la notion de *ressemblance* entre les langues dans les discussions linguistiques du début du XXème siècle dans le monde slave.

C'est la comparaison, toujours elle, qui a fait collaborer des philosophes et des linguistes, des russophones et des francophones, autour de la question de la *personne* et du *sujet*, question qui suscite l'écriture de plusieurs thèses de doctorat au sein du CRECLECO. L'article de N. Plotnikov montre qu'il n'y a pas de réflexion philosophique sans une interrogation sur les mots pour le dire, et que la traduction des termes est un problème philosophique à soi tout seul (même si l'étude de la «sémantique de la personnalité» fait courir le risque de ramener toute la sémantique à un problème de langue et non de formation discursive). Celui de V. Molchanov attaque de front la comparaison de plusieurs théories du sujet, de Descartes à Solov'ev en passant par Kant, montrant ainsi que le triangle culturel France / Allemagne / Russie, autre thème de recherche omniprésent au CRECLECO, est un filtre incontournable pour comprendre sur quoi portent les discussions philosophiques et linguistiques en Russie. Quant à E. Landolt, c'est encore par le biais du *sujet* qu'il explore l'œuvre du philosophe contemporain Ryklin.

France / Allemagne / Russie, quatre articles s'inscrivent dans cette approche entre-croisée. R. Comtet montre le rôle incontournable de la formation de V. Žirmunskij en tant que germaniste ; P. Flack étudie le chemin complexe parcouru lors du passage de *Ausdruck* à *vyraženie* puis *expression* ; L. Formigari reconstitue la trace de la pensée humboldtienne dans les discussions identitaires. Quant à C. Trautmann, elle nous donne la possibilité de connaître de l'intérieur les fondements des théories allemandes sur la psychologie des peuples, dont l'influence sur les interrogations connexes en Russie est massive.

Puis, le regard du linguiste généraliste nous était nécessaire pour nous permettre de rendre compte de la pensée de Humboldt envisagée pour elle-même. C'est l'article de M. Mahmoudian qui éclaire cette pensée subtile et complexe, en tentant d'y reconstituer un ordre sous-jacent.

Enfin, il nous a semblé utile, en annexe, de mettre à la disposition du public francophone un texte fondamental de l'histoire de l'interrogation philosophico-identitaire en Russie : la «Première lettre philosophique» de P. Čaadaev, rédigée dans un impeccable français par son auteur érudit et publiée en 1836 (et citée dans l'article de G. Tihanov). La reproduction de l'original du premier texte de M. Bakhtine vient compléter cette reconstruction, toujours partielle, mais toujours éclairante, de pans entiers de l'histoire culturelle et scientifique de la pensée russe.

I/ Transferts culturels dans les sciences du langage : Allemagne – Russie

Cahiers de l'ILSL, n° 29, 2011, pp. 5-22

Les modèles allemands de Viktor Maksimovič Žirmunskij (1891-1971)

Roger COMTET
Université de Toulouse LLA-CREATIS (EA4152)

Résumé :
Žirmunskij, germaniste de formation, nous a laissé une œuvre considérable qui appelle la comparaison avec celle de Vinogradov puisqu'il s'est illustré dans des domaines aussi variés que la théorie littéraire, la littérature comparée, la dialectologie, la folkloristique, la linguistique, la sociologie du langage… Il a été un passeur de tout premier plan entre la culture allemande et la culture russe mais il a su aussi, dans ses travaux, opérer une synthèse originale entre ses modèles allemands et la spécificité russe. Après avoir rappelé l'essentiel d'une vie et d'une œuvre qui demeurent encore largement méconnues, nous vérifierons comment Žirmunskij a réalisé la synthèse de son héritage germanique avec le contexte russe à partir de quelques exemples, à commencer par son premier ouvrage *Le romantisme allemand et le mysticisme contemporain* [*Nemeckij romantizm i sovremennaja mistika*] de 1913, où la comparaison des romantiques allemands et des symbolistes russes aboutit à concevoir une sorte de «Néo-romantisme» du XX^{e} siècle et à mettre en place une théorie des écoles littéraires fondée sur l'opposition métaphore-métonymie comme reflet de visions du monde différentes.

Mots-clés : Žirmunskij ; Allemagne-Russie ; dialectologie ; sociolinguistique ; romantisme allemand ; esthéticiens allemands ; symbolisme russe ; formalisme ; Èjxenbaum ; Veselovskij ; Walzel.

Žirmunskij fut un grand savant, germaniste de formation, mais doté d'un savoir et d'une curiosité universels. Un peu comme son contemporain Viktor Vinogradov, il a excellé dans les domaines les plus divers, bien au-delà de la germanistique proprement dite, depuis la théorie littéraire, la folkloristique et la linguistique jusqu'à une culturologie universelle. Nous verrons comment il a su articuler sa formation première avec un champ de recherches infiniment plus vaste en un perpétuel et fécond mouvement de va-et-vient ; on pourra ainsi mieux évaluer chez lui la part respective des modèles russes et germaniques. Pour cela, le plus commode paraît être de suivre les principales étapes du parcours scientifique d'une personnalité qui demeure très peu connue dans le monde francophone (mises à part quelques mentions fugitives à propos du formalisme russe et nos propres publications[1]). À l'opposé, en Allemagne, Žirmunskij bénéficie d'une certaine notoriété, plusieurs de ses ouvrages de germanistique y ayant été traduits[2]. En Russie même, Žirmunskij est pleinement reconnu et fait même l'objet d'un regain d'intérêt à la faveur de la publication en cours par sa fille, Vera Viktorovna Žirmunskaja-Astvacaturova, de ses archives familiales et de son journal intime.

Žirmunskij est né en 1891 à Saint-Pétersbourg, ville à laquelle il devait toujours rester viscéralement attaché, dans une famille de la bourgeoisie juive, avec un père grand médecin et universitaire et une mère polyglotte et peintre, parente du spécialiste de la littérature Vengerov. Originaire de Wilno, la famille s'était déjudaïsée et professait des opinions libérales. Žirmunskij commence par suivre les cours de l'Institut privé Teniščev, fondé en 1898 par le mécène du même nom, qui, tout en étant officiellement une école de commerce, pratiquait une pédagogie moderne réservant une large place aux littératures étrangères et aux humanités En 1905, quand l'Institut est gagné par la fièvre révolutionnaire, on trouve dans le journal intime de Žirmunskij des notes résolument anti-allemandes, sinon slavophiles, ce qui ne manque pas de sel venant de la part d'un futur germaniste ; il peste contre «ces Varègues et ces Holsteiniens dénués de tout sentiment, ces comtes et ces princes qui ne sont liés à notre patrie que par le sang dont ils s'abreuvent» ; et si la Révolution venait à échouer, il s'interroge : «Faudra-t-il vraiment de nouveau commander des *Perücken* allemandes et autres *Manieren* ?»[3].

---

1 Voir Comtet 1996, 2005a, 2005b, 2007a, 2007b, 2008, 2009, 2010.

2 Voir, pour les publications les plus marquantes, «Formenlehre in der russischen Literaturwissenschaft», *Zeitschrift für slavische Philologie*, 1, 1925, p. 117-153 ; *Vergleichende Epenforschung*, Berlin : Akademie-Verlag, 1961 ; *Deutsche Mundartkunde. Vergleichende Laut- und Formenlehre der deutschen Mundarten*, Berlin : Akademie-Verlag, 1962 ; *Johann Gottfried Herder. Hauptlinien seines Schaffens*, Berlin : Aufbau-Verlag, 1963 (on n'en connaît que cette version allemande) ; *Einführung in die Metrik*, München : W. Finck, 1971 (reprint) ; *Deutsche Romantik und moderne Mystik*, St Ingbert : Röhrig Universität Verlag, 1996 (reprint).

3 Journal intime à la date du 10 décembre 1905, cité d'après Žirmunskaja-Avcaturova 2008, p. 369, 370.

Žirmunskij va ensuite étudier à l'université de la capitale où, après un galop d'essai à la Faculté de droit, il suivra de 1908 à 1912 le cursus du Département romano-germanique dirigé par Friedrich Braun[4]. Ce Département était encore fortement marqué par la personnalité de son ancien directeur, Aleksandr Veselovskij, qui venait de disparaître en 1906 et dont Braun était considéré comme le plus proche disciple. Žirmunskij dira plus tard à propos de cette formation initiale : «Ma spécialité première fut la science littéraire (appliquée au romantisme). Jusqu'à la révolution, elle était étudiée, selon la tradition philologique, par rapport à la linguistique, même si, de fait, l'orientation philologique linguistique prenait le pas sur la littérature (avec la lecture de textes du Moyen Âge assortie d'un commentaire historique et grammatical)» (Žirmunskij 1976, Introduction, p. 7) ; il suit entre autres le séminaire que Braun consacre au Romantisme allemand et fait en 1911 un exposé consacré au «sentiment mystique dans les œuvres des premiers romantiques allemands» pour le Cercle romano-germanique que dirigeait depuis 1909 Dmitrij Konstantinovič Petrov, autre disciple de Veselovskij[5]. C'est un exposé qui annonce la future thèse de doctorat de Žirmunskij.

À vrai dire, Žirmunskij se passionne surtout alors pour la poésie russe symboliste, à une époque où la poésie de l'Âge d'argent domine la scène russe, il compose même des poèmes qu'il tente sans succès de faire publier. On le voit aussi aux séances de la Société Néo-philologique qu'avait fondée Veselovskij et qui réunissait des étudiants passionnés de poésie ainsi qu'au séminaire consacré à Puškin par Vengerov, séminaire souvent considéré comme la pouponnière des futurs formalistes ; Žirmunskij s'y lie avec Boris Èjxenbaum dont il partage alors la quête spirituelle et intellectuelle.

En 1913, Žirmunskij part en stage en Allemagne, préliminaire obligatoire pour qui se destinait au professorat. Il en revient en 1914, déçu par l'enseignement, mais il a pu terminer à Leipzig sa thèse intitulée *Le romantisme allemand et la mystique contemporaine* et la publier dès 1913 (Žirmunskij 1914). Le séjour lui a permis aussi de nouer des contacts fructueux qui se poursuivront jusqu'à la fin des années 1920 ; à Berlin, il suit les cours de l'historien de la littérature Erich Schmidt et de Georg Simmel, philosophe et sociologue, théoricien de la forme et partisan d'un certain relativisme. À Munich, il va écouter Hermann Paul, principal théoricien des Néogrammairiens et maître à penser de Braun. À Leipzig, il assiste aux conférences d'Eduard Sievers, phonéticien spécialisé dans l'analyse acoustique de la poésie, partisan de l'*Ohrphonetik,* le premier qui ait appliqué les méthodes de la physique à l'étude de la poésie. On peut mentionner aussi les cours de Johannes Volkelt, grand esthéticien, qui venait de publier en 1905 le premier volume de son *Système de l'esthétique* (Volkelt, 1906).

[4] À la russe Fedor Aleksandrovič, Allemand de Saint-Pétersbourg (1861-1942) ; en 1920, il s'exila à Leipzig où il organisa les études slaves.

[5] Petrov a eu le mérite de fonder l'hispanistique russe.

Žirmunskij ne put se rendre à Dresde pour y écouter Oskar Walzel, grand spécialiste du romantisme allemand[6], mais le rencontra à Leipzig, début d'une relation très suivie. On sait que Walzel l'a conseillé dans la rédaction de sa thèse.

Enrichi par tous ces contacts, Žirmunskij revient à Saint-Pétersbourg où sa thèse a été remarquée, en particulier par les symbolistes russes, à commencer par Blok. Cette thèse traitait des premiers romantiques allemands, ceux du cercle d'Iena, en en renouvelant l'interprétation ; le «réalisme mystique» de ce premier romantisme remettait en cause son lien jusqu'alors privilégié avec le rationalisme de Kant et Fichte : derrière les réalités empiriques, les *realia*, se dissimulent des réalités d'ordre supérieur, les *realiora*, auxquelles l'art nous permet d'accéder grâce au jeu symbolique de la métaphore ; et Žirmunskij d'étendre le champ d'application de la théorie au symbolisme et au baroque. Loin d'être une pure recherche formelle, cet essai transcrit une époque de quête spirituelle où il s'intéresse avec son ami Èjxenbaum au néo-catholicisme de Claudel, à la philosophie de Bergson (il finira par se convertir à l'orthodoxie après la révolution de 1917[7]). En tout cas, on a pu considérer que ce premier ouvrage fut l'acte fondateur de la germanistique russe (cf. Monastyrskaja, 2001, p. 221).

Èjxenbaum et lui sont également insatisfaits de la tradition académique d'analyse des textes qui dominait alors en Russie. Ils préconisent une science de la littérature qui soit philosophique (une philosophie esthétique) et privilégie l'intuition. Mais, à partir de 1916, les idées en la matière de Žirmunskij et Èjxenbaum vont en venir à diverger ; ce dernier va en effet évoluer jusqu'à la clôture du futur formalisme obsédé de littérarité alors que Žirmunskij s'ouvrira à une conception large et synthétique de la science de la littérature, n'excluant aucune approche particulière. La rupture entre Èjxenbaum et Žirmunskij deviendra définitive en 1921.

Le premier ouvrage de Žirmunskij opérait donc entre le romantisme allemand et le symbolisme russe une synthèse qu'annonçait la citation de Vladimir Solov'ëv qu'on y trouvait mise en exergue.[8] La même problématique se retrouve dans les articles consacrés au *Sturm und Drang*, à Hamann en particulier. Le préromantisme et le romantisme allemands se trouvaient ainsi, pour ainsi dire, revisités par le symbolisme russe qui, afin d'accéder à l'âme des choses, allait au-delà des apparences en usant de symboles ; tel est le sens du parallèle établi entre la «magie» de Novalis et la *teurgija* de Solov'ëv. N'oublions pas cependant ici l'influence d'Aleksandr Veselovskij, qui avait publié en 1904 une étude capitale intitulée *V.A. Žukovskij. La poésie du sentiment et de l'«imagination affective»*

---

6 Voir Walzel 1912 ; il avait édité entre autres Friedrich Schlegel.

7 C'est ce qui explique qu'à l'époque soviétique ses premiers écrits ont été ignorés.

8 « Planaient encore les rêves et, bannie du rêve,
L'âme priait de lointaines et sombres divinités. » (traduit d'après Žirmunskij 1996, 8).

(Veselovskij 1904) ; acteur privilégié du dialogue germano-russe, Žukovskij avait fait découvrir au public russe Schiller, Gœthe, Wieland, Klopstock, Johann Peter Hebel en les traduisant. Apparaissait ainsi un Žukovskij beaucoup plus héritier du sentimentalisme qu'initiateur du romantisme en Russie, contrairement aux idées reçues. C'est cette problématique des croisements que Žirmunskij empruntait à Veselovskij dès ses premiers essais.

Cependant, à la même époque, la nouvelle école poétique de l'acméisme (ou «adamisme»), illustrée avant tout par Anna Axmatova, Gumilev et Mandelštam[9], venait supplanter le symbolisme dont Kuz'min n'était plus qu'un représentant attardé ; Žirmunskij ne manque pas de s'y intéresser et publie en 1916 un article intitulé «Ceux qui ont dépassé le symbolisme» (Žirmunskij, 1916) en notant que, chez les acméistes, l'intimité et la simplicité l'emportent sur la quête mystique avec un plus grand équilibre des formes, une meilleure adéquation du sujet avec l'objet, une plus grande netteté des motifs. Comme l'écrit Žirmunskij, «la jeune poésie ouvre l'accès à la vie extérieure, elle affectionne les contours nets des objets du monde extérieur, elle est plus picturale que musicale» (Žirmunskij 1916, cité d'après *id*., 1977, p. 110). Ou encore : «L'attention portée à la construction artistique des mots souligne désormais moins l'importance de la musicalité des passages lyriques, leur efficacité musicale, que la netteté picturale, graphique des images : la poésie des allusions et des états d'âme fait place à un art des mots rigoureusement calculés et pesés ; l'artiste conscient et exigeant les utilise comme s'il assemblait des briques» (*ibid*.). Et de conclure en rapprochant le nouveau courant «non pas de la poésie lyrique musicale des romantiques mais de l'art précis et réfléchi du classicisme français et du XVIII^{e} siècle, pauvre en émotions mais riche de la variété et du raffinement des impressions visuelles, des lignes, des couleurs et des formes» (*ibid*.).

Ce choix délibéré amène à privilégier, plus que la métaphore, la métonymie, figure plus dépendante de la tradition et des conventions (proche de l'emblème), qui traduit en effet des relations précises entre les objets envisagés[10], alors que la métaphore renvoie au symbole, ce qui permet à Žirmunskij d'associer l'acméisme au réalisme et pas seulement au classicisme. Son esprit de synthèse aboutit donc à distinguer deux grands styles dans l'art en général : le «romantico-symbolique» associant le baroque, le romantisme et le symbolisme et l'«objectivo-classique» regroupant le classicisme, le réalisme et l'acméisme. Et Žirmunskij de se poser en successeur de Friedrich Schlegel, qui distinguait en poésie un style classique, objectif, «non intéressant» et un style romantique, subjectif, dit «intéressant» (Žirmunskij, 1920, cité d'après *id*., 1977, p. 137).

---

[9] Les deux derniers étaient étudiants à l'université de Saint-Pétersbourg en même temps que Žirmunskij et Èjxenbaum.

[10] Voir l'exemple du *Domby et fils* de Mandelstam où les «pantalons à carreaux» (*kletčatye pantalony*) suffisent à désigner l'affairiste ruiné.

En résumé, les grands thèmes de théorie littéraire alors présents dans les écrits de Žirmunskij sont donc les suivants :

1) Il existe un rapport étroit entre le style de l'artiste et sa vision du monde, comme le suggère la place réservée aux symboles chez les romantiques et chez les symbolistes russes, ou bien l'attention portée par les symbolistes à l'étude de la technique poétique (Belyj, Brjusov…).

2) L'art est unique à travers ses diverses manifestations : il y a symbiose entre la poésie symboliste et la musique, entre l'acméisme et les arts figuratifs… Žirmunskij reviendra souvent sur cette idée : «La poétique est la science qui étudie la poésie en tant qu'art.» (Žirmunskij, 1921, cité d'après *id*., 1928b, p. 17).

3) Les différentes écoles artistiques peuvent être définies par des critères formels (ainsi la métaphore caractérise le romantisme et le symbolisme).

4) Mais l'œuvre d'art ne peut se réduire à de simples préoccupations formelles, comme pour la peinture non figurative : «Même dans la peinture, qui est l'art le plus proche de l'objet, les associations par le sens et les évaluations jouent le rôle le plus important ; l'erreur des impressionnistes et de leurs épigones, erreur typique des plus répandue, fut justement de vouloir définitivement éliminer de la peinture les associations par le sens et de ramener toute tâche picturale à un simple assemblage de couleurs et de formes, sans qu'intervienne la moindre idée sur l'essence de l'objet ainsi représenté» (Žirmunskij, 1916, cité d'après *id*., 1977, p. 133).

De fait, ce corps doctrinal reflète assez fidèlement les idées des esthéticiens allemands de l'époque qui avaient succédé à Dilthey (Walzel, Wöllflin, Simmel et autres). Chez eux, en effet :

1) Les mêmes lois s'appliquent à l'art en général et à la littérature (à noter que cela rappelle le syncrétisme postulé par Veselovskij pour les arts primitifs).

2) Des éléments discriminants permettent de distinguer entre les différentes écoles (voir chez Wöllflin la définition de l'architecture gothique).

3) Le style traduit toujours une vision du monde dans la mesure où, par exemple, le style d'un écrivain est un problème historico-littéraire, social. Il participe de la *Geistesgeschichte* de Dilthey, qui était une sorte de philosophie de la culture.

Dans un autre registre, le pape des Néogrammairiens, Hermann Paul, avait publié en 1880 ses *Prinzipien der Sprachgeschichte* où, à propos de la formation du lexique, il formalisait la métaphore et la métonymie (par restriction de sens, élargissement, déplacement etc.). Žirmunskij, qui avait écouté les cours de Paul à Munich, a pu s'en inspirer.

Mais, en plus de ces modèles allemands, Žirmunskij a fait également appel à des sources russes qui leur étaient souvent liées. Le problème de l'allégorie (*inoskazanie*) avait déjà été abordé via la forme interne en 1894 dans les *Leçons choisies de théorie de la littérature* de Potebnja (Potebnja, 1894) en écho aux idées de Humboldt auxquelles Žirmunskij asso-

cie celles de Hamann et Herder (Žirmunskij 1924, cité d'après *id*., 2001, p. 73, 89). Quant à Veselovskij, il s'était lui aussi intéressé à la métaphore et à la métonymie. Il faut relever cependant que l'esthétique élaborée par Simmel, Walzel et Friedrich Strich établissait une typologie à usage interne germanique, ce qui fera plus tard dire à Žirmunskij : «La typologie des styles artistiques continue d'être, jusqu'à aujourd'hui, l'une des questions les plus débattues dans la science allemande de l'art […]. Des plus caractéristique en cela est l'aspiration à asseoir la spécificité du sentiment germanique de la forme, aussi bien que de la culture germanique en général, ainsi que la dignité de celle-ci en regard de la culture artistique du monde classique et roman. Dans tout cela, la différence des styles se fonde, comme cela se voit déjà chez August Schlegel, sur un modèle différent d'expérience de la vie : on ne parle plus seulement du style baroque mais aussi du sentiment de la vie à l'époque baroque, de l'«homme baroque» (Žirmunskij 1927, p. 20). Tout cela aboutissait en fait à opposer :

• Les styles de l'Europe du Nord (de l'Allemagne essentiellement) : gothique, baroque, romantique, expressionniste.

• les styles de l'Europe du Sud : roman, classique, réaliste, impressionniste.

C'est ainsi que se prolongeait la vision romantique de la spécificité des cultures, de leur fermeture, une vision du monde typiquement germanique que les slavophiles n'avaient fait que récupérer en l'adaptant à la réalité russe.

Le point de vue de Žirmunskij, succédant à celui de Veselovskij, est cependant radicalement différent ; les styles transcendent cultures et frontières, s'inscrivent dans une perspective d'ouverture et d'échange. Le romantisme est un phénomène européen et Žirmunskij ne se fait pas faute de citer abondamment Baudelaire, Verlaine, Verhaeren… à propos du symbolisme russe. Pour lui, le classicisme, qui se caractérise par des lois rigoureuses, l'objectivité, des genres bien définis, se retrouve aussi bien chez Homère, Shakespeare, Racine, Molière et Plaute que chez Gœthe et Lessing ; au contraire, le romantisme se caractérise par le mélange des genres et le syncrétisme, ce qu'illustrent Wagner, Byron, Musset, le Rousseau de la *Nouvelle Héloïse*, Fet, Blok, la prose de Gogol', certaines pages de Turgenev (ses paysages), Vladimir Solov'ev mais aussi Herder. Dès ses premiers écrits, Žirmunskij réalise donc une synthèse harmonieuse entre la science de la littérature russe représentée par Veselovskij et les idées des esthéticiens allemands de son époque.

Nommé maître de conférences à l'université de Saint-Pétersbourg où il enseignera jusqu'en 1939, Žirmunskij s'intéresse toujours aux préromantiques et romantiques allemands, découvre en poésie le futurisme après l'acméisme. Suit un intermède à l'université de Saratov où il est professeur

de littérature allemande et anglaise de 1917 à 1919[11] et publie la suite de son premier ouvrage en analysant le romantisme du groupe de Heidelberg dans *Le renoncement religieux dans l'histoire du romantisme. Matériaux pour caractériser Clemens Brentano et les romantiques de Heidelberg (*Žirmunskij, 1918). Mais c'est aussi l'époque où il commence à frayer avec l'OPOJAZ qui regroupe les premiers formalistes ; sous l'influence de Šklovskij, il s'intéresse aux questions de poétique, écrivant à Èjxenbaum en 1918 : «Avec mes étudiants, ou plus exactement mes étudiantes, les choses se sont également très bien passées et j'ai noté quelques exposés dignes d'intérêt : sur les comparaisons, sur Byron, sur la technique poétique du *Livre des chants* de Heine, sur les trois différents types de poèmes byroniens.»[12] On voit là mûrir les futures grandes études qui font encore autorité de nos jours : *La composition des poésies lyriques* de 1921, *La rime, histoire et théorie* de 1923, l'*Introduction à la métrique* de 1925 ; tous ces ouvrages renvoient aux études de philologie acoustique sur le vers de Sievers et Saran, tout comme d'ailleurs *La mélodie du vers* d'Èjxenbaum paru à la même époque (Èjxenbaum 1922). Mais Žirmunskij ne s'en tient pas là, écrivant à ce même Èjxenbaum en 1917 : «Je suis en train de lire un ouvrage intéressant de Sievers, *Rythmisch-melodische Studien.* Mais j'y trouve bien peu sur les questions essentielles. Par ailleurs, je suis de plus en plus porté à considérer, en particulier après l'exposé de Belyj et l'article qu'il a fait paraître dans l'almanach *Les Scythes* (Belyj, 1918) que le rôle du rythme doit être étudié dans un cadre précis, sans se référer au sens logique, à partir d'un X général.»[13] Cette prise de position déjà formaliste aboutit en 1919 à l'article-programme intitulé «Les tâches de la poétique»[14]. Žirmunskij y insiste sur la nécessité pour la science littéraire de se remettre en cause en rompant avec l'académisme ; il fait l'historique de cette évolution : une première phase est marquée par l'esthétique germanique dont la poétique envisage la poésie comme une forme d'art parmi d'autres. C'est le cas chez Wölfflin : «En ce sens, l'opposition typologique entre les styles classique et romantique, […], aurait pu aboutir à des résultats jusqu'à un certain point analogues aux toutes dernières tendances dans le domaine de la théorie des arts figuratifs, comme l'opposition de style de la Renaissance et de celui du baroque dans l'ouvrage de Wölfflin intitulé *Les concepts fondamentaux de l'histoire des arts.*»[15] Mais Žirmunskij prend soin aussi de rappeler les travaux de poétique russe qui ont contribué à cette prise de conscience, en particulier ceux

---

11 C'était une nouvelle université, créée comme filiale de celle de Saint-Pétersbourg.

12 Lettre datée du 5(18) avril 1918, citée d'après Žirmunskaja-Astvacaturova 2008, p. 372.

13 Lettre du 24 novembre 1917, citée d'après Žirmunskaja & Èjxenbaum 1988, p. 296.

14 «Zadači poètiki», Žirmunskij 1919 ; texte repris in Žirmunskij 1921, puis, avec des modifications, in Žirmunskij 1924.

15 «Zadači poètiki», Žirmunskij 1919, cité d'après Žirmunskij 1977, p. 55.

de Veselovskij, Potebnja et des poètes symbolistes russes (Belyj, Brjusov…).

L'adhésion de Žirmunskij au formalisme sera cependant de courte durée ; il rompt avec Èjxenbaum dès 1921 et prend de plus en plus ses distances avec le mouvement jusqu'à sa disparition complète à la fin des années 1920[16]. L'une des manifestations de cette prise de distance est peut-être l'accumulation dans cette période de publications où il s'emploie à vulgariser les idées des théoriciens allemands sur l'art et de la littérature. Il s'agit surtout de traductions qu'il supervise et assortit de présentations ; citons des textes de Walzel comme *L'impressionnisme et l'expressionnisme dans l'Allemagne contemporaine*, publié en 1922[17], ou *Le problème de la forme en poésie* de 1923[18] ; ou l'article de synthèse de Rudolf Unger «Les toutes dernières tendances dans la science de la littérature en Allemagne» paru en 1924 (Unger, 1924) ; ou l'ouvrage de Ludwig Schücking intitulé *Sociologie du goût en littérature* (Šjukking 1929). On y ajoutera l'anthologie intitulée *Problèmes de forme littéraire* publiée en 1928, qui regroupait des textes de Walzel, Dibelius, Vossler et Spitzer. Simultanément, Žirmunskij fit paraître en parallèle deux articles destinés, l'un au public russophone, l'autre au public germanophone ; il s'agit de «Les problèmes formels dans la science russe de la littérature» paru en allemand en 1924 (Žirmunskij 1924a), et de «Les toutes dernières tendances dans la réflexion sur l'histoire de la littérature en Allemagne» paru en russe en 1927 (Žirmunskij, 1927). Il s'y révèle comme un incomparable passeur de cultures à une époque où il multiplie les contacts avec des savants allemands tels que Oskar Walzel, Max Vasmer, Eduard Sievers et Franz Saran à la faveur de plusieurs séjours en Allemagne[19]. Il est vraisemblable que, dans son conflit larvé avec les formalistes russes, Žirmunskij ait cherché des appuis théoriques du côté de la science de la littérature germanique en en faisant une machine de guerre : «Dans la théorie littéraire allemande qui, à cette époque, était surtout représentée par l'école historico-spirituelle, il se cherchait des alliés qui fissent autorité.» (Šironin 1923). Ainsi défend-il Sievers contre les attaques d'Èjxenbaum et revendique-t-il jusqu'à la fin du formalisme sa filiation avec la *Geistesgeschichte* germanique.

Cependant, depuis le début des années 1920, Žirmunskij était engagé dans une nouvelle recherche, celle des dialectes parlés dans les colonies

---

16 Žirmunskij jouera néanmoins jusqu'au bout avec loyauté son rôle de caution officielle du mouvement à la tête de l'Institut de littérature et en assurant la publication des recueils *Poètika* à l'Institut d'histoire des arts (*GIII*).

17 Val'cel' 1922 (il s'agit en fait d'un extrait de Walzel 1920).

18 Val'cel' 1923 (traduction de Walzel 1919).

19 Ces contacts ont été favorisés par le contexte politique de l'époque, caractérisé par la connivence entre les deux grands perdants de la guerre, l'Allemagne de la République de Weimar et la Russie des soviets. Mais cela vaudra plus tard à Žirmunskij d'être accusé d'être un espion allemand, et il sera arrêté à trois reprises dans les années 1930.

allemandes isolées d'Ukraine et du Caucase, après avoir fait ses premières armes dans la banlieue de Leningrad[20]. Dans cette investigation, Žirmunskij profite des toutes dernières avancées de la science germanique, à commencer par la méthode d'enquête mise au point par Wrede qu'il va consulter en Allemagne et il se fait conseiller aussi par le folkloriste allemand John Mayer ; mais le travail sur le terrain s'inspire aussi sans nul doute des expéditions ethnographiques qui, depuis les slavophiles, allaient recueillir *in situ* une large documentation aussi bien linguistique que culturelle, folklorique…[21] L'originalité de Žirmunskij se marque cependant dans sa problématique novatrice des îlots linguistiques (*Sprachinseln*) et sa découverte de la loi, à laquelle il a légué son nom, qui règle les contacts entre dialectes différents et n'a rien perdu de son actualité : ce ne sont pas les traits différentiels les plus marqués qui s'imposent alors, mais les traits secondaires.

Ces études l'amènent sur le terrain de l'emprunt et de la littérature orale comparée à partir de la colossale collection de *Volkslieder* accumulée au cours de ces années. La science germanique mettait ici à sa disposition deux approches différentes dont il va successivement s'inspirer. La plus ancienne est la *Produktionstheorie*, issue de l'École Mythologique romantique (les Grimm, Hamann, Herder…) : la création populaire reflète la vision du monde primitive qui se situe à l'origine des différentes nations, c'est un processus collectif spontané. Elle permet de retrouver ainsi le *Naturzustand* premier. Au contraire, née avec les débuts du comparatisme en littérature, la *Rezepzionstheorie*, qui est migrationniste ou «diffusionniste» privilégie la logique des contacts ; elle était représentée en Allemagne par John Mayer, l'un des contacts privilégiés de Žirmunskij[22].

On sait que les chercheurs russes avaient d'abord privilégié l'approche mythologique héritée de leurs modèles allemands ; ce fut le cas pour Afanas'ev, Orest Miller, Hilferding, Buslaev… et les slavophiles qui, là encore, s'inscrivaient dans une filiation germanique en dépit de leur virulente germanophobie ! Mais c'est la logique des échanges de Theodor Benfey qu'Aleksandr Veselovskij avait utilisée lors de la deuxième étape de ses travaux sur le folklore[23]. Žirmunskij la reprend lors de ses recherches sur les *Volkslieder* collectés en Russie. Il montre que leur transmission s'accompagne de multiples ajouts et remaniements qui sont le fait

---

20 Les Allemands de la Volga, qui ont leur propre république, sont étudiés par Georg Dinges.

21 Žirmunskij, loin de se limiter aux dialectes, étudie aussi le folklore et la civilisation rurale des Allemands de Russie.

22 Tous deux se retrouvent au Congrès de folkloristique de Berlin en 1929.

23 Voir son étude sur la migration du thème du roi Salomon des Indes à l'Occident en passant par la Perse, les colonies juives et surtout Byzance. Veselovskij avait d'abord partagé la vision mythologique sous l'influence de son maître Buslaev. La dernière étape de sa réflexion sur le folklore, influencée par l'ethnologie anglo-saxonne, aboutira, avant Marr, à une conception stadialiste et universaliste : la littérature orale suit partout les mêmes schémas de développement en accord avec un schéma général de succession des modes d'organisation des sociétés.

d'individus[24] et que leur origine est avant tout aristocratique : passés de mode dans les châteaux où ils subissaient la rude concurrence des nouveaux genres vocaux, les ménestrels avaient trouvé refuge dans les chaumières où leurs productions, auréolées de prestige aristocratique, avaient connu une vie nouvelle[25]. On est loin ici des théories jusque là incontestées sur l'origine populaire de la littérature orale ! Il faut ajouter que le legs de Veselovskij se laissait voir aussi dans la méthode d'analyse avec la distinction entre le motif, unité narrative élémentaire, et le sujet, combinaison de différents motifs et différentes situations[26]. Sur le sujet de la tradition orale, on voit donc une fois de plus Žirmunskij réaliser la synthèse de l'apport allemand et de l'apport russe.

À partir de 1930, cependant, suite au Grand Tournant pris par la politique soviétique, Žirmunskij doit abandonner ses études de dialectologie germanique et cesser tout contact avec ses interlocuteurs allemands. Certains de ses élèves, comme Kacnel'son ou Guxman, se réclament du marrisme, et l'amènent à adopter cette optique ; il rédige ainsi en 1936 un ouvrage de commande, *La langue nationale et les dialectes sociaux* (Žirmunskij, 1936), qui, tout en se réclamant du marxisme, a fondé la sociologie en linguistique. Le livre reste nourri de culture germanique : son matériau illustratif est pour l'essentiel tiré de l'allemand, le dernier chapitre (VII) qui se veut une synthèse de l'ensemble est intitulé «La formation de la langue nationale allemande», la bibliographie est allemande pour plus de la moitié et les références au *Dialecte franconien* d'Engels abondent. La thèse centrale est celle de la formation de la langue «nationale» au sein de la bourgeoisie avec l'image de la pyramide, introduite jadis par August Schlegel[27] : à la base, les dialectes ruraux, à un étage intermédiaire, les parlers de la ville, au sommet, la langue nationale qui est celle de la bourgeoisie. On relèvera là comme un écho lointain des thèses sur le rapport entre langue et nation que défendait le romantisme allemand, de Herder à Humboldt en passant par Friedrich Schlegel, thèses qui ont connu la fortune que l'on sait en Russie.

Quand la guerre éclate, Žirmunskij suit les instituts de recherche de Leningrad qui sont évacués en Asie centrale à Tachkent. Il s'y passionne pour les épopées populaires, marchant ainsi sur les pas de Wilhelm Ra-

---

24 À la même époque, les néogrammairiens expliquaient l'évolution linguistique par une accumulation d'écarts individuels.

25 Le rapprochement s'impose ici avec le développement à la même époque de la linguistique aréale qui fait prévaloir l'espace sur le temps, la proximité sur la parenté, la synchronie sur la diachronie.

26 On sait que les formalistes russes ont tiré profit de cette distinction.

27 Voir sa typologie des langues avec les trois étages correspondant aux langues à racines trisyllabiques (sémitiques), bisyllabiques (indo-européen) et monosyllabiques (chinois) (Schlegel 1828).

dloff[28] qui avait recueilli dans les années 1860 différentes versions du *Manas* et de toute cette pléiade d'orientalistes germaniques qui s'étaient consacrés à l'Orient de l'Empire russe[29]. Frappé par les similitudes qui existent à des milliers de kilomètres de distance entre des épopées relevant de cultures radicalement différentes, Žirmunskij abandonne sur ce point la théorie migrationniste au profit d'une conception stadialiste qui était déjà, comme nous l'avons signalé, déjà présente chez Veselovskij[30]. L'évolution de la littérature orale, de ses genres et de ses mythes, est liée à celle de la mentalité humaine et à celle des sociétés. Žirmunskij par la suite devait formuler cette théorie avec vigueur :

> Les similitudes dans le monde des idées entre des peuples qui sont parvenus au même stade de développement historique ont leur fondement dans leur organisation sociale, ce sont des parallélismes que l'on peut relever même entre l'Europe occidentale et l'Asie centrale à l'époque du féodalisme. Les analogies ou les convergences typologiques du même genre entre les littératures de peuples éloignés, qui n'ont pas de contact direct, sont bien plus courantes qu'on ne le suppose généralement. (Žirmunskij, 1967, p. 1-2)

Il est à noter que Veselovskij, dans sa conception ultime stadialiste de l'histoire de la littérature orale, avait été inspiré non seulement par l'ethnologie anglo-saxonne mais aussi par des auteurs allemands : Wilhelm Scherer qui étudiait la littérature d'un point de vue évolutionniste et sociologique, et surtout Steinthal dont Veselovskij avait suivi les cours à Berlin en 1862 ; la *Völkerpsychologie* se retrouve chez celui-ci dans le rejet de l'européocentrisme, de l'enfermement dans la *Volkseele*, le *Volksgeist*, l'attention privilégiée réservée aux épopées, une vision globalisante de la science de la culture ouverte à toutes les sciences humaines. La différence essentielle, à en croire Cécile Trautmann-Weller (2000), est que Veselovskij a fini par centrer ses recherches sur les archétypes littéraires, en sacrifiant à une sorte de paléontologie des mythes revisitée par l'ethnologie de son temps. Dans tous les cas, on peut retrouver beaucoup de ces idées chez Žirmunskij qui n'a eu de cesse de revendiquer sa filiation avec Veselovskij à travers son maître Braun, ce qui en fait un disciple au «second degré».

Mais Žirmunskij ne s'est pas seulement distingué dans le champ de la littérature orale, il a été également un maître de la littérature comparée ; les sujets germaniques ne constituent qu'une partie de ce qu'il a créé en ce domaine, malgré des œuvres capitales comme son impressionnant *Gœthe dans la littérature russe* de 1937 (Žirmunskij, 1937). Mais dès sa première

---

28 Éminent turkologue né à Berlin (1837-1918) qui fit carrière en Russie, devenant directeur du Musée asiatique à Saint-Pétersbourg ; il avait fini par russiser son nom en Vasilij Vasil'evič Radlov.

29 Citons Georg Wilhelm Steller, Anton Schieffner, Otton Böhtlingk, Jakob Schmidt, Christian Fröhn, Wilhelm Bartholdt, Friedrich Knaus, etc.

30 Ce qui explique certainement le bref retour en grâce de Veselovskij à la veille de 1a guerre, marqué par plusieurs rééditions dirigées par Žirmunskij.

œuvre, on le voyait marier romantisme allemand et symbolisme russe dans une typologie des styles qui se jouait des frontières ; cette perspective des «courants convergents» (*vstrečnye tečenija*) qui remonte à Schelling se retrouvait aussi dans ses études postérieures consacrées aux épopées d'Asie centrale. Il l'a verbalisée par la suite de la manière suivante :

> La discipline qui correspond à l'"histoire générale de la littérature" […] ne peut se targuer d'être "générale" ou "universelle", selon nous, tant qu'elle se limitera de fait aux littératures d'Europe occidentale, ou même de l'Europe dans son ensemble. Les littératures classiques et modernes de l'Orient, de l'Asie et de l'Afrique doivent avoir leur place dans ce large cadre historique. Cela implique aussi qu'elles doivent perdre à nos yeux ce parfum d'exotisme qu'elles avaient quand l'art chinois a commencé à être connu en Europe (voir les *chinoiseries*[31] du XVIII[e] siècle), ou qu'on retrouve de nos jours dans la sculpture africaine. Ces littératures, en dépit de leur éloignement géographique et de leurs spécificités locales, doivent occuper la place historique qui leur revient dans le processus de l'évolution sociale et littéraire exactement de la même manière que la production littéraire de l'Europe dite "civilisée". (Žirmunskij 1967, p. 12-13)

Ces idées coïncidaient bien évidemment avec celles du marxisme en posant l'idée d'une culture et d'une littérature universelles (*vsemirnaja literatura*). On était là, certes, à l'opposé des conceptions du Romantisme allemand et de Humboldt selon la lecture qu'en avaient faite les slavophiles russes et leurs héritiers spirituels ; mais Žirmunskij retrouvait là aussi la tradition de Gœthe et Herder, les premiers à avoir avancé ce concept de *Weltliteratur* qui sera repris dans le *Manifeste du parti communiste* par Marx et Engels en 1848 : «Les œuvres intellectuelles d'une nation deviennent la propriété commune de toutes. L'étroitesse et l'exclusivisme nationaux deviennent de jour en jour plus impossibles, et de la multiplicité des littératures nationales et locales naît une littérature universelle» (Marx & Engels 1963, p. 18).

En conclusion, on peut donc affirmer la prégnance des modèles germaniques dans toute l'œuvre de théoricien de Žirmunskij ; il a su les revisiter pour les greffer de manière originale sur ses propres modèles russes, en particulier celui d'Aleksandr Veselovskij ; cette hybridation ouverte sur le monde et exempte de tout dogmatisme a trouvé dans la littérature comparée son champ d'application privilégié, qu'il s'agisse de littérature orale ou de littérature «savante». Demeurent un peu à part de ce synthétisme ses écrits linguistiques, où il se contente la plupart du temps de reprendre et vulgariser en passeur exemplaire les conclusions de ses collègues allemands[32]; mais là aussi il a fait preuve d'originalité dans l'étude dialectologique des îlots linguistiques et dans son ouvrage sur la langue nationale et les dialectes sociaux, qui a fondé la linguistique sociologique.

© Roger Comtet

[31] En français dans le texte.

[32] Voir Žirmunskij, 1939 ; 1956, 1964 ; 1965.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BELYJ Andrej, 1918 : «Žezl Aaronov» ['Le sceptre d'Aaron'], *Skify*, Sankt-Peterburg, 1.

COMTET Roger, 1996 : C. r. de : Viktor Schirmunski, *Linguistische und ethnographische Studien über die alten deutschen Siedlungen in der Ukraine, Rußland und Transkaukasien,* München : Süddeutscheskulturwerk, 1992, 381 p., *Revue des études slaves,* Paris, LXVIII, 4, p. 581-588.

——, 2005a : «Viktor Maksimovič Žirmunskij (1891-1971) passeur de cultures entre Russie et Allemagne», *Revue germanique internationale*, Paris, nouvelle série, 2, p. 111-125.

——, 2005b : «Allemands de Russie et théorie des îlots linguistiques dans la tradition russe et chez Viktor Žirmunskij (1891-1971)», *Slavica occitania*, Toulouse, 20, p. 303-325

——, 2007a : «Viktor Maksimovitch Jirmounski [Viktor Maksimovič Žirmunskij] (1891-1971) et le formalisme russe», *Slavica occitania*, 25, p. 205-224.

——, 2007b : Trad. commentée de Viktor Jirmounski, «Les problèmes formels dans la science littéraire russe», *Slavica occitania*, 25, p. 225-284 (trad. de l'allemand).

——, 2008 : «V.M. Žirmunskij (1891-1971) et la littérature orale comparée», in GERY Catherine (éd.), *Autour du* skaz *: N. S. Leskov et ses héritiers*, Paris : Institut d'études slaves, p. 209-220 (Actes du Colloque de Bordeaux, 11-13 mai 2006).

——, 2009 : Trad. commentée de Viktor Jirmounski (Schirmunski), «Les courants actuels dans la réflexion sur l'histoire de la littérature en Allemagne», in *Le texte et l'idée*, Nancy, n° 24, p. 33-68. (trad. du russe).

——, 2010 : «Métaphore et métonymie chez Viktor Maksimovič Žirmunskij», in VELMEZOVA, Ekaterina & DOBRICYN, Andrej (éd.), *Porjadok xaosa – xaos porjadka*, Bern-Berlin […] : Peter Lang, p. 127-140.

ÈJXENBAUM Boris Mixajlovič, 1922 : *Melodija russkogo liričeskogo stixa* ['La mélodie du vers lyrique russe'], Sank-Peterburg : OPOJAZ.

MARX Karl & ENGELS Friedrich, 1963 : *Manifeste du Parti communiste*, Paris : Éditions sociales.

MONASTYRSKAJA I.A., 2001 : «F .V. J. Šelling i nemeckie romantiki v Rossii» ['F. Schelling et les romantiques allemands en Russie'], in SMAGIN G.I. (éd.), *Nemcy v Rossii. Rossijsko-nemeckij dialog* [Les Allemands en Russie. Dialogue germano-russe'], Sankt-Peterburg : Dmitrij Bulanin, p. 220-240.

POTEBNJA Aleksandr Afanas'evič, 1894 : *Iz lekcij po teorii slovestnosti. Basnja. Poslovica. Pogovorka* ['Leçons sur la théorie de la littérature. Fable, Proverbe, Dicton'], Xar'kov : Tipografija K. Sčacni.

SCHLEGEL August Wilhelm, 1828 : *Observations sur la langue et la littérature provençales*, Paris : Librairie grecque - latine - allemande.

ŠIRONIN Igor', Introduction à la traduction de Walzel [Val'cel'] 1923 sur Internet, http://www.opojaz.ru/walzel/index.html

TRAUTMANN-WELLER Cécile, 2000 : *Aux origines d'une science allemande de la culture. Linguistique et psychologie des peuples chez Heymann Steinthal*, Paris, CNRS.

UNGER Rudolf, 1924 : «Novejščie tečenija v nemeckoj nauke o literature» ['Les récents courants de la science de la littérature en Allemagne'], *Sovremennyj zapad. Žurnal literatury, nauki i iskusstva*, Moskva, 2, p. 145-151.

VAL'CEL' Oskar [WALZEL], 1922 : *Impressionizm i èkspressionizm v sovremennoj Germanii (1890-1920)* ['Impressionnisme et expressionnisme dans l'Allemagne contemporaine (1890-1920)'], Sankt-Peterburg : Academia.

VAL'CEL' Oskar [WALZEL], 1923 : *Problema formy v poèzii* ['Le problème de la forme en poésie'], Sankt-Peterburg : Academia.

VESELOVSKIJ Aleksandr Nikolaevič, 1904 : *V.A. Žukovskij. Poèzija čuvstva i «serdečnogo izobraženija* ['V. Žukovskij. La poésie du sentiment et de l'imagination du cœur'], Sankt-Peterburg : Tipografija I. Akademii Nauk.

VOLKELT Johannes Immanuel, 1905, 1910, 1914 : *System der Aesthetik*, München : C. H. Beck, 1-3.

WALZEL Oskar, 1912 : *Die deutsche Romantik*, Leipzig : B. G. Teubner.

WALZEL Oskar, 1919 : *Die künstlerische Form des Dichtswerk*, Berlin : Mittler.

WALZEL Oskar, 1919 : *Die deutsche Dichtung seit Goethes Tode*, Berlin : Askanischer Verlag.

ŽIRMUNSKAJA N.A., ÈJXENBAUM Boris Mixajlovič & TODLES E.A. (éd.), 1988 : «Perepiska B.M. Èjxenbauma i V.M. Žirmunskogo» ['Correspondance de B. Eichenbaum et de Žirmunskij'], *Tynjanovskij sbornik. Tret'i tynjanovskie čtenija*, Riga : Zinatne, p. 256-329.

ŽIRMUNSKAJA-ASTVACATUROVA Vera Viktorovna, 2008 : «V.M. Žirmunskij i èpoxa stalinizma» ['V. Žirmunskij et l'époque du stalinisme'], *Russian Literature*, LXIII-II/III/IV, p. 367-396.

ŽIRMUNSKIJ Viktor Maksimovič, 1914 : *Nemeckij romantizm i sovremennaja mistika* ['Le romantisme allemand et la mystique contemporaine'], Sankt-Peterburg : tipografija A.S. Suvorina (l'ouvrage fut publié de fait dès septembre 1913).

— 1916 : «Preodolevšie simvolizm» ['Ceux qui ont dépassé le symbolisme'], *Russkaja mysl'*, 12, p. 25-56.

— 1918 : *Religioznoe otrečenie v istorii romantizma : Materialy dlja xarakteristiki Klemensa Brentano i gejdel'bergskix romantikov* ['Le renoncement religieux dans l'histoire du romantisme : Matériaux pour une étude de Clemens Brentano et des romantiques de Heidelberg'], Sararov : Saratovskij universitet. Istoriko-filologičeskj fakul'tet.

— 1919 : «Zadači poètiki» ['Les tâches de la poétique'], *Žizn' iskusstva*, décembre, N° 313, 314, 315, 316/317.

— 1920 : «O poèzii klassičeskoj i romantičeskoj» ['Sur la poésie classique et la poésie romantique'], *Žizn' iskusstva*, N° 367 et 368.
— 1921 : «Zadači poètiki» ['Les tâches de la poétique'], *Načala*, 1, p. 51-81.
— 1921 : *Kompozicija liričeskix stixotvorenij* ['La composition des poèmes lyriques'], Sankt-Peterburg : OPOJAZ.
— 1923 : *Rifma, ee istorija i teorija* ['La rime, histoire et théorie'], Sankt-Peterburg : Academia.
— 1924a : «Formprobleme in der russischen Literaturwissenschaft», *Zeitschrift für slavische Philologie*, Leipzig, 1, 1/2, p. 117-152 [Traduction française et présentation par Roger Comtet, «Viktor Maksimovitch Jirmounski et le formalisme», suivi de «Les problèmes formels dans la science russe de la littérature», *Slavica occitania*, 25, 2007, p. 205-224, 225-284].
— 1924b : «Zadači poètiki» ['Les tâches de la poétique'], in *Zadači i metody izučenija iskusstva* ['Buts et méthodes de l'étude de l'art'], Sankt-Peterburg : Academia, p. 123-167.
— 1925 : *Vvedenie v metriku : Teorija stixa* [Introduction à la métrique : la théorie du vers'], Leningrad : Academia.
— 1927 : «Novejšie tečenija istoriko-literaturnoj mysli v Germanii» ['Les nouveaux courants de l'histoire littéraire en Allemagne'], *Poètika : Sbornik statej*, Leningrad : Academia, p. 5-28.
— (éd.) 1928a, *Problemy literaturnoj formy* [Les problèmes de la forme littéraire'], Leningrad : Academia.
— 1928b : *Voprosy teorii literatury : stat'i 1916-1926* [Questions de théorie littéraire : articles de 1916-1926'], Leningrad : Academia.
— 1936 : *Nacional'nyj jazyk i social'nye dialekty* ['Langue nationale et dialectes sociaux'], Leningrad : Xudožestvennaja literatura.
— 1937 : *Gëte v russkoj literature* ['Goethe dans la littérature russe'], Leningrad : Goslitizdat.
— 1939 : *Istorija nemeckogo jazyka* ['Histoire de la langue allemande'], Leningrad : Gosudarstvennoe učebno-pedagogičeskoe izdatel'stvo Narkomprosa RSFSR.
— 1956 : *Nemeckaja dialektologija* ['Dialectologie allemande'], Leningrad : Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR.
— [SCHIRMUNSKI] 1963, *Johann Gottfried Herder. Hauptlinien seines Schaffens*, Berlin : Aufbau-Verlag.
— 1964 : *Sravnitel'no-istoričeskoe izučenie germanskix jazykov* ['L'étude historico-comparée des langues germaniques'], Moskva-Leningrad, «Nauka».
— 1965 : «Obščie tendencii fonetičeskogo razvitija germanskix jazykov» ['Les tendances générales de l'évolution phonétique des langues germaniques'], *Voprosy jazykoznanija*, 1, p. 3-21.
— [ZHIRMUNSKY] 1967 : «On the Study of Comparative Literatures», *Oxford Slavonic Papers*, XIII/1, p. 1-13.

— 1976 : *Obščee i germanskoe jazykoznanie* [‘Linguistique générale et linguistique allemande’], Leningrad : «Nauka».
— 1977 : *Teorija literatury, poètika, stilistika* [‘Théorie de la littérature, poétique, stylistique’], Leningrad : «Nauka».
— 1996 : *Deutsche Romantik und moderne Mystik*, St. Ingbert : Röhrig Universität Verlag.
— 2001 : *Poètika russkoj poèzii* [‘Poétique de la poésie russe’], Sankt-Peterburg : «Azbuka-klassika».

Viktor Maksimovič Žirmunskij (1891-1971)

Cahiers de l'ILSL, n° 29, 2011, pp. 23-32

Ausdruck – Vyraženie – Expression. Transferts d'une notion entre phénoménologie(s) et structuralisme

Patrick FLACK
Université Charles de Prague

Résumé: Il s'agit ici de présenter quelques réflexions sur la relation apparemment contradictoire entre phénoménologie et structuralisme sur le thème du sujet et du langage, par l'entremise d'une très brève comparaison de la notion d'expression chez Husserl, Jakobson et Merleau-Ponty. La notion husserlienne «subjectiviste» d'expression et la conception neutre du langage qu'elle implique s'opposent certes à l'un des aspects les plus originaux de la pensée linguistique de Jakobson, c'est-à-dire sa prise en compte de la «matérialité» du langage et de l'articulation propre de ses significations. Mais le structuralisme jakobsonien, tout orienté qu'il est vers une interprétation immanente et objective du langage, présente aussi des faiblesses qui trouvent en fait des solutions complémentaires dans un cadre phénoménologique, plus sensible à la dimension irréductiblement «vécue» du langage et de la signification. Ce cadre est suggéré par la pensée non de Husserl, mais celle, par ailleurs clairement marquée par le structuralisme, de Merleau-Ponty.

Mots clés : phénoménologie, structuralisme, perception, sens, signification, expression, Husserl, Jakobson, Merleau-Ponty

Dans son importante monographie *Roman Jakobsons phänomenologischer Strukturalismus* (1975), Elmar Holenstein a défendu l'idée d'une filiation directe entre le linguiste russe et la pensée phénoménologique de Husserl, définissant la linguistique jakobsonienne comme un «structuralisme phénoménologique». Cette interprétation a été critiquée, en particulier par un des interprètes les plus significatifs du formalisme russe, Aage Hansen-Löve, qui a souligné le caractère vitaliste (Bergson) et empiriste (Hume) — fort éloigné donc de la phénoménologie husserlienne — des fondements philosophiques qui informent la pensée des formalistes, et donc celle de Jakobson.[1] D'une manière générale, on peut rappeler aussi que, après les prises de position négatives de Foucault ou encore de Patočka à ce sujet, l'idée d'une compatibilité ou d'une interaction possible entre pensées structurale et phénoménologique ne jouit plus depuis longtemps d'un grand crédit, tout particulièrement en ce qui concerne leurs approches de la question de la subjectivité et du langage. C'est pourtant justement avec cette question de la subjectivité et du langage que je souhaite revenir sur l'interprétation de Holenstein, et montrer que son «plaidoyer pour un structuralisme phénoménologique» mérite d'être réentendu – même si celui-ci devra prendre un sens un peu différent de celui qu'il voulait lui attribuer. Par l'intermédiaire d'une analyse de la notion d'expression chez Husserl, Jakobson et Merleau-Ponty, j'espère pouvoir mettre en évidence la complémentarité des positions phénoménologique et structuraliste sur la relation du sujet au langage, ou plus largement, au sens et à la signification. La notion d'expression se prête parfaitement à cet effet, puisqu'elle pose le problème de la signification non seulement dans la perspective du langage en tant que porteur objectif du sens ou de la signification, mais aussi de l'instance subjective qui emploie ou institue ce sens ou cette signification.

1. *AUSDRUCK* : L'EXPRESSION CHEZ HUSSERL

Pour être précis, je ne veux considérer ici le problème de l'expression chez Husserl que dans la perspective des *Recherches Logiques (Logische Untersuchungen)* et plus particulièrement la première d'entre elles, «Expression et Signification» (*Ausdruck und Bedeutung*). Une telle restriction est nécessaire d'un point de vue méthodologique, afin de circonscrire un sujet qui serait sinon trop vaste dans le contexte de ce bref exposé. Elle s'impose aussi et avant tout pour une raison historique : les *Recherches Logiques I, III et IV* sont, selon Holenstein (1975, p. 6), la principale source d'inspiration phénoménologique de Jakobson et constituent donc le point de départ le plus légitime pour une comparaison entre Husserl et ce dernier. Cela étant dit, il faut toutefois noter que les *Recherches Logiques* représentent un stade encore très «logiciste» de la pensée de Husserl, beaucoup moins élaboré et nuancé par rapport aux développements plus tardifs de sa phé-

[1] Cf. Hansen-Löve, 1978, p. 13

noménologie dite «génétique», ou à des idées comme celles de la *Lebenswelt*. Cette précision est importante dans la mesure où ces aspects de la phénoménologie husserlienne sont en fait conceptuellement beaucoup plus proches de la linguistique structurale de Jakobson et suggèrent donc la possibilité d'autres convergences et synergies entre phénoménologie et structuralisme que celles relevées par Holenstein en référence aux *Recherches Logiques*.

La notion d'expression (*Ausdruck*) est au centre de la première Recherche Logique. Elle y est définie par Husserl comme un signe (*Zeichen*) ayant une signification (*Bedeutung*), ou exprimant un sens (Sinn). L'expression se distingue de l'indice (*Anzeichen*) qui est un signe se référant de façon immotivée ou infondée à quelque chose. Stefan Kristensen commente ainsi : «L'expression désigne la dimension signifiante du langage, à savoir le fait que l'acte de signification possède un rapport interne avec l'objet qu'il vise, par contraste avec la notion d'indication dans laquelle le rapport à l'objet est accidentel» (Kristensen, 2007, p. 13). Cette distinction apparemment assez anodine «commande rigoureusement toutes les analyses ultérieures» selon Derrida (1967, p. 2), et représente donc un élément essentiel de l'édifice philosophique des *Recherches Logiques*. Bien plus, Derrida (1971, p. 192) affirme encore que le sort de la phénoménologie husserlienne se joue sur cette question. La distinction entre expression et indice a pour conséquence, en effet, de neutraliser le rôle du langage en tant que couche de la signification, et de rendre possible l'idée fondamentale de Husserl que les intuitions pleines et originaires de la conscience donnent ou présentifient le monde dans son sens même, constituant ainsi pour la conscience un *sol* perceptif et intuitif adéquat, source de droit pour la connaissance.

De fait, Husserl précise qu'expression et indice sont mêlés dans nos actes de communication. Par exemple, dans le langage comme fait intersubjectif, tout signe expressif est aussi indicatif, et toute expression est médiatisée par une indication, un système de renvoi entre signe et objet. En d'autres termes, le signe linguistique n'exprime pas son sens directement, mais par référence indicative à une signification. Par contraste, dans ce que Husserl appelle la «vie solitaire de l'âme» (*das einsame Seelenleben*), l'expression apparaît seule, indépendamment de l'indice. Autrement dit, Husserl présume la possibilité d'un langage de la conscience où le sens ou la signification sont présents immédiatement, c'est-à-dire sans médiation par l'indication, dans un acte subjectif de pure expression – pour ainsi dire, de la conscience à elle-même. Cela implique donc que le langage comme acte concret de communication, qui ne se démarque de la pure expression que par l'indication (neutre au point de vue du sens), est une couche improductive et ne modifie en rien la signification. De plus, il apparaît que l'expression elle-même est neutre par rapport à la signification. En effet, Husserl pose l'existence de significations (*Bedeutungen*) idéales qui sont «exprimées» et peuvent être isolées descriptivement dans ce qu'il appelle les actes donateur de sens (*sinngebender Akt*) de la conscience subjective – mais qui

ne sont par ailleurs aucunement affectées par leur expression concrète dans ces actes.

Sans rentrer plus avant dans les détails complexes de l'analyse husserlienne, on peut donc résumer que pour Husserl, l'expression n'est au fond que le véhicule d'un sens logique déjà formé.[2] Ce sens, par ailleurs, trouve son origine en premier lieu dans les actes intentionnels du sujet, il résulte d'une «visée» (*meinen*) et d'une donation par et pour la conscience subjective. Autrement dit, on voit bien que dans le modèle husserlien le moment crucial de l'expérience du sens se trouve dans l'acte donateur de sens du sujet, les significations idéales étant une couche abstraite de l'acte signifiant, dans lequel elles sont en fait «vécues» intentionnellement. Pour échapper dès lors à une théorie purement subjectiviste de la signification, Husserl pose un rapport d'homologie ou de corrélation entre expression, signification et objet : le sens institué par l'acte intentionnel du sujet est bien celui de l'objet lui-même, tel qu'il est perçu noématiquement. De même, ce sens peut être exprimé descriptivement, sans modifications, de façon originaire : «Indem die Beschreibung die ursprüngliche Gegenbenheit des Beschriebenen vermittelt, ist sie selbst ursprünglich. Beschreibung und Gegenstand fallen zusammen» (Husserl, 2009, p. 106).

2. *VYRAŽENIE* : L'EXPRESSION CHEZ JAKOBSON

La notion d'expression apparaît très tôt dans l'œuvre de Jakobson (dès son article «La nouvelle poésie russe», 1921). Elle joue un rôle décisif dans sa définition de la langue poétique, qu'il caractérise comme un langage orienté vers l'expression (la célèbre formule russe est *vyskazyvanie s ustanovkoj na vyraženie*). Cette définition est liée de très près aux pratiques poétiques des Cubo-futuristes russes, qui traitent le mot comme un objet possédant une structure et une valeur propre (*samocel'noe*, *samovitoe* ou *samocennoe slovo*). L'usage fait de la notion d'expression par Jakobson est aussi à rapprocher de l'idée de «défamiliarisation» (*ostranenie*) des Formalistes Russes, qui selon Viktor Šklovskij, définit la fonction essentielle de toute pratique artistique ou littéraire :

> C'est pour rendre la sensation de la vie, pour sentir les objets, pour que la pierre soit de pierre, qu'existe ce qu'on appelle l'art. L'art est fait pour donner la sensation de la chose en tant que chose vue et non que chose reconnue : le procédé de l'art, c'est le procédé de la 'défamiliarisation' des choses et le procédé de la forme embarrassée qui augmente la difficulté et la durée de la perception, parce qu'en art le processus de perception est une fin en soi et qu'il doit être prolongé. (Šklovskij, 1973, p.16)

[2] Kristensen, 2007, p. 20 : «les mots expriment fidèlement le sens noématique pur, ils ne font que refléter ce sens ou en portent l'empreinte selon une 'conceptualité préexistante' (Derrida, 1971, p. 196).»

Le postulat précis de Jakobson quant à l'expressivité du langage est que, tout comme pour Šklovskij, la perception n'est pas un processus transitif et cognitif mais une fin esthétique en soi, le langage n'est pas un pur moyen de communication ou de pensée, mais un phénomène poétique de plein droit. Les signes linguistiques sont des objets concrets, dont le pouvoir expressif et l'existence même dérive principalement non pas de leurs fonctions (déictique, communicative, logique, etc.), mais du fait poétique d'être perçus en tant que structure systématiquement articulée et différenciée dans un médium matériel (phonique, graphique). En d'autres termes, Jakobson affirme que c'est la structure perceptive du signe qui lui permet d'exprimer ou de signifier quelque chose, et de fonctionner comme instance signifiante. Cette idée que le signe doive sa signification à son articulation expressive dans un acte de perception sensible se retrouve dans le concept de phonème proposé par Jakobson : en effet, Jakobson analyse celui-ci comme une hiérarchie de traits phonétiques – autrement dit comme l'organisation intelligible d'un substrat empirique (ou plutôt, perceptif).

En comparaison à la conception husserlienne de la relation entre expression et signification, on remarque donc immédiatement un nombre de différences frappantes : au lieu d'être un aspect improductif et, somme toute, périphérique dans l'institution et l'expérience du sens, l'expression se trouve au centre de ce processus, qui n'est pas compris, comme chez Husserl, comme le résultat d'un acte intentionnel subjectif (ou même éventuellement d'un pur acte réflexif de la conscience sur elle-même), mais d'un effet poétique au sein du langage, perçu concrètement. Alors que chez Husserl la signification est un donné logique, simplement véhiculé par le langage et l'expression, chez Jakobson elle dépend essentiellement des formes de son expression concrète dans le langage. En toute logique, l'homologie postulée par Husserl entre l'objet, son sens et son expression est aussi brisée par Jakobson : les significations exprimées par et dans le langage, même lorsqu'elles sont descriptivement adéquates, sont différentes de l'objet auxquelles elles réfèrent. L'expression n'est donc pas neutre, mais détermine fondamentalement la signification, qui est fonction de l'articulation concrète et de l'expressivité du langage comme phénomène matériel. Enfin, le rôle du sujet est aussi inversé chez Jakobson : ce n'est plus la visée intentionnelle et l'acte donateur de sens qui portent la signification, mais la structure objective et poétique du langage.

3. L'*EXPRESSION* CHEZ MERLEAU-PONTY

A première vue, les deux conceptions de l'expression susmentionnées sont si différentes qu'il paraît stérile de vouloir les comparer, ou de suggérer que Husserl ait eu une quelconque influence sur Jakobson dans ce sens. On retrouve sans surprise les oppositions classiques entre phénoménologie et structuralisme, qui font de la première une théorie fondamentalement subjectiviste et du second un modèle linguistique objectif dans lequel le sujet

n'a, en fait, pas de place. Cela étant dit, il me semble que le problème de l'expression montre qu'il y a bel et bien un intérêt à comparer ces deux théories relativement au problème de la signification et du sujet, dans la mesure où les principales déficiences qu'elles exhibent apparaissent complémentaires, et que phénoménologie et structuralisme peuvent, en fait, pallier mutuellement leurs défauts respectifs. En ce qui concerne Husserl, en effet, Derrida a montré de façon convaincante que l'idée d'une pure expression, d'un signe comme pure présence du sens, fonctionnant sans articulation et sans référence, n'était pas défendable.[3] Quant à Jakobson et l'aspiration positiviste du structuralisme à localiser la source du sens de manière purement objective dans le système de la langue, elle a aussi été critiquée. Si la signification, en effet, est le produit d'un pur effet du langage et ne résulte que de la structure de celui-ci, alors se pose le problème de son arbitraire et de sa référentialité : le langage ne retrouve jamais le sol de l'expérience, et perd tout pouvoir réellement descriptif, il s'enferme dans son propre pouvoir à signifier, et n'exprime de fait plus que son propre sens.

A vrai dire, le problème que pose la notion d'expression chez Husserl et Jakobson n'est pas directement celui de la subjectivité, mais celui du rapport entre perception et langage: ni l'un, ni l'autre, en effet, n'arrive à thématiser le rapport entre sens pré-conceptuel (perceptif) et linguistique. Cela est le cas Husserl parce qu'il pose une corrélation indéfendable entre signification idéale et objet. De même, Jakobson ne justifie pas philosophiquement le problème soulevé par la découverte d'une matérialité propre au langage, et donc son rapport à ce qui est extérieur à cette structure linguistique. A ce titre, il n'est pas surprenant de découvrir que Merleau-Ponty – dont l'œuvre est précisément orientée vers la résolution du problème du rapport entre sens perceptif et linguistique – propose un compromis intéressant entre les positions de Husserl et de Jakobson, en intégrant une partie de l'acquis conceptuel de l'un et de l'autre. Au vu de leur position diamétralement opposée sur la question de la subjectivité, il est tout aussi logique que ce compromis implique une nouvelle conception du sujet et de son rôle vis-à-vis du sens et de l'expression : le sujet, chez Merleau-Ponty n'est plus conçu comme une pure conscience, soit source, soit absente du sens de l'objet, mais comme une instance motrice et corporelle, engagée dans l'acte d'expression.

Comme le résume Kristensen, pour Merleau-Ponty «l'*expression* est un rapport entre les choses et non pas entre le mot et la chose. Les choses sont dans des rapports de renvois entre elles et me suggèrent ainsi leur sens en tant qu'elles s'offrent à moi, sujet agissant, comme objets d'un usage possible. En bref, l'*expression* est la propriété des choses en tant qu'elles me suggèrent leur sens. Cet usage du terme est proche du concept leibnizien d'expression et du concept heideggérien du '*als*' herméneutique». L'élément déterminant de cette définition de l'expression est la notion de

[3] Cf. Derrida, 1967.

corps. Pour Merleau-Ponty, en effet, l'expressivité des choses se rapporte aux capacités motrices du corps. Il rejette l'idée d'actes intentionnels purs de la conscience qui saisiraient des significations «qui existent pour elles-mêmes», et la remplace par celle d'une intentionnalité opérante du corps. Dès lors:

> l'analyse de la perception devient herméneutique sans que cela n'entraîne la réduction du contenu perceptif à un contenu linguistique. Le signe perceptif est purement sensible, livré aux organes du corps et son expressivité est liée intrinsèquement aux mouvements et modulations du champ phénoménal. (Merleau-Ponty, 1945, p. 131)

En d'autres termes, ce que Merleau-Ponty propose est une théorie de l'expression qui, d'une part, prend en compte la dimension «matérielle» de l'expression : on vient de le voir, le sens est fonction d'une «modulation du champ phénoménal». De la sorte, sa définition est clairement compatible avec le phénomène du langage tel que le présente Jakobson. Le langage «exprime» non pas en instituant des rapports entre mots et choses, mais par les rapports de renvois qu'il institue entre les mots (considérés ici, comme chez Jakobson ou les Formalistes Russes, comme des quasi-objets). D'autre part, le sujet et le sol de l'expérience sont retrouvés : la «modulation du champ phénoménal» qu'est le sens «n'entraîne pas sa réduction à un contenu linguistique» qui maintient le monde toujours à distance, mais correspond bel et bien au vécu lui-même. A ce titre, la subjectivité est elle aussi comprise comme «inhérence au monde»;[4] il n'y a pas d'affection pure par la matière du monde, qui ensuite se doublerait d'une prise de position souveraine du sujet affecté. Dans ce sens là, on retrouve ainsi l'ambition husserlienne de la présence du sens, tout en respectant la découverte de Jakobson sur la structure propre de la signification. Le pas à franchir pour obtenir l'union entre leurs deux théories consiste à rejeter les notions traditionnelles de sujet transcendantal opposé à une pleine objectivité, pour la remplacer par celle d'un sujet expressif, engagé dans l'articulation du sens concret de son propre vécu.

© Patrick Flack

4 *Ibid.*, p. 464.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

DERRIDA Jacques, 1967 : *La voix et le phénomène,* Paris, PUF, rééd Quadrige, 2003.

—— 1972 : *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris.

HUSSERL Edmund, 2009 : *Logische Untersuchungen*, Hamburg, Meiner,.

HANSEN-LÖVE Aage, 1978 : *Der russische Formalismus : methodologische Rekonstruktion seiner Entwicklung aus dem Prinzip der Verfremdung*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

HOLENSTEIN Elmar, 1975 : *Roman Jakobsons phänomenologischer* Str*ukturalismu*s, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

JAKOBSON, Roman, 1979 : «Novejšaja ruskaja poezija» ['La poésie russe moderne'], in : Jakobson, *Selected writings, vol. 5, On verse, its masters and explorers*, La Haye- Paris, Mouton,.

—— 1971 : «Linguistics and Poetics : Closing Statement», in : Thomas Sebeok, *Style in Language*, Cambridge Mass., M.I.T. Press.

KRISTENSEN Stefan, 2007 : *Parole et subjectivité : recherches sur la phénoménologie de l'expression*, Genève [s.n.].

MERLEAU-Ponty Maurice, 1945 : *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.

—— 1964 : *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, rééd. Tel 1999.

ŠKLOVSKIJ Viktor, 1973 : *Théorie de la prose,* trad. Guy Verret, Lausanne, L'Age d'homme.

Roman Jakobson (1895-1982)
dessin de l'artiste tchèque A. Hoffmeister (Prague, 1932)

Cahiers de l'ILSL, n° 29, 2011, pp. 33-50

"Néo-humboldtisme" : histoire d'un métaterme

Lia FORMIGARI
Univ. de Rome La Sapienza

Résumé. Par l'effet conjoint de contingences géo-politiques et de raisons épistémologiques, à partir des années 1990 la relativité linguistique a retrouvée une actualité qu'elle semblait avoir perdue sous l'action de la diffusion du structuralisme d'abord et du générativisme ensuite. Cet article se propose comme une rétrospection sur le "néo-humboldtisme", un terme qui recouvre un agglomérat de théories gravitant autour de la notion de relativité. Après avoir précisé les deux notions, apparentées mais différentes, de relativité et determinisme (§ 1) ainsi que leurs motivation rhétoriques et théoriques (§§ 2-3), il reconstruit les racines idéalistes de la théorie (§ 5) et en décrit les développements au XXe siècle, dans deux directions diverses, chez Weisgerber (§ 6) et Whorf (§ 7). Il donne enfin (§ 8) quelques exemples de l'approche néo-cognitive de la notion de relativité, où deux aspects essentiels de l'approche idéaliste sont remis en question : l'identification entre pensée et langage et la correspondance entre l'appartenance typologique de la langue et le caractère ethno-territorial des locuteurs.

Mots-clés: approche néo-cognitive ; déterminisme ; Humboldt ; identité ; langage ; langue ; néo-humboldtisme ; relativité ; Weisgerber ; Whorf.

1. PREMISSES

Après quelques décennies pendant lesquelles les recherches linguistiques se sont concentrées surtout sur les conditions universelles – biologiques et/ou structurelles – des langues, on ne peut manquer d'être frappé par la saveur un peu rétro de l'appareil épistémologique qui accompagne la renaissance des particularismes linguistiques en Europe. Le néo-humboldtisme semble en effet solidement installé dans la rhétorique politique de certains pays d'Europe de l'Est (Seriot 2005; Gebert 2006; Sériot 2008; Sériot et al. 2008), où il campe avec une série d'anciens stéréotypes, comme ceux sur la «personnalité linguistique» de tel ou tel peuple, donnant lieu à des mots d'ordre obsolètes comme la défense de la langue et l'affirmation de sa pureté comme valeur positive.

On reconnaît en outre des prémisses de saveur relativiste sous les politiques culturelles qui visent à dépasser le *multi*culturalisme des sociétés actuelles pour promouvoir la construction d'un *inter*culturalisme. Si l'on examine des documents institutionnels européens importants, comme la *Charte européenne du plurilinguisme* (2009), ou le rapport Maalouf (2008), on retrouve in extenso ou sous-jacent, ce présupposé de la langue comme génératrice, ou du moins comme véhicule, de représentations du monde.

C'est parfois en relation avec ces contingences politiques, parfois pour des raison épistémologiques (la recherche d'un point d'équilibre entre l'étude des structures universelles de la compétence linguistique et l'étude du rapport entre les langues et le monde représentatif des locuteurs), qu'à partir des années 1990 la relativité linguistique a retrouvé une actualité qu'elle semblait avoir perdue sous la double action de la diffusion du structuralisme d'abord, puis du générativisme.

Il vaut donc peut-être la peine de faire une rétrospection sur le «néo-humboldtisme», un métaterme comme le définit P. Sériot (2008, p. 4) qui, plus qu'une position unique, exprime un ensemble de positions aptes à donner lieu à des usages de teneur et de finalité fort diversifiées. Il faudra donc en préliminaire opérer quelques distinctions à l'intérieur de cet agglomérat de théories gravitant autour de la notion de relativité linguistique.

2. RELATIVITE ET DETERMINISME

Une première distinction s'impose du fait que, même si elles découlent d'une thèse commune – l'effet cognitif différentiel accompagnant l'usage de chacune des langues naturelles –, les diverses théories vont d'une formulation souple selon laquelle les langues reflètent plus ou moins l'esprit des locuteurs, à une vision plus radicale selon laquelle les langues sont –

pour reprendre un terme cher aux romantiques – l'*émanation* nécessaire de l'âme des locuteurs, pour en venir à une conception plus drastique encore : les langues détermineraient l'esprit des locuteurs, c'est-à-dire leur mode de perception et de catégorisation de l'expérience, en somme leur *vision du monde*.

La différence entre les deux premières formulations et la troisième apparaît en première instance comme une question de degré. Une certaine correspondance entre le langage et les dispositifs représentationnels du sujet est évidente et constitue la base de toute analyse sociolinguistique. La langue est sous divers aspects en lien étroit avec l'identité personnelle (cf. Joseph, 2004). On peut sans doute penser que l'enfant, lorsqu'il apprend le lexique de son groupe familial et social, apprend aussi à catégoriser d'une certaine façon les objets du monde qui l'entoure, et que cette catégorisation demeure dans une large mesure en vigueur chez l'adulte comme base aisément disponible donnant naissance aux représentations des choses et à leur synthèse sous forme de symboles. Et pourtant, ces observations relevant de la simple évidence sont sujettes à des radicalisations qui vont jusqu'à attribuer au langage une sorte de pouvoir coercitif : tel est le cas dans les diverses versions du *déterminisme* linguistique.

La différence ne relève alors pas seulement d'une affaire de degré, mais touche à la substance. Si l'on dit que les langues *reflètent* l'esprit des locuteurs, ou qu'elles en sont une émanation, le *prius* est bien l'esprit des locuteurs. Si l'on dit que les langues déterminent l'esprit des locuteurs, la primauté revient à la langue qui est alors conçue comme essence autonome, comme *forme* qui modèle la pensée, comme condition formelle de la pensée elle-même.

La rhétorique du reflet repose, dans ses versions les plus poussées, sur une combinaison éclectique d'historicisme et de naturalisme. Les locuteurs sont identifiés selon leur ethnie, leur nation, bref selon des hypostases de l'esprit objectif, celui qui se manifeste dans les institutions et les traditions, dans l'ethos de tel ou tel peuple, ethnie ou nation. Ces hypostases deviennent à leur tour autant de principes générateurs de mythes identitaires qui définissent ultérieurement ces ethnies ou nations, éventuellement en opposition à d'autres groupes. Les comportements cognitifs des locuteurs sont alors indiqués comme manifestations d'un caractère inné ou profondément enraciné : «l'âme slave» des populations de l'Europe de l'Est, «l'esprit cartésien» des Français, le caractère passionnel des peuples méditerranéens et ainsi de suite. Les versions populistes et romantiques de cette conception qui se sont répétées à partir du début du XIXe siècle, semblent jouir actuellement d'une recrudescence de popularité.

La théorie de la «détermination» linguistique de la pensée implique en outre une option théorique implicite ou explicite qui ne laisse aucun espace intermédiaire entre les deux formes symboliques, la pensée et la parole : il n'y a de pensée qu'à travers la forme de la langue.

Ainsi serait-il sans doute opportun de réserver le terme de *relativité* à la première des deux théories (là où l'esprit est la condition et la langue

est l'élément conditionné), et d'utiliser le terme de *déterminisme* pour la seconde (là où au contraire la langue est la condition, et l'esprit est l'élément conditionné). Cependant dans l'usage rhétorique de ces théories, ces distinctions sont souvent plus nuancées et les superpositions sont monnaie courante.

3. LES RAISONS RHETORIQUES

Patrick Sériot a bien souligné le *présupposé unanimiste* qui fait la force de la renaissance néo-humboldtienne (Sériot, 2005). C'est à cela que je me réfère quand je parle d'une *rhétorique* de l'idée de relativité linguistique. Supposer une forme quelconque de lien organique entre une langue et l'esprit de celui qui la parle est une formule rhétorique extrêmement efficace pour la création d'un consensus, et donc d'un esprit communautaire, au sein des groupes sociaux. Si la langue reflète vraiment l'âme des locuteurs ou possède un pouvoir de formation de leur pensée, elle doit alors générer chez ces locuteurs une identité de sentiment et une uniformité de vision. La langue nationale *crée* donc la nation, et pour assurer la réalité de la nation il faut *créer* la langue. En Europe cette création s'est réalisée dans la plupart des cas à travers un travail séculaire de grammaticalisation et de normalisation des idiomes présents sur le territoire. Dans d'autres cas, la langue nationale est la résultante d'opérations d'ingénierie linguistique concentrées sur quelques décennies, comme pour la création de l'hébreu moderne, ou comme pour l'unification puis la séparation des diverses variantes du slave méridional en Europe de l'Est. Le champion de cette rhétorique reste Fichte avec ses *Discours à la nation allemande*. L'apparat théorique est quant à lui interprété au mieux par Humboldt, au point que les formes réémergentes successives sont communément regroupée sous la dénomination de néo-humboldtisme.

Aux côtés de cette forme qu'on pourrait qualifier de géopolitique, le relativisme a connu durant le XIXe siècle, une autre version, qu'on pourrait définir comme *théo-politique* car elle suppose une vision théologique de l'histoire universelle, combinée avec l'idée romantique du langage comme entité autonome. La proximité linguistique est alors envisagée comme signe d'une cohésion communautaire originaire : non pas comme un résultat à atteindre, mais comme un état de grâce disparu. C'est à ce second ordre de rhétorique du relativisme que s'inscrit l'idéologie sanscritique d'auteurs comme Friedrich Schlegel, avec une idéalisation du sanscrit comme étant la langue apte à exprimer d'emblée les vérités de la philosophie et de la religion (monothéiste); une langue qui aurait su transmettre à ses dérivées, quoique sous des formes appauvries, sa perfection interne : bref une «langue du paradis» (cf. Olender, 1989). L'autre chantre de cette contre-utopie est Schelling qui, dans ses leçons de *Philosophie de la mythologie*, mettait en relation monolinguisme et monothéisme, attribuant la

diversité linguistique à la naissance du polythéisme et à sa conséquence en terme de division des âmes.

Dans ce cas, il ne s'agit pas de *produire* une cohésion interne mais de *sauvegarder* une identité présumée, que l'on pose comme une sorte d'idéal régressif : c'est la raison pour laquelle j'ai parlé de *contre*-utopie. Cette variante semble avoir épuisé sa force de propulsion au sein de la première génération romantique et dans la rhétorique politique de la Restauration, mais elle constitue un des terrains où l'on doit rechercher les racines profondes des mythes raciaux du vingtième siècle (Römer, 1985).

La première variante, géopolitique, au contraire était l'un des instruments d'hégémonie les plus diffusés au sein des bourgeoisies nationales. Un instrument toujours risqué, car cette même rhétorique pouvait être invoquée par les minorités linguistiques afin de revendiquer la co-officialité de leur propre variante de langue, si ce n'est une forme de sécession.

Contrairement à la variante théo-politique, qui présuppose une vision théologique de l'histoire universelle combinée avec l'idée romantique du langage comme entité autonome, la variante géopolitique se soutient aussi sur des raisons purement instrumentales et connaît alors des applications indépendantes d'une conception essentialiste du langage. Ceci vaut par exemple pour la politique linguistique de la Révolution française, tirant son inspiration de la notion éthico-politique de citoyenneté plus que de théories sur la nature du langage. Cela vaut aussi pour la politique linguistique de l'Etat unitaire dans l'Italie du XIXe siècle, s'inspirant des idées de l'écrivain Alessandro Manzoni, à son tour inspiré par le programme de l'Abbé Grégoire plus que par les philosophies romantiques. Ces deux exemples, français et italien, se rapportent à une idée instrumentale de l'unanimité linguistique comme condition de la communication sociale, une condition déterminante pour la constitution d'une communauté étatique.

4. LES RAISONS THEORIQUES

Ces considérations ont pour but de montrer que le *présupposé unanimiste* peut reposer sur des motivations théoriques différentes. La rhétorique unanimiste ne s'appuie pas nécessairement sur une théorie essentialiste, ontologique, du langage : le langage comme *Wesen*, ou comme cause première qui précède et conditionne les pensées et les comportements humains sans en être conditionné à son tour. Elle peut être motivée par des conceptions instrumentalistes, éventuellement soutenues par la vieille équation entre *génie des langues* et *génie des nations,* ou même par l'ancienne *querelle des langues*, justifications qui tiennent plus de la théorie des climats que d'une conception organique de la nation. Les raisons théoriques qui soutiennent les divers usages rhétoriques peuvent, comme nous l'avons rappelé, aller d'une formulation plus faible, *relativiste*, à une version plus radicale ou *déterministe*. Nous nous occuperons maintenant de cette seconde

formulation, donc de la version «forte» de la théorie, pour tenter entre autres d'y distinguer plusieurs variantes sans se laisser excessivement conditionner par leur air de famille, trop facilement attribuable à un ancêtre commun sous la personne de Wilhelm von Humboldt. C'est justement à travers un examen des différentes raisons théoriques que peuvent émerger des différences essentielles entre les diverses formes.

Il me semble au préalable nécessaire de rappeler une distinction d'un autre ordre : entre une variante lexicale et une variante morphosyntaxique du déterminisme. Selon la première approche – qui recueille ce que Lucy (1997) appelle *domain-centered approaches* – les catégories lexicales découpent diversement le tissu de la réalité, et induisent donc chez les locuteurs des catégorisations prédéterminées à travers lesquelles ceux-ci interprèteront le monde. Cette variante, théoriquement peu raffinée, est fondée sur une conception définitionnelle et «dictionnairique» du signifié et sur une représentation des langues naturelles comme des codes ne laissant aucun espace à la négociation communicative qui est à la base de toute compréhension. C'est cependant cette conception qui est la plus largement représentée dans les études sur le sujet. L'exemple le plus classique, et le plus discuté, mais qui a l'avantage d'avoir été soumis à une expérimentation empirique (Kay, 2001), est celui des catégories de couleur qui instituerait une stricte relation entre les distinctions lexicales et l'expérience perceptive des couleurs. D'autres exemples, moins contrôlés mais également très cités, portent sur la richesse de mots en esquimau pour désigner la neige (exemple réfuté par Martin, 1986) et sur les nombreuses dénominations du cheval en arabe (qui remonte à Herder).

La variante morphosyntaxique recueille, quant à elle, ce que Lucy (1997) regroupe sous le nom de *structure-centered approaches*. Plus articulé et raffiné, ce courant soutient que les diverses configurations morphosyntaxiques des diverses langues imposent au locuteur certaines modalités de pensée ou de comportement ou au contraire lui en interdisent l'accès. Cela peut se produire dès le niveau de la perception ou de l'interprétation des données de la perception, ou bien au niveau de l'attention rendant pertinents certains aspects de la réalité par exclusion des autres.

Le pouvoir de conditionnement attribué aux formes grammaticales recèle un problème philosophique complexe, car il interpelle les relations entre catégories grammaticales et catégories métaphysiques. L'exemple le plus connu de cette variante est constitué par l'étude de Whorf sur les configurations temporelles dans la langue hopi, qui selon lui amènerait ses locuteurs à ne pouvoir conceptualiser le temps en tant qu'entité abstraite, contrairement à ce que font les locuteurs de l'*average-European*.

5. LINGUISTIQUE IDENTITAIRE

Donc, au commencement était Humboldt; c'est ce qui semble justifier l'usage du terme *néo-humboldtisme*. Mais on ne manquera pas de se demander s'il s'agit d'une véritable généalogie. Il faut ici rappeler que le relativisme linguistique, plus qu'une «découverte» de Humboldt, est à considérer avant tout comme un *topos* littéraire en circulation depuis la Renaissance, mais ayant connu une forte accélération au cours du XVIIIe siècle. Des «prédécesseurs» de Humboldt ont été reconnus, et l'on cite habituellement les auteurs les plus proches dans l'aire de langue allemande comme Michaelis, Hamann ou Herder.

Mais il me semble important de souligner le fait que, quoique Humboldt ait apporté sans aucun doute des justifications théoriques fortes et originales à l'appui du déterminisme linguistique, il n'en reste pas moins que Humboldt lui-même ne saurait être défini comme déterministe sans quelques distinctions d'importance. En effet la stricte assignation d'appartenance du sujet à une nation ou à une ethnie, avec leurs particularités de langue et de mentalité, est toujours tempérée dans les textes de Humboldt par l'idée que chaque individu n'en appartient pas moins en dernière instance au genre humain dans son ensemble; que l'objectif final de la civilisation et de la culture est une forme éthique universelle; que les progrès de la science et de l'art doivent conduire à des idéaux universellement partagés et donc déliés de toute option nationale. Grâce à la concordance universelle des langues, le genre humain tout entier parle une seule et même langue, quoique chaque individu en parle une qui lui est propre.

Le style dialectique de l'argumentation que Humboldt partage avec les autres représentants de la philosophie classique allemande, lui permet de concilier individualité et universalité et d'affirmer le rapport de détermination réciproque entre la langue et le caractère national. Chaque fois qu'il souligne la particularité d'une langue, Humboldt s'empresse d'expliquer la diversité comme réalisation plus ou moins accomplie et réussie d'une seule et même force universelle, d'un même besoin intérieur, d'une cause interne et universelle (Humboldt 1974 [1836], §3), ou comme action d'un organe universel (§ 20).

Le style argumentatif de Humboldt abonde de concessives : *toutefois*, *néanmoins*, *et pourtant*... Que l'on relise le § 22 de l'œuvre citée ci-dessus, où il résume sa recherche et réussit à l'aide de diverses conjonctions de concession à faire cohabiter d'un côté l'universalité de la forme linguistique, la présence d'une unique et même structure dans toutes les langues, et d'autre part la singularité de sens interne qui se manifeste dans les langues particulières, les diverses tendances des différents peuples quant au traitement symbolique de la pensée et leurs différences quant au goût pour la richesse des sons et pour l'harmonie.

Le lecteur moderne pourra trouver élusive cette tendance à la suprême conciliation des contraires. Mais si l'on veut donner à ces textes une lecture plus sobre que ce que leur style même peut suggérer, il semble légitime d'attribuer à l'auteur la simple conviction que derrière la diversité des formes sémantiques et phonétiques des langues il subsisterait une unité substantielle. Il ne fait aucun doute que cet escamotage dialectique permet de créer un contrepoids par rapport au relativisme, et de réaffirmer l'universalisme et le cosmopolitisme qui définissent par ailleurs la théorie politique de Humboldt.

Ce jeu dialectique s'est perdu dans les utilisations postérieures de la métaphore humboldtienne de la langue comme *Zwischenwelt,* comme monde intermédiaire entre l'individu et la sphère de l'objectivité. La suggestion qui a prévalu dérive des nombreuses images qui, dans les textes de Humboldt, représentent la langue comme un réseau qui se serre autour du sujet et l'enveloppe, comme un cercle dont il ne peut sortir que pour passer dans un autre cercle, où il ne se sentira toutefois jamais vraiment "chez soi" car il y aura fatalement transporté sa précédente vision du monde (Humboldt, 1974 [1836] § 9).

Mais toute l'efficacité de ces métaphores n'aurait suffi pour créer la catégorie historiographique du déterminisme «humboldtien» ou «néo-humboldtien», sans l'action conjointe de cette sorte d'historicisme populiste qui s'était désormais intégré dans la culture allemande. Dans ses textes postérieurs aux *Discours à la nation allemande*, Fichte identifiait l'Etat à la Nation et transférait sur l'Etat les traits organiques de teneur supra-individuelle propres à la Nation; ce qui radicalisait ultérieurement le rôle de la langue maternelle, devenue langue d'Etat, dans la réalisation des fins supra-individuelles de la communauté (naturelle, linguistique et étatique).

Un autre document avait par ailleurs contribué à la diffusion de cette idéologie : le «manifeste» du juriste Friedrich Carl von Savigny, *La Vocation de notre temps pour la législation et la jurisprudence* (1814; cf. Savigny 2002). Il y soutenait que le principe identitaire d'une nation, son «caractère», est créé par le lien entre droit, langue, coutumes et constitution politique, autant de phénomènes qui n'ont aucune existence autonome, mais sont reliés pour former une entité singulière : la «conviction du peuple», le «sens commun d'intime nécessité» (*ib*., p. 65-66).

Dès les origines, la langue, comme le droit, «vit dans la conscience du peuple». Il doit s'agir d'une conscience prélogique vu que, comme l'affirme Savigny, cette *Jugendzeit der Völker,* cette jeunesse des peuples, «est pauvre pour ce qui est des concepts, mais jouit d'une claire conscience de ses propres états et conditions, la ressent et la vit dans toute son caractère entier» (*ib.,* p. 66). De même que le droit, la langue a un rapport organique avec l'essence et le caractère du peuple, un lien qui perdure dans le temps, qui se manifeste sans interruption et qui est sujet dans son développement à cette même nécessité qui avait marqué son début (*ib*., p. 66-67).

Savigny exprime ici sous une forme beaucoup plus nette que Humboldt les raisons théoriques du déterminisme linguistique. La langue d'un

peuple est l'une des conditions transcendantales de son être. En tant que telle, elle précède le développement de la pensée et en règle la direction et les étapes pour chaque peuple.

L'idéalisme implicite d'une conception transcendantale de la langue ne serait pas accepté par la linguistique scientifique du XIXe siècle. Bien au contraire le psychologisme, à partir de Steinthal, réintroduit une claire distinction entre pensée et langage, affirme la possibilité de formes de pensée non verbale, de formes symboliques non linguistiques, et revalorise le rôle d'un appareil catégoriel prélinguistique dont toutes les langues, sous une forme ou une autre de médiation, donnent une représentation grammaticale. Cela n'empêche pas, loin s'en faut, que les usages rhétoriques de l'idée transcendantale de la langue se multiplient, dans la seconde moitié du siècle en particulier, et ce en l'absence de fortes justifications théoriques, et que l'idée devienne une sorte de lieu commun de la propagande et de la pédagogie des nationalismes populistes.

6. L'INCORPORATION OBLIGEE

C'est seulement dans les années 1930 qu'au sein des théories linguistiques réémerge l'idée de la langue comme entité transcendantale qui conditionne l'expérience des individus, se posant comme *Zwischenwelt* entre le sujet et le monde; et l'idée que cette sphère intermédiaire est déterminée non pas génériquement par les formes du langage mais spécifiquement par les contenus lexicaux et par les formes syntaxiques de la langue maternelle. Les écrits de Leo Weisberger se présentent comme une «*Erneuerung der dynamischen Sprachbetrachtung*», comme une renaissance humboldtienne consacrée par la publication des quatre volumes sur la langue allemande parus entre 1949 et 1954.

Dans les années 1930, Weisberger affirmait le principe selon lequel la forme interne de chaque langue est une force identitaire qui résiste aussi bien à la diversification interne qu'à la variation diachronique. Les variations concernent tout au plus la forme phonique mais laissent inaltéré le contenu linguistique (*Sprachinhalt*), au point que – comme le soutient Weisgerber, contre l'opinion de Meillet – même là où il ne reste plus de trace de la parenté phonétique, «des effets de l'homogénéité originelle dans la représentation du monde survivent encore» (1931, p. 601). De plus, Weisberger représente l'apprentissage de la langue maternelle comme un irrésistible processus d'«incorporation» (*Eingliederung*) de l'individu dans la *natürliche Weltanschauung* de sa communauté (*ib.*, p. 604). Une fois avenue cette *Eingliederung*, ce n'est plus l'homme qui pense, mais la langue maternelle qui pense à sa place (1939, p. 121).

La langue est représentée ici comme une entité, violente et mystérieuse, qui s'impose au sujet et se soustrait à l'analyse scientifique (1939, p. 1-7), une force supra-individuelle, une empreinte qui marque les représentations objectives d'une communauté (1939, p. 43-47, 54, 69, *passim*).

Au point que la compréhension réciproque ne se fonde pas sur le renvoi au monde partagé des locuteurs mais sur une identité qui se réalise dans la langue et qui présuppose une totale superposition entre mot et concept (1939, pp. 51 et suiv.). Par ailleurs, cette superposition se réalise plus ou moins complètement chez les particuliers, dans la mesure où ils maîtrisent la langue et selon leur capacité à relier organiquement le son et le contenu des mots (1939, pp. 125-129).

On relève ici une forte continuité avec la thèse d'une adhérence entre la forme de la langue et la forme étatique, telle que l'avaient pressentie Savigny et Fichte et qui sera ensuite renouvelée par le national-socialisme.

7. LE RELATIVISME ETHNO-ANTHROPOLOGIQUE

L'existence d'une continuité entre le relativisme (ou déterminisme) spéculatif de la philosophie classique allemande et le relativisme (ou déterminisme) ethnologique de la première moitié du siècle dernier a fait l'objet de nombreux débats. L'opinion la plus répandue – et aussi la plus plausible – veut que la source primordiale de la théorie de B. L. Whorf remonte à l'expérience ethnologique directe auprès des populations indiennes d'Amérique, plus que de la tradition philosophique académique dont l'écho était certainement parvenu à travers la tradition de Boas, mais qui n'aurait cependant pas joué un rôle déterminant. Les ressemblances qu'on relève entre certaines des positions de Whorf et l'essentialisme de l'école romantique, et qui font qu'on a pu parler dans son cas de néo-humboldtisme, relèverait plutôt d'une parenté idéelle.

Dans son essai (1936 environ) sur les formes de la pensée au sein des communautés primitives, l'appareil catégoriel de la pensée est identifié à l'ensemble des relations régulières entre mots ou morphèmes (p. 67), une structure formelle de nature essentiellement sémantique qui coïncide avec la pensée tout court. Les processus qui président les comportements vocaux sont en effet,

> […] in a state of linkage according to the structure of a particular language, and activations of these processes and linkages in any way, with, without, or aside from laryngeal behavior, in the forefront of consciousness […] are all linguistic patterning operations, and all entitled to be called thinking. (p. 68)

Il ne s'agit pas toujours de *overt classes* ou de *phenotypes,* c'est-à-dire de catégories morphologiques marquées ou dotées de signifié catégoriel évident (comme par exemple le genre en latin, qui se manifeste immédiatement dans les désinences). Il s'agit quelquefois de *covert classes,* ou de *cryptotypes* (comme par exemple le genre anglais qui ne se traduit pas en *overt behavior* si ce n'est quand cela est requis par des situations discursives particulières). Ce sont ces catégories latentes, qui gouverneraient l'appareil formel des langues. Un exemple nous en est fourni en langue

hopi par les catégories complexes des verbes inchoatifs : leurs formes seraient déterminées (phénotypiquement) selon que ces verbes sont (cryptotypiquement) classifiables comme étant ou non de causalité (pp. 72-73). Les cryptotypes sont des catégories sémantiques submergées (Whorf parle en effet d'un *submerged layer of meaning* : 1937, p. 111), qui ne sont grammaticalement pas marquées comme telles, mais qui conditionnent les catégories grammaticales «classiques», celles qui sont manifestes dans la morphologie de la langue en question. Or le signifié phénotypique,

> though ostensibly plain, can really not be completely understood in all its subtetly until the cryptotypes that go with it have been dredged up from their submerged state and their effective meanings to some extent brought into consciousness. Thereupon the different effects produced by the same phenotype with different cryptotypes, and vice versa, result in a more pronounced consciousness and clearer understanding of the phenotype itself. (1937, p. 109)

Il peut donc arriver qu'une langue partage sa morphologie de surface (*overt*) avec les langues indoeuropéennes, mais que cette morphologie soit toutefois activée par une structure cryptotypique qui en rend l'application beaucoup plus complexe. Ainsi en est-il des verbes hopi (Whorf, 1938) : leurs temps, par exemple, semblent correspondre *grosso modo* à ceux de l'anglais, mais leur usage varie radicalement selon qu'ils expriment une constatation, une attente ou une vérité générale.

On a souvent souligné le manque de contrôles empiriques de la théorie de Whorf. En effet, certaines corrélations comme celles entre les habitudes linguistiques et les accidents professionnels (Whorf, 1941a, p. 134-137) mériteraient bien d'autres *tabulae absentiae et praesentiae* avant de pouvoir être considérées comme acquises. Faute de ces preuves, dans ce cas comme dans d'autres, il est légitime de penser que Whorf surévalue l'efficacité cognitive («psychologique» comme il l'appelle) des formes linguistiques. Par exemple, le fait qu'en SAE (*Standard Average European*), contrairement à ce qui se passe en hopi, la numération des objets pluriels dont l'expérience est singulière («dix hommes») n'est pas distincte de la numération des «imaginary plurals» («dix jours»), ne semble pas impliquer en soi que le locuteur SAE perçoive de la même manière (et donc puisse confondre) les deux types de pluriel.

Pour en venir comme Whorf à conclure nettement en faveur d'un pouvoir déterminant de la structure crypotopypique sur la pensée, ne faudrait-il pas tenir compte du pouvoir d'inhibition des formes linguistiques plutôt que de leur pouvoir de persuasion? Par exemple : l'usage du pluriel imaginaire amène probablement les locuteurs SAE à concevoir les dix jours comme une unité, la décade (qui en effet est lexicalisée en tant que telle). Mais cela les *empêche*-t-il de percevoir les divers jours comme numérables un à un, chose qui serait en revanche accessible aux Hopi parce qu'ils utilisent des nombres cardinaux? *Vice versa*, l'usage des nombres cardinaux empêcherait-t-il les Hopi de penser, et le cas échéant de lexicaliser, une période de dix jours comme décade?

Whorf semble penser justement à un pouvoir *inhibitoire* de la langue d'usage : il parle d'un «microcosme linguistiquement conditionné» (1941a, p. 147-148) où le locuteur semble enfermé. Dans le partenariat entre langage et culture, affirme-t-il, «la nature du langage est le facteur qui limite une libre flexibilité, qui fige les canaux de développement de la façon la plus autocratique» (*ib.*, p. 156). Ce monde mental qui limite et conditionne l'expérience est formé, comme nous l'avons vu, par la cryptomorphologie de la langue de référence.

La notion de cryptotype est sans doute un bon instrument descriptif (apte par exemple à expliquer des soi-disant irrégularités ou exceptions dans le comportement morphologique des langues, comme la différence entre *count names* et *mass names* : Whorf, 1941a, p. 140 et suiv.). Mais Whorf n'en développe pas les potentialités sur cette voie. Il semble plutôt vouloir s'en servir comme présupposé inconditionné pour justifier la diversité linguistique et les effets cognitifs de différenciation qui en dériveraient, et ce, en suivant une argumentation ressemblant de très près à celle de la dialectique idéaliste. Le système cryptotypique d'une langue semble être une forme interne qui lui appartient de façon spécifique et qui conditionne les systèmes cognitifs des locuteurs. Toute recherche s'arrête à ce seuil comme face à une condition inconditionnée. Tant est que les diverses formes linguistiques ne sont même pas, selon Whorf, réductibles à une idée générale de langage : il avance ainsi l'hypothèse

> that there is no such thing as 'Language' (with a capital *L*) at all! The statement that 'thinking is a matter of LANGUAGE' is an incorrect generalization of the more nearly correct idea that 'thinking is a matter of different tongues'. The different tongues are the real phenomena and may generalize down not to any such universal as 'Language…' (Whorf, 1941b, p. 239)

La théorie des cryptopypes est l'aspect le plus subtil, le plus radical et le plus problématique de la théorie de Whorf. Lui-même, comme nous l'avons évoqué, ne la développe pas ultérieurement: après les deux essais de 1936-37, cette thématique semble mise de côté. Dans ses textes plus tardifs, Whorf continue certes à attribuer à la structure grammaticale un pouvoir formatif sur le sens commun comme sur la science (cf. 1940, p. 221); mais ce pouvoir est alors décrit en termes moins forts. Plus qu'un pouvoir de coercition c'est un pouvoir de persuasion qui oriente les locuteurs vers divers types d'observation et vers diverses évaluations des données observées. Ce n'est que pour la mentalité ingénue des peuples primitifs que cette action reste coercitive, mais tel n'est pas le cas pour la vision scientifique qui peut en naître grâce à une spécialisation *de ces mêmes conformations grammaticales de base* (*ib.*, p. 221-222), et qui n'en sera donc que très superficiellement touchée.

Il en va de même pour les catégories métaphysiques, si l'on s'en tient aux essais des années 1940. Le temps, l'espace, la matière, etc., dans leur variété interethnique, semblent non pas tant être des structures *a priori*, que résulter des conditions historico-empiriques des locuteurs. Les catégo-

ries de la matière et du temps spatialisé, par exemple, auraient été transmises au SAE par le latin qui les aurait créées grâce au contact avec la pensée abstraite des Grecs, puis les aurait perfectionnées en fonction du développement technologique et scientifique médiéval; tandis que la langue hopi reflèterait la civilisation agricole, l'économie de subsistance et l'isolement de cette population (Whorf, 1941a, p. 156-159). Il y aurait donc une croissance conjointe de la langue et de la culture, toutes deux dépendant des conditions historico-empiriques.

On peut ainsi affirmer que *deux* théories du conditionnement linguistique font surface dans les essais de Whorf : celle qui concerne l'*essence* cryptopypique des langues et celle qui concerne la *formation* des catégories et des représentations mentales des locuteurs. Ces deux théories reposent sur deux interprétations profondément différentes pour ce qui est des rapports entre langue et pensée. La première dit que la pensée est irrésistiblement conditionnée par la structure interne de la langue, une structure latente (*covert*) et cryptotypique. La seconde dit que les diverses conditions historico-empiriques des locuteurs génèrent des représentations métaphysiques différentes qui à leur tour se reflètent dans la pensée verbale. De sorte que nous avons une première interprétation, *déterministe*, des rapports entre langue et pensée où la forme linguistique conditionne complètement la pensée; et une deuxième interprétation, *relativiste*, où la langue est en même temps condition (des conduites cognitives des locuteurs) et conditionnée (par leurs formes de vie) : cette forme relative de conditionnement domine le sens commun ingénu des primitifs, tandis qu'elle «colore» à peine la vision scientifique du monde des peuples civilisés.

8. CONCLUSIONS. IDENTITE ET APPARTENANCE

Distinguer, comme nous venons de le faire, les raisons théoriques des raisons rhétoriques du relativisme permet de mieux déchiffrer le réseau des prises de positions actuelles. La rhétorique du relativisme pratiquée aujourd'hui par diverses nations récentes en Europe de l'Est et par certains mouvements politiques identitaires en Europe occidentale ne semble-t-elle pas en mesure d'élaborer une théorie qui lui soit propre; elle en appelle alors plus ou moins consciemment à des thématiques du relativisme romantique. Mais la relation entre *forma linguae* et *forma mentis* est aujourd'hui un des thèmes de focalisation de la linguistique théorique, et hormis quelques cas – comme celui d'Anna Wierzbicka ou des *pseudosavants* décrits par Sériot (2005) et Sériot *et al.* (2008) – on relève dans ce domaine des mutations qui modifient profondément les présupposés de cette doctrine.

En premier lieu, et contrairement au determinisme «classique» (humboldtien ou néo-humboldtien), le relativisme néo-cognitif envisage la pensée verbale comme l'une des diverses modalités de la pensée : modalités qui sont certes toutes reliées entre elles, mais ne sont pas co-substantielles, ni même indissolublement solidaires. La pensée ne peut donc

pas se réduire à la pensée verbale : pensée et langage ne sont pas coextensifs. En second lieu, le relativisme néo-cognitif ne pose aucune corrélation entre la nature des langues et les facteurs ethno-territoriaux respectifs : tout lien de ce type est réfuté, souvent d'une manière explicite.

En ce qui concerne le premier point, et si l'on prend comme exemple les recherches de John Lucy (1992, 1997), il est évident que le point de vue de l'anthropologie sociale se focalise sur la pensée habituelle, sur les comportements cognitifs habituels des sujets, et non sur la pensée dans toutes ses modalités réelles et potentielles. De même, Gumperz et Levinson (1996, p. 10) déclarent expressément que les formes de pensée liées au langage ne sont qu'une partie de la pensée elle-même. Mais le meilleur exemple de cet anti-réductionnisme cognitif et d'une description explicite de la pensée verbale comme étant *une* des modalités de la pensée, nous est fourni par les recherches de Dan Slobin avec sa définition d'une forme spécifique de la pensée finalisée à la parole, la *pensée pour la parole* (*thinking for speaking*). Chaque langue met à disposition du locuteur une série limitée d'options pour la représentation grammaticale des caractéristiques des objets et événements. Penser en fonction de la parole, cette modalité spécifique de la pensée, implique le choix de caractéristiques qui s'adaptent à la conceptualisation de l'événement, tout en étant facilement représentables dans le code de cette langue (Slobin, 1987, p. 435).

Cette distinction entre une pensée en général et une pensée verbale ou verbalisée permet d'éviter les généralisations abusives qui surviennent quand on rapporte la description d'un phénomène mental spécifique à la totalité de l'esprit. Grâce à cette distinction, l'incommensurabilité présumée totale et irréductible entre les domaines sémantiques et les systèmes morphologiques des diverses langues est significativement redimensionnée : on peut supposer que les formes de la langue maternelle ont un pouvoir de persuasion mais pas de contrainte absolue. Il est permis de penser que l'enfant apprend à moduler sa pensée selon les formes de sa langue maternelle, mais il n'est pas nécessaire d'en déduire que cela le limite de façon exclusive et irrévocable, car cet apprentissage est médié par d'autres types d'apprentissage et se réalise quand des formes de connaissance non verbales sont désormais suffisamment structurées dans son esprit.

Aussi semble-t-il légitime de penser que chez le sujet adulte, l'intelligence verbale ou verbalisable est le résultat non seulement des formes abstraites de la langue qu'il parle, mais aussi de l'interaction avec les autres formes de représentation de l'expérience. La distinction entre la «pensée pour la parole» et les autres formes de pensée évite l'identification entre représentation verbale et représentation mentale, entre mot et concept, identification qui était inévitable dans le relativisme «classique» et qui naissait de l'identification préliminaire, implicite ou explicite, entre pensée et parole.

Le second point important dans les réflexions actuelles sur le relativisme est l'émancipation de la typologie linguistique vis-à-vis des théories ethno-territoriales : le système d'affinités entre langues ne suit plus les

frontières culturelles et moins encore les frontières nationales. Sur ce point spécifique on trouve aussi chez Slobin des indications explicites : la recherche comparée, écrit-il, exclut toute forme de déterminisme géographique, car elle constate une dissémination de caractéristiques typologiques qui ne coïncide pas avec des aires spécifiques qui s'excluent réciproquement (Slobin, 2003, p. 17).

Gumperz et Levinson (1996, pp. 11-12) déclarent eux aussi que les sujets des pratiques interprétatives éventuellement influencées par la langue ne sont pas des nations, des groupes ethniques ou assimilés, mais plutôt des réseaux de sujets en interaction. Il est clair que la communauté devient ici une notion dynamique, occasionnelle et peu stable, et un même sujet peut appartenir en même temps à des communautés différentes. En d'autres termes, la notion de communauté se dissocie de celle d'appartenance : un même sujet peut appartenir à plein titre à diverses communautés en même temps. Gumperz parle en effet d'une *déconstruction* de la notion de communauté : les réseaux sociaux peuvent former des subcultures, des communautés dans les communautés, réunies ou séparées par des frontières linguistiques ou sociales de toute sorte.

La différence par rapport au relativisme «classique» apparaît ici très clairement. Ce dernier, du moins dans ses formes radicales, considérait les schémas et catégories comme autant de contraintes empêchant toute aperception selon d'autres modalités; on considérait alors que l'apprentissage de ces schémas et catégories constituait une implacable *Eingliederung* dont le locuteur ne pourrait se libérer qu'en incorporant une structure différente mais tout aussi coercitive. La perspective néo-cognitive nous invite au contraire à considérer les schémas de lexicalisation et les catégories grammaticales comme de simples options pour la schématisation de l'expérience, comme une série d'automatismes restant cependant toujours révocables, qui nous aident simplement à modaliser l'expérience. L'usage que le locuteur fait des catégories grammaticales de sa propre langue est donc un cas particulier d'usage spontané d'un instrument dont la congruité n'est pas sujette à discussion tant qu'elle fonctionne. Le locuteur d'une langue qui ne possède pas la forme progressive des verbes, par exemple, ne cherchera une solution à ce manque que lorsqu'il devient important pour lui de rendre pertinente la durée de l'action décrite. Selon l'hypothèse de Slobin (1996, p. 91), les catégories grammaticales les plus enracinées dans l'apprentissage seraient même celles qui n'ont pas de correspondance immédiate dans l'expérience perceptive et sensori-motrice (par exemple, la distinction entre l'article défini et indéfini est plus abstraite que la différence entre le singulier et le puriel des noms, qui trouve une correspondance immédiate dans l'expérience). Ces catégories constitueraient par excellence des distinctions qui ne peuvent être apprises qu'avec la langue : ce ne sont pas des catégories de la pensée en général, mais des catégories de la *pensée pour la parole*.

Réfuter l'identité idéaliste entre pensée et langage a l'avantage, du point de vue théorique, de rendre plus accessible le problème de la conci-

liation, ou mieux de l'intégration, entre l'étude des conditions naturelles des langues (leur enracinement dans les structures biopsychiques des locuteurs) et l'étude historico-empirique (l'étude de ce qu'on appelait autrefois la «vie» des langues). Cela permet aussi d'échapper à la grave impasse théorique où l'on est acculé si l'on postule à la fois l'existence de formes qui conditionnent la pensée en général, mais aussi d'*a priori* dont la souveraineté est limitée et qui ne sont valables que pour la pensée verbale de certains groupes linguistiques et non pour d'autres (les locuteurs du hopi, des langues slaves, etc.). En effet, s'il est plausible de postuler des conditions inconditionnées de type naturel pour la pensée (ou pour le langage), il l'est beaucoup moins d'en postuler pour le cas de formations historico-empiriques comme les langues, où tout au plus on peut supposer l'action d'universels statistiques, de tendances ou habitudes auxquelles on attribuerait difficilement une valeur coercitive incontournable.

Le second avantage d'un renoncement à l'identification idéaliste entre pensée et langage a trait aux enjeux géopolitiques de la question. Cette position permet en effet d'élaborer une notion d'identité plurielle dérivant d'appartenances diverses et d'un certain nombre d'*innere Sprachformen,* non pas essentielles mais occasionnelles, que l'on est en mesure de donner à sa propre pensée. Cette version du relativisme semble plus fertile pour l'interprétation d'un monde où les «langues maternelles» se multiplient de plus en plus dans les usages cognitifs et communicatifs de chaque acteur social.

© Lia Formigari

(trad. de Mathilde Anquetil)

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Charte européenne du plurilinguisme, 2009 : Observatoire européen du plurilinguisme, 2005-2009. http://www.observatoireplurilinguisme.eu/

GEBERT Lucyna, 2006 : «Immagine linguistica del mondo e carattere nazionale della lingua. A proposito di alcune recenti pubblicazioni», *Studi slavistici* III, p. 217-243.

GUMPERZ J.J. & LEVINSON S.C., eds., 1996 : *Rethinking Linguistic Relativity*, Cambridge : Cambridge University Press.

HUMBOLDT Wilhelm von, 1974 : *Introduction à l'œuvre sur le Kavi et autres essais*, éd. et trad. par P. Caussat, Paris : Seuil (*Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, 1836).

JOSEPH John, 2004 : *Language and Identity. National, Ethnic, Religious*. Basingstoke : Palgrave Macmillan.

LUCY John A., 1992 : *Language Diversity and Thought. A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis*, Cambridge : Cambridge University Press.

—— 1997 : «Linguistic Relativity», *Annual Review of Anthropology*, n° 26, p. 291-312.

MAALOUF Amin, 2008 : «Un défi salutaire. Comment la multiplicité des langues pourrait consolider l'Europe. Propositions du Groupe des Intellectuells pour le Dialogue Interculturel Constitué à l'initiative de la Commission Européenne», http://ec.europa.eu/education/policies/lang/doc/maalouf/report_fr.pdf

MARTIN Laura, 1986 : "Eskimo Words for Snow : A Case Study in the Genesis and Decay of an Anthropological Example", *American Anthropologist*, n° 88, p. 418-423.

OLENDER Maurice, 1989 : *Les langues du Paradis*, Paris : Gallimard.

RÖMER Ruth, 1985 : *Sprachwissenschaft und Rassenideologie in Deutschland*, Fink: München.

SAVIGNY Friedrich Carl von, 2002 [1814] : *Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft,* in : *Thibaut und Savigny: Ihre programmatischen Schriften*, hrsg. von Hans Hattenhauer, München : Vahlen, p. 61-127.

SERIOT Patrick, 2008 : "Le déterminisme linguistique en Russie actuelle", in P. Sériot (éd.), La question du déterminisme en Russie actuelle, Lyon: ENS LSH, s.p. URL. mise en ligne le 10 décembre 2008 : http://institut-est-ouest.ens-lsh.fr/spip.php?article156

——, 2005 : «Oxymore ou malentendu? Le relativisme universaliste de la métalangue sémantique naturelle universelle d'Anna Wierzbicka», *Cahiers Ferdinand de Saussure*, LVII, p. 23-43.

SERIOT Patrick, Elena BULGAKOVA, Andreja ERŽEN, 2008 : «La linguistique populaire et les pseudo-savants», *Pratiques*, n° 139-140, p. 149-162.

SLOBIN Dan I., 1987 : «Thinking for speaking», *Proceedings of the Thirteenth Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*, p. 435-444.

—— 1996 : «From 'Thought and Language' to 'Thinking for Speaking'», in J. J. Gumperz & S. C. Levinson (eds.) : *Rethinking Linguistic Relativity*, Cambridge : Cambridge University Press, p. 70-96.

—— 2003 : «Language and Thought on line : Cognitive consequences of Linguistic Relativity», in D. Gentner & S. Goldin-Meadows (eds.), *Language in Mind : Advances in the Study of Language and Thought*, Cambridge, MA : MIT Press, p. 157-192.

WEISGERBER Leo, 1931 : «Sprache», in A. Vierkandt (hrsg.), *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart : F. Enke, p. 592-608.

—— 1939 : *Muttersprache und Geistebildung*, Göttingen : Vandenhoek & Ruprecht (1ère ed. 1928).

—— 1942 : *Die Volkhaften Kräfte der Muttersprache*, Frankfurt a. M. : Diesterweg.

——1949-1954 : *Von den Kräften der deutschen Sprache*, 4 vols. Düsseldorf : Schwann.

WHORF Benjamin L., circa 1936 : «A Linguistic Consideration of Thinking in Primitive Communities», in Whorf, 1956, p. 65-86.

—— 1937 : «Discussion of Hopi Linguistics», in Whorf, 1956, p. 102-111.

—— 1938 : «Some Verbal Categories of Hopi», in Whorf, 1956, p. 112-124.

—— 1940 : «Linguistics as an Exact Science», in Whorf, 1956, p. 220-232.

—— 1941a : «The Relation of Habitual Thought and Behaviour to Language», in Whorf, 1956, p. 134-159.

—— 1941b : «Languages and Logic», in Whorf, 1956, p. 233-245.

—— 1956 : *Language, Thought, and Reality*, Cambridge, Mass. : MIT Press & New York-London : Wiley.

Benjamin Lee Whorf (1897-1941)

Cahiers de l'ILSL, n° 29, 2011, pp. 51-66

Langage, pensée et signification

Mortéza MAHMOUDIAN
Université de Lausanne

Résumé. De nombreuses études ont été consacrées aux rapports entre langage et pensée. Traditionnellement, le rapport langage/pensée est considéré sous un seul angle : celui des unités significatives (mots) et catégories de pensée (choses). Ainsi, restent hors jeux toutes les opérations mentales qui sous-tendent l'acquisition et le maniement des sous-systèmes, dont la phonologie, la morphologie. Par ailleurs, la question est posée de la façon suivante : y a-t-il une relation de détermination entre les deux phénomènes ? Dans l'affirmative, est-ce le langage qui détermine la pensée ou au contraire, est-il déterminé par elle? En abordant le problème de cette façon, on part — me semble-t-il — de certains postulats : l'homogénéité et du langage et de la pensée ; la simplicité de leurs rapports et l'identité de la pensée à ce qui est exprimé par le langage (autrement dit, la signification linguistique). La remise en question de ces postulats conduit à concevoir langage et pensée comme des phénomènes complexes, entretenant des rapports complexes : variés et hiérarchisés.

Mots-clés : Complexité des langues ; Complexité de la pensée ; Variété de la mémoire ; Langue et expérience ; Arbitraire du signe ; Limites de l'arbitraire ; Variété de la signification lexicale ; Variété de la signification grammaticale

1. POSITION DU PROBLEME

Les rapports entre pensée et langage ont toujours attiré l'attention des chercheurs tant philosophes que linguistes. Passé la confusion classique entre langage et pensée, la question est «Laquelle, de la langue ou de la pensée, détermine l'autre ?»

Cette interrogation repose sur au moins trois postulats : a) les langues consisteraient en un ensemble de phénomènes homogènes, ayant tous le même statut dans le comportement et l'intuition du sujet parlant, b) il en irait de même pour les catégories de pensée. Celles-ci auraient un comportement identique, et c) les relations qu'entretiennent les phénomènes linguistiques et les catégories de pensée ne souffriraient aucune variation, tous étant régis par les mêmes lois valant partout.

En outre, la façon dont la question est posée porte les traces d'une confusion millénaire. Si langue et pensée sont comparées, c'est qu'il y a une base commune aux deux. On ne parvient à cette base commune qu'en sacrifiant aux phénomènes de signification nombre d'aspects importants de la structure d'une langue tels que les phénomènes phonologiques ou morphologiques. Quant à la signification, généralement on la limite au domaine lexical, négligeant nombre d'aspects, dont la signification syntaxique. En d'autres mots, la formulation de la question et les réponses qui y sont apportées impliquent la réduction de la langue à la signification — essentiellement lexicale.

Pour éviter ces inconvénients, il me semble nécessaire 1° d'abandonner ces postulats, et de prendre en compte l'hétérogénéité tant du langage que de la pensée. Et, en même temps, d'admettre la complexité de leurs rapports ; et 2° se garder de réduire la langue à la seule signification lexicale. Vaste projet, qui appelle de longues études théoriques et des enquêtes d'envergure. Je ne pourrai même pas esquisser à grands traits les tenants et aboutissants de cette perspective. Je me contenterai de l'examen de quelques unes des thèses courantes.

2. HUMBOLDT

Wilhelm von Humboldt occupe, dans le débat sur le langage et la pensée, une position en vue[1]. D'abord, par l'œuvre monumentale — 17 volumes publiés — qu'il y a consacrée. Ensuite, par l'actualité des problèmes qu'il a

[1] «Ces recherches culminent chez Wilhelm von Humboldt, notamment dans son ouvrage posthume *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (1836 ; De la diversité de structure des langues humaines et de son influence sur le développement spirituel de l'espèce humaine). Cette œuvre domine de haut le XIXe siècle» (Ricœur, s.d.).

soulevés, et qui ne cessent de revenir périodiquement sur la scène tant linguistique que philosophique, et de susciter réflexions et controverses. Il paraît dès lors justifié de prendre pour point de départ les idées de Humboldt.

Les prises de positions de Humboldt sont multiples et disséminées dans divers fragments de son œuvre. Il n'est dès lors pas aisé d'en donner un aperçu clair et opératoire pour la linguistique, conçue comme une discipline dotée d'un objet empirique. Des difficultés et problèmes rencontrés dans ce parcours, ne découle pas que la conception de Humboldt soit nécessairement entachée de confusion ou de contradiction. *A priori*, il n'est pas exclu que la pensée de Humboldt trouve — par-delà les imprécisions ou paradoxes apparents — sa cohérence dans une structure complexe. On ne peut non plus prendre pour acquise cette structure complexe mais cohérente. Pour se prononcer là-dessus, on doit procéder à une synthèse dont l'envergure dépasse — je tiens à le rappeler — de loin le cadre du présent exposé. Je me contenterai de mettre en évidence quelques unes des interprétations et implications des propositions de Humboldt, et de considérer les difficultés qu'elles rencontrent. Je tenterai de formuler les idées exprimées par Humboldt sous forme d'hypothèses ; propositions assez explicites pour en permettre un examen poussé. J'ajouterai encore que l'examen n'est pas centré sur la manière dont les idées de Humboldt sont reçues par les écoles et courants linguistiques.

3. LA LANGUE DONNE FORME A LA PENSEE

Humboldt écrit :

C(itation)$_1$. «Die Sprache ist das bildende Organ des Gedanken».

Ce qui est rendu, dans la traduction de Caussat, par «la langue est l'organe qui donne forme au contenu de la pensée» (Humboldt, 1974, p. 192). Cette formulation donne à entendre qu'il existe une pensée préalablement au langage et indépendamment de lui ; et que le rôle de la langue est de la mettre en forme. Faut-il en conclure que ce phénomène prélangagier — appelons-le, faute de mieux, *pensée amorphe* — ne mérite pas pleinement l'appellation *pensée* ? Dans l'affirmative, cela reviendrait à distinguer au moins deux sous-catégories différentes dans la catégorie 'pensée' : pensée amorphe chaotique d'une part et pensée formée. Suivant cette interprétation, on peut présenter l'idée de Humboldt sous forme d'une Hypothèse (H_1).

H(ypothèse)$_1$. La langue donne forme à la pensée amorphe

Cela semble bien correspondre à la conception de certains linguistes. Ainsi Ferdinand de Saussure qui dit «Psychologiquement parlant, abstraction faite de son expression par les mots, notre pensée n'est qu'une masse amorphe et indistincte. Philosophes et linguistes se sont toujours accordés pour reconnaître que, sans le secours de signes, nous serions inca-

pables de distinguer deux idées d'une façon claire et constante. Prise en elle-même, la pensée est comme une nébuleuse où rien n'est nécessairement délimité» (Saussure, 1916, p. 155). De même, André Martinet affirme que «[…] le langage sert, pour ainsi dire, de support à la pensée, au point qu'on peut se demander si une activité mentale à qui manquerait le cadre d'une langue mériterait proprement le nom de pensée.» (Martinet, 1960, § 1.4).

Il n'est pas de mon propos de déterminer si ces linguistes ont été influencés par les idées de Humboldt, ou s'il s'agit là d'une redécouverte. Certains autres linguistes — dont Sapir (1991) ou Whorf (1969, p. 125) — se réclament expressément des enseignements de Humboldt. On verra dans la suite d'autres affirmations de Humboldt qui confortent cette interprétation.

Cette hypothèse soulève plusieurs questions. Par exemple : 1° On ne sait pas quand il y a pensée proprement dite, ni quels sont les critères qui permettent de l'identifier ; 2° quelle est la langue qu'Humboldt entend confronter avec la pensée ? Car, si dans les grandes lignes, une langue est commune à toute une société, au niveau des détails, elle varie selon les classes sociales, les régions géographiques, etc.[2] Elle varie même auprès d'une seule et même personne suivant les conditions d'observation[3]; et 3° quelle est la pensée dont il parle ? Car il n'y a pas de pensée uniforme, même à l'intérieur d'une société donnée ; le scientifique dans son laboratoire de recherche ne tient pas le même genre de discours, ne suit pas le même fil de raisonnement, d'argumentation que dans son foyer familial ou dans un cercle d'amis[4].

4. PAS DE PENSEE SANS LANGUE

L'hypothèse H_1 correspond-t-elle bien à l'intention de Humboldt ? Qu'il soit permis d'en douter. D'aucuns préfèrent une autre traduction de la fameuse phrase «Die Sprache ist das bildende Organ des Gedanken». Ainsi, Chabrolle-Cerretini propose «la langue est l'organe qui produit-forme-génère la pensée» (Chabrolle-Cerretini , 2007, p. 87).

Cette formulation met en relief l'idée que l'action de la langue est de construire la pensée de toute pièce, et non de donner forme à la pensée préexistante — rudimentaire, chaotique —, et d'en faire une pensée «claire et constante». L'existence d'une langue est donc la condition *sine qua non* de la genèse de la pensée. C'est cette idée que j'essaie de rendre par une formule ramassée :

---

[2] Tenant compte des réactions diverses de 66 Parisiens à son questionnaire phonologique, Martinet constate que «l'absolue identité des systèmes [individuels] semble être l'exception plutôt que la règle». Cf. Martinet, 1960, § 5.6.

[3] Cf. Labov, 1976.

[4] Cf. Grize *et al*, 1983.

H_2. La langue crée la pensée

Autrement dit, il y a *tabula rasa* avant le langage. Et la langue, par son apparition, y inscrit la pensée (ou plutôt une pensée différant d'une langue à l'autre). Et certaines propositions de Humboldt confortent cette hypothèse. Ainsi :

C_2. «Les rapports que l'homme entretient avec les objets sont fondamentalement et, osons le dire, puisque aussi bien l'affectivité et l'activité dont il est le théâtre dépendent de ses représentations, exclusivement réglés par la manière dont le langage les lui transmet» (Humboldt, 1974, p. 199).

C_3. «[…] toute langue projette une vision originale sur le monde» (*ibid.*, p. 198).

En adoptant cette hypothèse, on rencontre d'autres difficultés, notamment dans le domaine de l'activité mentale opératoire. Il n'est pas rare de voir traiter de «manuel» le travail artisanal par opposition au travail «intellectuel» que serait celui d'un banquier. Le mécanicien qui localise le grain de sable qui perturbe le fonctionnement de la voiture n'a-t-il pas recours à un savoir, un raisonnement, une pensée ? Certes que si. Le problème semble procéder d'une confusion : prendre pour seule pensée possible celle qui est exprimée par un énoncé linguistique.

Considérons un autre cas : celui de l'acquisition du langage. Comment peut-on en concevoir le processus ? Une façon possible serait d'échafauder, à l'instar de Noam Chomsky[5], une théorie innéiste, et de supposer que la structure linguistique — les unités et les règles qui la composent — a une base biologique, et est inscrite dans les gènes ; on pourrait alors dire que par maturation la fonction langagière fait son apparition, et avec elle la pensée qui en découle. Mais cela est incompatible avec la conception philosophique de Humboldt. Force est donc d'admettre qu'avant LE langage, il existe chez l'enfant une activité mentale, une sorte de pensée avant LA pensée. Plus précisément une capacité à apprendre la structure — complexe, s'il en est — d'une langue. Le processus d'apprentissage ne relève-il pas de la pensée ? D'ailleurs, les études menées dans le cadre de l'épistémologie génétique de Jean Piaget (1945) mettent en lumière les opérations mentales avant le langage.

Pour ce qui est de la conception innéiste (génétique), les recherches neurobiologiques tendent à montrer que les théories «tout génétique» sont aussi inadéquates que les théories «tout épigénétique»; et qu'on ne peut saisir le fonctionnement du cerveau que par l'interaction du génétique (inné) et de l'épigénétique (acquis). J'y reviendrai.

L'une des implications de ce constat est qu'on doit abandonner la conception monolithique du langage et de la pensée, et qu'il convient de concevoir les deux comme des phénomènes complexes, ayant des structures internes multiples, entretenant des relations variant selon les structures partielles.

---

5 Cf. Chomsky, 1964 et surtout 1997.

5. DETERMINATION RECIPROQUE

Considérons les passages suivants :

C_4. «[…] on méconnaît la solidarité de la conscience humaine et du langage humain, ainsi que la nature de l'entendement […]» (Humboldt, 2000, p. 83).

C_5. «Du fait de la dépendance réciproque de la pensée et de la parole, il est clair que les langues ne sont pas à proprement parler des moyens pour représenter une vérité déjà connue, mais au contraire, pour découvrir une vérité auparavant inconnue» (*ibid.*).

On y trouve — me semble-t-il — exprimée l'idée que le langage et la pensée sont dans une relation de détermination réciproque ; en ce sens que le langage détermine la pensée, et il est déterminé par elle. Ce que je serai tenté de formuler ainsi :

H_3. Langue et pensée se déterminent réciproquement.

En soi, pareille hypothèse n'a rien d'aberrant. A condition qu'il soit explicitement énoncé quelle structure linguistique détermine quelle catégorie de la pensée. Et aussi quelle catégorie de pensée détermine quelle structure linguistique. Cela implique qu'on reconnaisse l'existence de structures variées dans la langue, d'une part et de catégories différentes dans la pensée. Ce qui fait cruellement défaut. Il s'ensuit que cette hypothèse est viciée par la circularité.

6. LE LANGAGE, OMNIPOTENT?

Voici quelques unes des positions exprimées par Humboldt :

C_6. «Tout raisonnement, toute réflexion, toute connoissance, toute existence en qualité d'être intelligens seroient donc absolument impossibles sans des instruments tels que les langues qui s'adaptent également bien à toute l'étendue de nos pensées et de nos sentiments […] Le langage se place entre l'univers et l'homme; […] et nous sommes incapables de nous faire de quoi que ce soit des notions claires, précises et propres à servir notre raisonnement sans l'aide des mots.»[6]

C_7. «Les rapports que l'homme entretient avec les objets sont fondamentalement et […] exclusivement réglés par la manière dont le langage les lui transmet» (Humboldt, 1974, p. 199).

C_8. «[…] la diversité des langues outrepasse la simple diversité des signes, […] et eu égard à la connexion qu'elles présentent et l'influence qu'elles exercent sur la connaissance et l'affectivité, une pluralité de langues équivaut à une pluralité de visions du monde» (Humboldt, 1996, p. 434). [Ici*, affectivité* est la traduction de *Empfindung,* qui, dans la traduction de Thouard est rendu par *sensation*] (Humboldt, 2000, p. 131).

---

[6] Humboldt, 1903-35, Vol. V, p. 335 (je cite d'après Chabrolle-Cerretini, 2007*,* p. 88).

Il semble que Humboldt place dans la catégorie pensée tous les phénomènes cognitifs et émotifs : raisonnement, apprentissage, sensation, sentiment, … Le langage étant censé déterminer la pensée, il est permis de résumer l'idée qui se dégage de ces passages en une hypothèse :

H_4. La langue détermine toutes les fonctions cognitives et émotives (ou affectives)

Elle implique que l'enfant est dans l'incapacité à apprendre quoi que ce soit avant le langage, et qu'il est insensible à l'affection de son entourage; que l'apprenti mécanicien ne peut développer ses compétences en observant les faits et gestes de son maître sans recours au langage ; que l'audition de la musique ne saurait procurer aucun plaisir sans médiation langagière; que les sourds muets sont inaptes à la perception de l'esthétique des images. Et j'en passe.

Prise au pied de la lettre, cette hypothèse est excessive, et n'appelle aucune remarque particulière, si ce n'est rappeler que pour éviter pareil excès, il convient de se garder d'étudier dans leur totalité les phénomènes complexes que sont langage et pensée.

7. PENSEE A FACETTES MULTIPLES

Le débat philosophique sur la pensée fait apparaître au moins des catégories plus ou moins distinctes. Pascal Engel propose une dichotomie du concept : au «sens large, où 'penser' est plus ou moins synonyme de 'croire'» et «au sens étroit, où une pensée est un acte réfléchi, conscient et délibéré dans lequel on s'engage volontairement»[7].

Cette dichotomie n'épuise pas toute la gamme des activités mentales. La réflexion volontaire et consciente est certes de la relève de la pensée. Qu'en est-il de la mémoire, c'est-à-dire le stockage et le rappel des perceptions, des raisonnements,… ? Peut-on, doit-on la classer dans la catégorie pensée? Je crois que oui, mais en tant que sous-catégorie distincte. Or, la mémoire n'est pas, elle non plus, monobloc. En neuropsychologie, on propose une trichotomie : mémoire inconsciente, mémoire non consciente et mémoire consciente. Par exemple Ansermet et Magistretti écrivent : «il n'est pas nécessaire de passer en revue de manière consciente les différents mouvements qui nous permettent de manger de manière élégante une cuisse de dinde, nous le faisons de manière automatique.» C'est la mémoire *non consciente* ou mémoire *procédurale*. Ils continuent : «Toutefois, si nous devons en expliciter les étapes, par exemple lorsque notre rôle de parents nous appelle à enseigner les bonnes manières de table à notre enfant, nous pouvons nous rappeler, évoquer avec grande précision l'opération dans ses moindres détails» (Ansermet & Magistretti, 2004, p. 44-45).

---

7 Pascal ENGEL, «La pensée» in *Encyclopaedia Universalis* (en ligne).

Quant à la mémoire inconsciente, au sens freudien du terme, elle n'est « pas immédiatement [accessible] à la conscience, si ce n'est à travers le rêve, les lapsus, les oublis, les actes manqués et les autres formations de l'inconscient dont les significations peuvent être dévoilées par le travail psychanalytique» (*ibid.*).

Reste à savoir quelle place accorder à l'activité langagière. La pensée intervient-elle quand Pierre applique une règle syntaxique ? Ou quand Jean fait une infraction aux normes morphologiques ? Ou encore quand un Parisien feint de pratiquer l'usage marseillais ? Si oui — et je ne vois pas quel raison aurions-nous à le récuser —, il s'ensuit que toute pratique linguistique contient, au moins pour une part, de la pensée. Autrement dit, les structures linguistiques — phonologique, morphologique, syntaxique, sémantique… — sont stockées dans la mémoire. Et leur mise en œuvre fait appel à la pensée.

8. REALITE PERÇUE, REPRESENTATION, SIGNIFIE

Si l'on admet que langage et pensée ne relèvent pas de deux ordres de phénomènes incommensurables, on est amené à émettre des doutes sur l'intérêt de l'hypothèse «le langage détermine la pensée». Ainsi formulé, le problème langage/pensée est trop vague pour déboucher sur une réponse claire. Il est fondé sur un double sous-entendu : 1° la pensée perçoit fidèlement le réel ; 2° le langage ne reflète pas cette image de manière intacte, chaque langue la transformant à sa manière, la coulant dans son propre moule. Les deux sous-entendus appellent des remarques.

La thèse «pensée-reflet du réel» semble fondée sur le principe de l'universalité de l'homme et de son entendement. Actuellement, elle est contestée, entre autres, par les chercheurs en neurosciences qui affirment que l'imaginaire du sujet conditionne la perception du réel[8]. En d'autres mots, la pensée ne fonctionne pas comme un miroir qui renvoie une image objective du réel. L'idée exprimée par Freud reste valable : «Il est impossible de distinguer l'une de l'autre la vérité[9] et la fiction investie d'affect» (Freud, 1956, p. 191).

La seconde thèse va dans le même sens que le principe classique de la linguistique du XX^{e} siècle. Cf. arbitraire du signe linguistique de Saussure[10], organisation *sui generis* de la langue[11]. Cependant, dans la représenta-

---

[8] «Le fantasme est ce qui donne à la réalité son cadre. Il participe à la constituer telle que le sujet l'appréhende.» Ansermet & Magistretti, 2004, p. 52. Cf. aussi «Le fantasme fait à la réalité son cadre» (Lacan, 2001, p. 366).

[9] Par *vérité*, je crois devoir entendre une perception conforme au réel.

[10] Cf. «La langue est un système qui ne connaît que son propre ordre» (Saussure , 1916, p. 43).

[11] Cf. «La langue n'est pas un calque de la réalité», Et aussi «En fait, à chaque langue correspond une organisation particulière des données de l'expérience» (Martinet, 1960, § 1.6.).

tion du réel, l'arbitraire du signe n'est pas sans borne ; la perception a aussi son mot à dire. Comme dit Freud : «Toutes les représentations sont issues de perceptions» (Freud, 1985, p. 137). Ce qui revient à une détermination réciproque de la perception du réel et de sa représentation par la langue (=signifié) et conduirait au paradoxe, n'étaient les mécanismes subtils qui régissent l'interaction et aboutissent au sens *hic et nunc*.

9. STRUCTURE COMPLEXE

Placée dans le cadre d'une structure complexe , la détermination réciproque du signifié linguistique et du réel perçu peut être une idée cohérente. Dans une structure complexe, coexistent des facteurs qui, comme dit Edgar Morin, «sont antagonistes les uns aux autres mais qui doivent être en même temps complémentaires.» (Morin, 2000, p. 51). Le problème sera alors la recherche des conditions dans lesquelles l'un influe sur l'autre ou en subit l'influence. La solution à ce problème suppose qu'on analyse chacun en ses parties constitutives[12]. Ce que j'illustrerai avec des unités lexicales.

Tout le monde connaît le sens des mots *livre* et *marche*. Mais que signifie la phrase *le livre marche*? Ici, le mot *marche* a-t-il le sens «se déplacer au moyen des jambes» comme dans *l'homme marche* ? Une question analogue se pose pour le mot *livre* : a-t-il, dans cet exemple, le sens de «volume imprimé d'un nombre assez grand de pages» comme dans *il a lu le livre* ? Au cas où les deux questions recevraient une réponse affirmative, la phrase signifierait «le volume imprimé d'un nombre assez grand de pages se déplace au moyen des jambes». Ce n'est vraisemblablement pas le cas. Ou du moins, ce ne serait pas le sens le plus probable de la phrase ; mais plutôt «le livre se vend bien».

C'est que, comme tous les mots, *livre* a un *signifié* qui consiste en un ensemble hétérogène de *sens.* Ainsi :

livre
volume imprimé …
commerce du livre
industrie du livre
……
Il en va de même pour *marcher :*
marcher
se déplacer …
bien fonctionner
produire l'effet souhaité…

[12] La même tendance se trouve affirmée dans d'autres disciplines : «La conscience humaine telle que nous en faisons l'expérience, par introspection et dans nos relations inter-humaines, verbales et non verbales, est un *ensemble* de propriétés et de capacités différentes qui ne peuvent pas être réduites les unes aux autres, ni même à leur simple addition» (Atlan, 2007, p. 31).

Cet ensemble de sens est hétérogène, en ce que tous les sens ne sont pas également répartis dans la communauté linguistique, et qu'ils ne sont pas également faciles d'accès dans la mémoire des usagers. D'où méprises et ratages dans l'intercompréhension.

Le sens de la phrase provient certes de l'assemblage du sens des mots qui la composent. Mais pas n'importe quel assemblage. Car tous les assemblages ne se valent pas. Autrement dit, tous les sens d'un mot ne sont pas également compatibles avec les sens d'un autre mot. Certains assemblages comme «le volume imprimé d'un nombre assez grand de pages se déplace au moyen des jambes» sont peu probables, mais non impossibles. Ce sens serait retenu dans un univers du discours qui renvoie à un monde contrefactuel : qu'on pense au monde d'*Alice au pays des merveilles*. Sans raison particulière, locuteur et auditeur attribuent à la phrase celui des sens qui est le plus probable dans le monde factuel (celui qui correspond à notre expérience quotidienne). Le sens *hic et nunc* d'un énoncé dépend de notre expérience, de notre représentation du monde. Nous savons d'expérience que l'effet attendu de la publication d'un livre, c'est la vente ; d'où le sens «le livre se vend bien». Voilà un aspect de la signification où le sens réalisé dépend des réalités perçues, de leurs représentations. En revanche, rien dans l'expérience n'impose à une langue — le français, en l'occurrence — de grouper dans le signifié d'un même mot les sens 'se déplacer', 'bien fonctionner' et 'produire l'effet souhaité'. Ici, la langue n'obéit qu'à «son propre ordre».

La complexité sémantique n'est pas une spécificité du lexique ; la grammaire en comporte des spécimens : quelle est la signification du passé composé dans *cette mère a eu un enfant* ? Le temps «passé», certes. Mais sur le plan aspectuel : «accompli» (ou «résultatif»), «terminatif» ou «ponctuel» ? L'observation montre que les trois sont possibles.

En effet, le passé composé peut renvoyer à un événement abouti dont le résultat est là ; ainsi : *le vent s'est levé* «le vent souffle effectivement». Avec cette valeur du passé composé, *cette mère a eu un enfant* signifie que l'enfant est effectivement là ; dès lors, *cette mère a eu un enfant* implique que «cette mère a un enfant».

Dans son sens «terminatif», le passé composé désigne un événement qui est arrivé à son terme comme dans *j'ai mangé mon pain blanc*, qui veut dire que je n'en ai plus ; *cette mère a eu un enfant* signifie alors qu'elle n'en a plus, et que l'enfant a disparu, est parti ou mort.

Avec sa valeur ponctuelle, le passé composé indique que l'événement est récent ; donc l'enfant dont il est question est un nouveau né. Dès lors, la phrase *cette mère a eu un enfant* implique que «cette mère a un bébé» ; de la même façon *cette mère a eu deux enfants* implique que «cette mère a deux bébés», donc «cette mère a des jumeaux».

Les différents sens ne sont pas équiprobables. Une enquête auprès de 22 collégiens lausannois[13] donne les résultats suivants : le sens 'passé'

[13] Mahmoudian, 1989. Cf. aussi Bossel, 1986.

est attribué au passé composé par 100% des enquêtés, alors que le sens 'terminatif-ponctuel' n'est indiqué que par 10% ; et entre les deux, se situent 'accompli' (36%) et 'terminatif' (27%).

Cet exemple semble montrer que la structure de la signification grammaticale est indépendante de la représentation de la réalité. Mais cette indépendance n'est que relative. Lors de la même enquête, les informateurs concevaient la mère comme un être humain. Mais dès que le nombre d'enfants dépassait 5 ou 6, ils faisaient remarquer qu'il devait s'agir d'une autre espèce animale. Autrement dit, ils se fient à la représentation qu'ils ont de l'espèce humaine et de sa parturition ; et jugent improbables — si non impossibles — des sextuplés ou octuplés.

10. ACQUISITION

Une autre voie pour montrer le processus complexe de la détermination réciproque serait de se pencher sur l'acquisition :

Comment peut-on enseigner la signification d'un mot comme *chiot* à un enfant ou à un étranger ? Par monstration (c'est-à-dire par recours direct à l'expérience) : en pointant le doigt vers un chien en bas âge. Ou par circonlocution : «le chiot, c'est un bébé chien».

Les deux procédés peuvent–ils être utilisés avec une égale efficacité pour tous les mots ? Ce ne semble pas être le cas. La monstration n'est certes pas utilisable pour des mots comme *atome* ou *votation*. On est amené à paraphraser leur contenu. En revanche, on ne peut guère avoir recours à la circonlocution pour *rouge*; on doit passer par la monstration (d'une fleur, d'un vêtement, …)

De ces exemples quotidiens de l'usage du langage, je crois pouvoir conclure que :

Les éléments linguistiques ne sont pas tous situés au même niveau ; certains — acquis tôt et d'usage fréquent — sont mieux maîtrisés que ceux qui, acquis tardivement, sont rares dans l'usage, donc mal maîtrisés. La circonlocution n'est efficace que si la paraphrase des mots rares fait appel à des mots usuels.

Le corollaire de cette proposition est que la structure linguistique est formée de multiples strates, qui n'ont pas toutes le même comportement : ne sont pas également disponibles dans la mémoire, ni non plus également répandus dans les diverses couches de la communauté.

La langue (plus précisément, le signifié linguistique) et la pensée (la représentation du réel) entretiennent des relations variables selon les niveaux de structure. Dans certains cas, la représentation — issue de l'expérience du réel — enrichit la sémantique linguistique. Pour que l'enfant apprenne l'effet du feu sur son corps, la médiation langagière est inopérante. Une fois cette connaissance acquise par expérience, il est à même de comprendre *le feu brûle*. Dans d'autres cas, ce sont les éléments du signifié

qui introduisent de nouveaux éléments de connaissance : on ne peut concevoir l'apprentissage de l'algèbre sans recours au langage .

Dans cette perspective, la relation langue/expérience n'est pas circulaire ; elle est mieux représentée par une spirale où tour à tour langue et expérience sont source et cible. A certaines étapes, la langue apporte des éléments nouveaux à la représentation. Il s'ensuit que sur un plan infinitésimal, la représentation n'est plus la même qu'avant cet apport. A d'autres étapes, les rôles sont inversés : l'expérience apporte de nouveaux éléments de connaissance, et ouvre la voie à l'enrichissement de la langue, donc, à son évolution.

Noter qu'une telle conception de la langue et de sa structure est en parfait accord avec les résultats des recherches récentes et des réflexions menées en neurosciences. Voici ce qu'écrivent Ansermet et Magistretti : «La plasticité introduit une nouvelle vision du cerveau […] Il ne peut plus être vu comme un organe figé, une fois pour toutes déterminé et déterminant. Il ne peut plus être considéré comme une organisation définie et fixe de réseaux de neurones […] le réseau neuronal reste ouvert au changement, à la contingenence, modulable par l'événement et les potentialités de l'expérience, qui peuvent toujours modifier ce qui était» (Ansermet & Magistretti, 2004, p. 20).

Ce parallèle a son importance. Dans la mesure où la linguistique cherche à rendre compte de la façon dont le sujet parlant connaît et utilise sa langue, elle s'intéresse à l'intuition et au comportement du locuteurs. L'intérêt pour le savoir du sujet est le point qui la rapproche des neurosciences.

11. INTERET ET APPORT DE HUMBOLDT

Ce qui précède n'est pas un procès de Humboldt. Il ne s'agit même pas d'un débat sur la conception humboldtienne du langage et de la pensée ; débat qui suppose un dépouillement complet de son oeuvre.

Depuis quelque temps, les idées de Humboldt trouvent — comme le fait remarquer Chabrole-Cerretini (2007, p. 133-135) — un regain d'intérêt dans certains milieux linguistiques. La présente étude vise à examiner la façon dont les thèses de Humboldt peuvent être interprétées aujourd'hui ; et la place qui leur reviendrait dans les problèmes actuels, compte tenu de l'évolution de la linguistique tant sur le plan théorique qu'au niveau des recherches empiriques. Je sais pertinemment que mes interprétations ne sont pas les seules possibles. J'ai insisté sur les aspects où les idées de Humboldt sont exprimées par des formulations trop générales, et demanderaient approfondissement et analyse poussée.

La linguistique ne se développant pas en vase clos, ni séparée des autres sciences par des barrières étanches, les problèmes du langage, de la pensée ou de la conscience font l'objet de curiosité d'autres disciplines. «L'existence d'une conscience humaine, écrit Henri Atlan, n'est pas une

propriété indivisible, en tout ou en rien, qui ne peut pas être décomposée en propriétés différentes les unes des autres. En fait, certaines des propriétés attachées à l'existence d'une conscience humaine peuvent être présentes dans des espèces animales, notamment des primates, et aussi dans des machines intelligentes» (Atlan, 2007, p. 30). Ce qui invite à renouveler la position de certains problèmes en linguistique.

Sous d'autres aspects, il faut rendre hommage à Humboldt. En premier lieu, ses réflexions sur les liens entre langage et pensée : il a énoncé de sérieuses réserves sur l'idée que la langue ne faisait que refléter une pensée formée, douée d'une logique universelle. Cette remise en question aurait pu préparer le terrain pour que soit accueillie avec des difficultés moindres la thèse de l'arbitraire linguistique (Saussure , 1977, p. 106). Ce qui a permis d'étudier en détail la diversité de la structure des langues. Mais il s'agit là d'un fait trop connu pour qu'on insiste là-dessus.

La structure conçue comme un ensemble d'unités solidaires est — me semble-t-il — le second apport original de Humboldt. Il est vrai que les fondateurs de la linguistique structurale européenne ne font pas grand cas de Humboldt. Ainsi, on ne trouve aucune référence à son œuvre dans le *Cours de linguistique générale* de Saussure ni dans les *Principes de phonologie* de Troubetzkoy (1964). Bloomfield se borne à évoquer que Humboldt a écrit le «premier grand ouvrage sur la linguistique générale» (Bloomfield, 1970, p. 22). Il n'en demeure pas moins que les premiers linguistes structuralistes partagent des positions communes avec Humboldt : de part et d'autre, on conçoit la langue comme une entité dont les parties constitutives ont des interrelations étroites, et se délimitent les unes les autres. Que l'on en juge :

«Pour que l'homme comprenne véritablement un seul mot, non comme une simple stimulation sensible, mais comme un son articulé désignant un concept, il faut déjà que la langue dans sa structure d'ensemble soit tout entière en lui. Il n'y a rien d'isolé dans la langue, chacun de ses éléments ne s'annonce que comme la partie d'un tout» (Humboldt, 2000, p. 85).

«[…] la langue est un système dont tous les termes sont solidaires et où la valeur de l'un ne résulte que de la présente simultanée des autres» (Saussure,1977, p. 159).

«On comprend par la *linguistique structurale* un ensemble de recherches reposant sur une *hypothèse* selon laquelle il est scientifiquement légitime de décrire le langage comme étant *essentiellement* une *entité autonome de dépendances internes*, ou, en un mot, une *structure*.» (Hjelmslev, 1971, p. 28).

Humboldt est, à ma connaissance, le premier à avoir conçu la langue comme un tout où les unités se définissent dans et par la structure.

Même si la filiation n'est pas évidente, force est de constater que Humboldt exprime des idées en germes ; ou mieux, il anticipe l'évolution des idées sur le langage.

© Morteza Mahmoudian

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ANSERMET François & MAGISTRETTI Pierre, 2004 : *A chacun son cerveau. Plasticité neuronale et inconscient*, Paris : Editions Odile Jacob.

ATLAN Henri, 2007 : «Ls frontièrs revisitées», in Henri ATLAN, Frans B. M. de WAAL (éd.) : *Les frontières de l'humain,* Paris : Editions Le Pommier/Cité de la science et de l'industrie, p. 5-51.

BLOOMFIELD Leonard, 1970 [1935] : *Le langage*, Paris : Payot.

BOSSEL Philippe, 1986 : *Etude de la structure du signifié appréhendée à travers quelques unités lexicales du français délimitées dans le cadre du champ notionnel des âges de la vie humaine* (Mémoire inédit), Faculté des lettres, Université de Lausanne.

CHABROLLE-CERRETINI Anne-Marie, 2007 : *La vision du monde de Wilhelm von Humboldt. Histore d'un concept linguistique*, Paris : ENS Editions.

CHOMSKY Noam, 1964 : *Current issues in linguistic theory,* La Haye, Mouton.

—— 1997 : *Réflexions sur le langage*, Paris : Flammarion.

ENGEL Pascal, «La pensée» in *Encyclopaedia Universalis* (en ligne).

FREUD Sigmund, 1956 : «Lettre 69 à Fliess», in *Naissance de la Psychanalyse*, Paris : PUF.

——, «La négation», *Résultats, idées, problèmes, II*, Paris : PUF.

GRIZE Jean-Blaise & GILBERTE-LE BONNIEC Piéraut, 1983 : *La contradiction, Essai sur les opérations de la pensée,* Paris : P.U.F.

HJELMSLEV Louis, 1971 [1948] : «Linguistique structurale», in *Essais linguistiques*, Paris : Minuit.

HUMBOLDT Wilhelm von, 1903-1935 : *Essai sur les langues du Nouveau Continent*, in *Gesammelte Schriften*, Berlin : Behr's Verlag, (17 volumes), vol. V.

——, 1974 : *Introduction à l'œuvre sur le kavi*, trad. P. Caussat, Paris : Seuil.

——, 1996 : *Sur le caractère national des langues*, traduction P. Caussat, in CAUSSAT Pierre; ADAMSKI Dariusz; CREPON Marc : *La langue, source de la nation. Messianismes séculiers en Europe centrale et orientale (du 18e au 20e siècle),* Sprimont : Mardaga. [pages ?]

——, 2000 : *Sur le caractère national des langues et autres écrits sur le langage,* traduit par Denis Thouard, Paris : Seuil (Points Essais).

LABOV William, 1976 : *Sociolinguistique*, Paris : Minuit.

LACAN Jacques, 2001 : «Allocution sur la psychose de l'enfant» (1967), in *Autres écrits*, Paris : Seuil.

MAHMOUDIAN Mortéza, 1989 : «Unité et diversité de la signification», *La Linguistique*, 25–2, p. p. 115–132.

MARTINET André, 1960 : *Eléments de linguistique générale*, Paris : Colin.

MORIN Edgar, 2000 : *A propos des sept savoirs*, Paris : Éditions Pleins Feux.

PIAGET Jean, 1945 : *La formation du symbole chez l'enfant*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé.

RICŒUR Paul, s.d. : «Philosophie du langage», in *Encyclopaedia Universalis* (en ligne)

SAPIR Edward, 1991 : *Linguistique*, Paris : Gallimard (Folio Essais).

SAUSSURE Ferdinand de, 1977 [1916| : *Cours de linguistique générale*, Paris : Payot.

TROUBETZKOY Nicolas S., 1964 : *Principes de phonologie*, Paris, Klincksieck.

WAAL Frans B. M. de, 2007 : «L'homme est-il un loup pour l'homme» ?, in Henri ATLAN, Frans B. M. de WAAL (éd.) : *Les frontières de l'humain,* Paris : Editions Le Pommier/Cité de la science et de l'industrie, p. 53-105.

WHORF Benjamin Lee, 1969 : *Linguistique et anthropologie*, Paris : Denoël.

Wilhelm von Humboldt (1767-1835)

Cahiers de l'ILSL, n° 29, 2011, pp. 67-86

Science du langage, psychologie individuelle et psychologie des peuples en Allemagne. Le débat entre H. Steinthal, H. Paul et W. Wundt et la question des fondements des sciences de la culture

Céline TRAUTMANN-WALLER
Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3 / IUF

Résumé : Dans l'Allemagne de la seconde moitié du XIXe siècle des débats très vifs entourent l'idée d'une entité psychologique collective (*Volksgeist* chez Steinthal ou *Volkswille* chez Wundt) telle que la définit la «psychologie des peuples» en liaison étroite avec des recherches sur les langues ou les mythologies. Si Durkheim, pensant notamment à ces travaux, estimait que sans la conception très germanique de la société comme réalité *sui generis* plus grande que la somme de ses parties, il n'y aurait pas de science sociale, un néo-grammairien comme Hermann Paul s'est opposé pour sa part à ce genre construction purement spéculative à ses yeux et du coup nuisible à la recherche, notamment linguistique. Selon sa «science des principes», les sciences de la culture en général ne sauraient s'appuyer que sur une psychologie individuelle. De la «querelle des lois phonétiques» à l'articulation entre linguistique et psychologie et à la validité de l'utilisation de la notion de loi en sciences humaines en général, ce débat allemand, loin de ne concerner que la linguistique, a eu une certaine importance pour la définition du fait social et préfigure des oppositions théoriques en sciences sociales encore valables aujourd'hui. De l'opération de clarification entreprise par Hermann Paul, à la place de la psychologie allemande au sens large pour la naissance des sciences sociales ou à l'im-portance de ce débat pour la genèse du structuralisme, ce qui est en jeu, c'est autant la question de la possibilité de concevoir un sujet collectif que la possibilité d'une scientificité des sciences humaines en général.

Mots-clés : histoire des sciences humaines ; psychologie ; sciences de la culture ; Allemagne XIXe siècle ; linguistique allemande ; psychologie des peuples.

Le débat qu'analyse cet article se concentre pour l'essentiel sur les années 1870 à 1911, à une époque où, dans l'espace germanique, la linguistique psychologique paraît s'imposer en sciences du langage et où l'Ecole néogrammairienne promeut un nouveau degré de systématisation des recherches linguistiques. Il concerne l'existence d'un psychisme collectif et le projet d'une psychologie des peuples, qui incluait un important volet de linguistique et de théorie du langage.

Liés aux discussions concernant le rapport entre âme et corps en psychologie et, en lien avec ce dernier, celui du statut de la causalité et des lois dans le domaine des sciences humaines, ce débat associe des linguistes et des psychologues allemands. Dans les années 1880 il prend la forme d'une opposition entre les défenseurs d'une psychologie individuelle et ceux d'une psychologie «collective» dont le nom et les concepts centraux restaient à déterminer et pouvaient varier de l'un à l'autre, tout comme les désignations de l'instance psychologique collective postulée : «esprit d'un peuple» (*Volksgeist*), «esprit collectif» (*Gesamtgeist*), «âme d'un peuple» (*Volksseele*) ou «volonté d'un peuple» (*Volkswille*).

S'y opposent principalement Heymann Steinthal (1823-1899), linguiste humboldtien fondateur en 1859 avec Moritz Lazarus (1824-1903) d'une *Revue de psychologie des peuples et de science du langage* (*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*), Wilhelm Wundt (1832-1920), connu surtout pour être le fondateur du premier grand laboratoire de psychologie expérimentale à Leipzig en 1879, mais qui développa également à partir de 1886 une série de réflexions sur la psychologie des peuples avant de se lancer dans une vaste synthèse dont les différents volumes paraîtront sous ce titre entre 1900 et 1920, et enfin Hermann Paul (1846-1921) qui fut d'abord un médiéviste puis s'orienta de plus en plus, depuis le début des années 1880, dans ses recherches linguistiques rattachées à l'Ecole des néogrammairiens, vers la langue allemande de son époque et conduisit, en lexicographe et en théoricien de l'évolution du langage, à étendre l'histoire des langues à la langue du présent (*Gegenwartssprache*).

S'il est évidemment possible d'analyser aussi la dimension sociologique des ces fronts théoriques et leurs enjeux politiques, cet article se concentre sur leur dimension épistémologique. Car, si ce débat est aujourd'hui en grande partie oublié, tout comme la psychologie des peuples trop souvent réduite à un positivisme étroit ou à un essentialisme, d'autant plus présent actuellement qu'on le dit périmé, il constitue néanmoins un vecteur privilégié pour comprendre une certaine *épistemè* de la fin du XIXe siècle et le rôle de la linguistique dans la définition du fait social et dans la réflexion sur les socles des sciences de la culture. Il soulève un faisceau de questions non résolues à ce jour, liées à l'opposition entre holisme et individualisme, entre sciences dites dures (*Naturwissenschaften*) et sciences humaines ou encore entre une naturalisation des cultures et le modèle des «sciences de l'esprit» qui relèguent celles-ci dans une sphère séparée et extra-matérielle.

1. LA FONDATION DE LA PSYCHOLOGIE DES PEUPLES ET SON RAPPORT A LA LINGUISTIQUE (HEYMANN STEINTHAL ET MORITZ LAZARUS)

On peut dater les débuts de la psychologie des peuples d'un article publié par Moritz Lazarus en 1851, où ce terme est utilisé pour la première fois (Lazarus, 1851). Lazarus y esquisse le programme d'une «nouvelle» science, qui entend compléter et développer la psychologie empirique de Johann Friedrich Herbart (1776-1841). Ce dernier avait cherché à remplacer la psychologie des facultés mentales par une psychologie des états mentaux et des représentations mis en rapport d'après des lois mathématico-mécaniques. Là où Herbart en restait pour l'étude des représentations (Vorstellungen) et de leurs mouvements et interactions au niveau individuel et s'était contenté d'indiquer l'utilité que pourrait avoir la constitution d'une «psychologie de l'Etat» (*Staatspsychologie*), Lazarus souligne la nécessité de tenir compte de la spécificité du fonctionnement psychologique des groupes pour analyser les lois qui les gouvernent et en fait le principe de sa psychologie des peuples aussi appelée «Culturwissenschaft».[1] Il dira ultérieurement pour illustrer son propos, que si l'on considère par analogie l'exemple des arbres, ils appartiennent bien eux aussi à deux sciences : une physiologie des plantes, qui peut traiter aussi bien d'un seul arbre que de tous les arbres en général, et une science des arbres en groupe, c'est-à-dire en forêts, la sylviculture (*Forstwirtschaft*). Cette dernière s'appuie certes sur la botanique et la physiologie mais, de par ses fins et ses moyens, elle serait différente (Lazarus, 1862). S'appuyant sur la spécialisation scientifique mais cherchant aussi à la dépasser, la psychologie des peuples se propose d'opérer une synthèse des disciplines nouvelles et des héritages anciens selon une logique qui lui est propre.

Les termes qui vont servir, à partir de ce moment là, à désigner l'objet de la psychologie des peuples sont, à côté de celui de «culture» (Cultur) déjà évoqué, ceux de : «esprit objectif» (*objektiver Geist*), «esprit d'un peuple» (*Volksgeist*), et «esprit collectif» (*Gesamtgeist*). Ces termes n'ont pas manqué de susciter des critiques dès cette époque. Le concept d'«esprit objectif» était étroitement associé à la philosophie hégélienne. Pour Hegel l'esprit était l'absolu qui se développe de manière historico-dialectique et s'accomplit en trois étapes : l'esprit subjectif dans l'homme individuel ; l'esprit objectif dans les figures humaines collectives des mœurs (*Sittlichkeit*), de la morale (*Moralität*), du droit, de la société, de l'Etat et de l'histoire ; l'esprit absolu dans l'art, la religion et la philosophie. Au sujet de l'origine hégélienne du concept, Lazarus note simplement dans un article programmatique : «On comprendra aisément en suivant la suite de cette présentation, que le concept d'«esprit objectif» n'est pas pris ici au sens de la répartition hégélienne, dans laquelle il ne signifie que l'esprit pratique, alors que dans notre acception il s'exprime tout autant

[1] Voir notamment Köhnke, 2003.

dans les domaines théoriques et artistiques» (Lazarus, 1865, en note p. 41). Il est vrai que la différence n'est pas aussi minime qu'elle pourrait le paraître puisque d'une part elle refuse à la philosophie, à la religion et à l'art le statut d'«esprit absolu», et que d'autre part c'est elle qui fonde l'idée de culture comme système en essayant, comme le fait régulièrement Steinthal non sans mal, de saisir le «théorique» et le «pratique» comme un tout. La notion d'esprit objectif tend alors à désigner de manière très générale l'ensemble des accomplissements culturels réalisés par l'esprit humain et se situe d'une certaine manière dans cette acception entre les philosophies de l'esprit et les philosophies de la culture.

Dans les passages où il s'efforce de définir plus précisément sa conception de l'«esprit objectif», Lazarus considère comme insuffisante l'analyse de l'esprit objectif comme masse (de représentations) et estime qu'il faut bien plutôt parvenir à l'analyser comme un système (*ibid*., p. 43). Il tient à souligner ici «que la communauté n'est pas une simple addition d'individus mais qu'elle forme une unité fermée dont il faut précisément étudier la nature ; une unité dans la formation et le développement de laquelle sont formulés des processus et des lois qui ne concernent pas du tout l'individu en tant que tel, mais seulement dans la mesure où il est quelque chose d'autre qu'un individu, précisément partie et membre d'un tout» (Lazarus, 1862, p. 399). Si les relations que les individus entretiennent avec l'Etat, la commune, la ville, ou l'Eglise sont multiples et différentes, si «les individus forment ensemble un tout politique, religieux et économique et [s'] il est évident que chacune de ses relations échoit à un domaine scientifique différent», ce qui est commun à toutes ces relations c'est l'«activité spirituelle de l'homme et la formation d'une communauté et d'une unité spirituelle» (*ibid*., p. 397). Le terme de «spirituel» renvoie ici à la nature psychique et non biologique des entités étudiées, et la langue sert très souvent dans ce contexte de modèle paradigmatique aussi bien à Lazarus qu'à Steinthal. Il lui revient d'illustrer ce qu'ils définissent comme «vie en commun» (*Zusammenleben*), «vie collective» (*Gesamtleben*) ou esprit collectif (*Gesamtgeist*) : «La vie spirituelle (*geistiges Leben*) ne consiste pas simplement en ceci que des représentations soient perçues, mais en ce que ces dernières participent également à une relation réciproque, à une pénétration mutuelle et à un mouvement. Dans ce mouvement et cette pénétration mutuelle des divers éléments psychiques en une unité et en l'énergie d'une vie spirituelle est contenue l'image de l'unité dans la vie d'un esprit collectif qui s'accomplit dans les individus» (Lazarus, 1865, p. 11). Parce que «tout événement se produisant dans la société humaine ou sous son influence, soit conduit à la formation de processus psychiques, soit émane de ceux-ci» (Lazarus, 1865a, p. 421), il faut recourir à la psychologie pour analyser les lois qui sont à l'œuvre dans l'histoire de l'humanité.

Quant au concept d'«esprit d'un peuple» (*Volksgeist*), qui, de Herder aux Romantiques et à Hegel ou à l'Ecole historique du Droit avait déjà connu une longue histoire, il donnait l'impression, en plein processus

d'unification allemande, qu'il n'existait comme collectifs que des peuples. Il est vrai que le terme de *Volksgeist* pouvait prêter à confusion et bien des contemporains y virent la preuve d'un essentialisme vivement rejeté. Lazarus et Steinthal ont réagi tous les deux aux critiques concernant cette prééminence de la notion de *Volk* dans leur projet. Dès le troisième volume de la revue, Lazarus dit en note que le terme de «peuple» (*Volk*) est à prendre ici au sens de collectif, la dimension nationale n'ayant été privilégiée que parce qu'elle est la forme la plus courante, la plus stable du collectif, pouvant ainsi servir de point de départ à une analyse des productions culturelles collectives (*ibid*., p. 420-421). Il n'en estimait pas moins selon ses dires que tous les collectifs pouvaient être analysés de cette façon.[2]

Dans ses propres recherches concernant la poésie populaire, Steinthal s'oppose à ce qu'il disqualifie comme une mystique de l'«âme du peuple» (*Volksseele*) et cherche, comme il le dit, à sortir cette problématique de l'«âme du peuple» des «brumes» dans lesquelles elle nageait (Steinthal, 1880, p. 30), sans renoncer pour autant à l'idée d'un sujet collectif. C'est bien par là qu'il est à la fois un continuateur et un critique des Romantiques. Steinthal dira plus tard qu'accuser leur psychologie des peuples d'avoir «essentialisé» les cultures était un malentendu impardonnable, puisqu'au contraire Lazarus et lui auraient toujours été les premiers à critiquer les substantialisations abusives (Steinthal, 1891). Il songeait sans doute ici, entre autre, à sa critique de la caractérisation des peuples sémitiques entreprise par Ernest Renan (Steinthal, 1860). Pour répondre aux objections formulées à l'égard de la notion d' «esprit d'un peuple», Steinthal et Lazarus ont donc néanmoins remplacé celui-ci par la notion d' «esprit collectif (ou commun)» (*Gesamtgeist*), qui peut paraître également insatisfaisante, mais dont on peut noter qu'elle joue cependant un rôle jusque dans la première sociologie d'un ancien étudiant de Lazarus, Georg Simmel.[3]

Concrètement, Lazarus et Steinthal essaient dans leurs recherches d'appliquer à des phénomènes collectifs la psychologie empirique de Herbart et les mécanismes qu'elle avait permis de dégager dans le psychisme individuel : les processus d'aperception, de fusion des représentations, de sédimentation, les mouvements des représentations par rapport à un seuil de conscience etc. Lazarus consacre notamment des analyses à la conversa-

---

[2] Cette question est complexe notamment parce qu'elle est reliée aux prises de position de Moritz Lazarus dans différents débats liées à l'unification de l'Allemagne. Nombre de commentateurs ont souligné la divergence appparente entre le soutien qu'il apporta, à ses débuts, à l'idée d'une homogénéité culturelle nécessaire de toute nation et à l'entreprise d'unification prussienne, et la défense d'un „multiculturalisme" comme essence même de toute culture au moment des débats liées à la question de l'intégration des juifs en Allemagne et de leur „assimilabilité", dans le sillage des attaques de l'historien Heinrich Treitschke. Voir Trautmann-Waller, 2006. Notons qu'en Allemagne le débat actuel dit „débat sur l'intégration" (*Integrationsdebatte*) est associé à une réflexion sur la transmission et l'avenir de la langue allemande.

[3] Voir notamment Köhnke, 1996.

tion, au jeu.[4] Il s'intéresse aussi à la psychologie du langage, certains considérant d'ailleurs que son apport dans ce domaine relève plus proprement d'une psychologie du langage que les recherches de Steinthal.[5] Steinthal, pour sa part, travaille sur les religions, les mythologies, les variantes dans la poésie populaire et dans l'épopée, le rôle des *diascevastes*[6]. Lui qui a critiqué l'idée même d'une classification en linguistique, classifie les épopées en types : isolant, agglutinant, organique. Mais, ce qui paraît plus intéressant, c'est qu'il réfléchit aussi à ce que mythes, épopées et légendes nous révèlent de la mémoire collective, voire d'un inconscient collectif, et des rapports entre l'histoire et les créations poétiques.

2. DE LA «MAUVAISE PSYCHOLOGIE» DES NEOGRAMMAIRIENS, OU : QUEL STATUT POUR LES LOIS PHONETIQUES ? (H. STEINTHAL, OSTHOFF-BRUGMANN, H. SCHUCHARDT ET F. MISTELI)

Il faut noter que les considérations de Steinthal ont eu un impact non négligeable sur les débuts de l'Ecole néogrammairienne. Cette dernière s'est constituée à la fin des années 1870 à Leipzig notamment, autour du spécialiste de l'indo-européen et slaviste August Leskien (1840-1916), un ancien élève d'August Schleicher (1821-1868), théoricien de la régularité des lois phonétiques (ou du caractère sans exception des lois phonétiques, *Ausnahmslosigkeit der Lautgesetze*) qui constituaient à ses yeux le principe le plus important du changement linguistique. Parmi les principaux membres de cette école on compte également Wilhelm Braune (1850-1926), Karl Brugmann (1849-1919), Berthold Delbrück (1842-1922), Hermann Osthoff (1847-1909), Hermann Paul (1846-1921) et Eduard Sievers (1850-1932).[7]

Aux conceptions alors dominantes des langues comme entités organiques en évolution dues notamment aux travaux de Schleicher — une vision modelée sur les sciences naturelles et aboutissant bien souvent à l'idée d'une évolution des langues comme simplification progressive au sens d'un déclin et d'une déperdition — les néogrammairiens ont opposé un point de vue sociohistorique et analytique. Ils ont porté l'accent sur la rigueur méthodologique et cherché à décrire les langues en termes de lois,

---

4 Voir son livre le plus célèbre : Moritz Lazarus, *Das Leben der Seele in Monographien über seine Erscheinungen und Gesetze*, Berlin, 1856/57.

5 Voir Knobloch, 1988.

6 (c'est-à-dire étymologiquement les «arrangeurs», du nom donné aux critiques grecs, particulièrement ceux d'Alexandrie, qui se sont occupés des poèmes d'Homère, de l'arrangement des chants, de l'authenticité de certains vers, et de la correction du texte).

7 Pour une présentation générale de l'Ecole néogrammairienne, voir (par ordre chronologique) : Jankowsky, 1972; Einhauser, 1989.

définissant en particulier de nombreuses lois phonétiques qui retracent l'évolution des sons d'une langue au cours du temps.

Dans la préface des *Recherches morphologiques dans le domaine des langues indo-européennes* (*Morphologische Untersuchungen auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen*) publiées en 1878 par Osthoff et Brugmann, et qui est considéré parfois comme une sorte de manifeste de l'Ecole néogrammairienne, les deux auteurs se réfèrent comme à une étape essentielle de leur réflexion, à l'article de Steinthal «Assimilation et attraction, à la lumière de la psychologie» («Assimilation und Attraction, psychologisch beleuchtet», Steinthal, 1860a). Dans cet article, Steinthal insistait sur la fécondité de certaines amorces grimmiennes et donnait aux lois phonétiques, qui concernent précisément l'attraction et l'assimilation de certains phonèmes, une interprétation psychologique qui permettait d'ailleurs d'étendre ces processus bien au-delà des simples phonèmes jusqu'à la phrase entière. Le cas du relatif en allemand est ainsi analysé comme un processus d'assimilation du pronom par la subordonnée. C'est cette interprétation psychologique de l'assimilation et de l'attraction qui lui permettait de les étendre également aux principes structurels de différentes épopées.

Osthoff et Brugmann s'appuyaient sur cet article de Steinthal pour prouver que les changements phonétiques même les plus simples ne peuvent être expliqués si l'on se place simplement au niveau de la production physique des sons. Il fallait donc une science qui observe comment opèrent les facteurs psychologiques qui sont à l'œuvre dans les changements phonétiques innombrables et dans les formations analogiques. L'article de Steinthal, dont ils notent le peu d'influence qu'il a eu jusqu'à présent sur les linguistes, a esquissé pour la première fois, selon eux, les axes de cette science, qui devra contribuer à former une idée claire du degré auquel ces innovations sont de nature purement psychomécanique d'un côté, reflet de processus psychologiques de l'autre.[8]

Steinthal et une partie des néogrammairiens partagent effectivement une opposition farouche à la perspective linguistique d'August Schleicher, dont Steinthal a critiqué l'organicisme biologisant et la tentative de mathématisation de la linguistique dans plusieurs articles de sa revue.[9] Mais le point de vue de l'Ecole néogrammairienne ne fait guère le bonheur de Steinthal et de son entourage non plus. On peut en voir un signe dans le fait qu'il accueille dans sa revue un compte-rendu élogieux le la brochure de Hugo Schuchardt *Des lois phonétiques. Contre les néogrammairiens* (Ueber die Lautgesetze. Gegen die Junggrammatiker, 1885), construisant ainsi avec ce dernier un front commun[10] contre un systématisme exagéré et une mécanisation de la science qui transparaissent selon eux dans le caractère

---

[8] Voir Brugmann & Osthoff, 1878, Vorrede, p. III-XX.

[9] Voir notamment les recensions suivantes de Steinthal : 1860b ; 1862; 1865.

[10] Concernant le caractère structurant de la «querelle des lois phonétiques» et ses enjeux, voir Caussat, 1978; et Baggioni, 1988.

trop rigoureux attribué aux lois phonétiques (Tobler, 1887). Pour Hugo Schuchardt, les rapports entre les lois phoniques et l'analogie doivent être définis autrement que chez les néogrammairiens. Pour ceux-ci, les lois phoniques sont comparables à des lois physiques, tandis que l'analogie est décrite comme une pulsion psychique. Suivant Schuchardt, l'analogie trouble au contraire parfois le jeu des lois phoniques et elle peut même parfois engendrer à son tour des lois phoniques. D'autre part il n'est pas légitime, selon lui, de mettre en avant la régularité (ou le caractère sans exception, *Ausnahmslosigkeit*) comme caractéristique principale de toutes les lois phonétiques. Il ne faut pas oublier que le langage n'est pas un produit de la nature mais de l'esprit social (*sozialer Geist*) et qu'en tant que tel, il ne peut être soumis à de telles lois que dans la même mesure que tous les produits de ce dernier, faute de quoi on risque une mécanisation de la science.

Le porte-parole de cette critique du groupe de la *Revue de psychologie des peuples et de science du langage* à l'égard des néogrammairiens fut le linguiste suisse Franz Misteli (1841-1903). Ce dernier fait de son compte-rendu des *Morphologische Untersuchungen auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen* de Osthoff und Brugman dans la revue de Steinthal et Lazarus (Misteli, 1880) une confrontation avec les principes et les méthodes de cette école qui se termine par une analyse du *Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes* de Saussure paru en 1879.[11]

Misteli examine d'un œil critique l'hypothèse d'Osthoff et Brugmann selon laquelle dans les périodes reculées les langues auraient formé plus d'analogies que ce n'est le cas ultérieurement. L'évolution de la langue lui paraît avant tout signaler une volonté de séparer substance et forme comme le montre Steinthal. Il n'y a donc pas «plus» ou «moins» d'analogie selon les époques mais des formations analogiques plus ou moins limitées ou étendues. Il lui semble que, contrairement aux intentions développées dans leur préface, où ils déclaraient vouloir se libérer du schématisme des études linguistiques qui ne connaissent les langues que sur le papier et construisent des hypothèses brumeuses telles que les «formes primitives indo-européennes» (*indo-germanische Grundformen*), les néogrammairiens ne sont pas libérés tant que cela de ces anciennes méthodes.

Quant à Saussure, il ne fait que développer, selon Misteli, dans son *Mémoire* les conceptions de Brugmann (Misteli, 1880 (II), p. 13). Sans vouloir contester le mérite du travail de Saussure, Misteli signale qu'il grouille tout autant de «formes primitives» et de diphtongues qui n'appartiennent à aucune langue, que les recherches plus anciennes. Le «coefficient sonantique» lui paraît être simplement un nom qui ne veut rien dire en soi et dont la physiologie des sons doit encore examiner contenu et valeur. Ce système est d'une grande rigueur logique mais qu'en est-il des faits ? Le

[11] Ferdinand de Saussure avait soutenu une thèse à Leipzig en 1880 sous la direction d'August Leskien sur l'emploi du génitif absolu en sanscrit.

moment *a priori* de l'unité de l'explication paraît importer à Saussure autant que le langage des faits. La physiologie des sons et la psychologie n'acquièrent donc pas ici l'importance que la préface de Osthoff et Brugmann paraissait leur accorder. Misteli conclut en disant que les thèses principales de l'Ecole néogrammairienne méritent une totale reconnaissance même si elles ne constituent pas une transformation aussi profonde de la linguistique que leurs auteurs le prétendent, mais plutôt un prolongement, puisqu'il y a encore beaucoup de formalisme et de schématisme en elles. Elles gagneraient, selon lui, à laisser la psychologie aux psychologues. La psychologie des néogrammairiens lui paraît imprécise et, comme Steinthal, il pense que ces derniers ne sont pas conscients combien l'association est, dans ce domaine, une catégorie insuffisante. Dans un compte-rendu ultérieur de l'ouvrage d'Hermann Paul, *Principes de l'histoire du langage*, Misteli rendra hommage à ce dernier comme linguiste mais considérera également que sa psychologie est confuse (Misteli, 1881). Plus précisément, il critique chez Paul l'utilisation de la notion imprécise d'imagination créatrice qui, associée à la mémoire, expliquerait l'intégration d'éléments nouveaux, donc l'évolution des langues et aussi l'apprentissage des langues étrangères.

3. DE LA LINGUISTIQUE A UNE SCIENCE DES PRINCIPES ? (L'ENTREPRISE THEORIQUE D'HERMANN PAUL)

C'est à l'ensemble de ces réflexions que s'attaqua en 1880 Hermann Paul, un ancien étudiant de Steinthal. Rendant hommage à ce dernier dans son *Esquisse de la philologie germanique* (*Grundriß der germanischen Philologie*, 1891-93), en considérant que dans le domaine de la poésie populaire, c'est de l'article de Steinthal sur l'épopée qu'il a le plus appris (Paul, 1893, p. 515), Hermann Paul n'en critique pas moins sévèrement l'idée même d'une psychologie des peuples.

Il faut expliquer tout d'abord le titre de son livre, *Principes de l'histoire du langage* (*Principien der Sprachgeschichte*, 1880), ce qu'il fait d'ailleurs lui-même dans l'introduction. Selon H. Paul, la langue peut, comme toute production de la culture humaine, être un objet de l'analyse historique, mais comme pour toute branche de la science historique, il doit y avoir, à côté de l'histoire de la langue, une science qui s'occupe des conditions d'existence de l'objet qui se développe historiquement. Cette science ne saurait être ni philosophique, ni spéculative. Elle doit être aussi empirique que la première. Ce sera une science des principes par opposition à une science des lois (*Gesetzeswissenschaft*). Là où cette dernière procède par décomposition en unités simples, la science des principes est de nature nécessairement composite, car la complexité des faits culturels exclut des causalités simples. La science des principes repose donc, certes, sur le fondement des sciences des lois expérimentales, parmi lesquelles il faut compter la psychologie, mais elle comporte plus que cela et occupe

une position à part. Ce n'est qu'en fondant une telle science des principes que la recherche historique spécifique ou spécialisée s'élève au-dessus de l'établissement d'une simple série de faits, établie de manière arbitraire, et que ses résultats acquièrent une signification et une validité générale proche de celle des résultats des sciences des lois. Mais il importe de distinguer entre une branche historique des sciences naturelles et l'histoire culturelle qui est caractérisée par une complexité particulière. C'est parce que dans aucun domaine de la culture les conditions de l'évolution ne se laissent reconnaître avec autant d'exactitude que dans la langue, que l'histoire linguistique a pu paraître proche des sciences historiques de la nature. Il s'agit là, toutefois, d'une erreur.

Les sciences de la culture traitent de la culture, dont la particularité est l'activation d'un facteur psychique. L'élément psychique est le facteur le plus important mais ce n'est pas le seul, il n'y a pas de culture sur un fondement purement psychique, c'est pourquoi on ne peut qualifier les sciences de la culture simplement de sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*). Il n'existe qu'une seule science pure de l'esprit, c'est la psychologie en tant qu'elle est une science des lois (*Gesetzeswissenschaft*). Il y a également un facteur physique (matière) et la «théorie des principes de la science de la culture» (*Prinzipienlehre der Kulturwissenschaft*) doit déterminer l'interaction entre les deux.

D'autre part la science de la culture est toujours, selon H. Paul, une science sociale (*Gesellschaftswissenschaft*) : ce n'est que par échange entre deux personnes, transmission, collaboration, division du travail qu'il y a culture. Un des éléments essentiels d'une «théorie des principes de la science sociale» (*Prinzipienlehre der Gesellschaftswissenschaft*) consiste donc à déterminer comment se produit l'interaction entre les individus. Il pourrait sembler ici que cette «théorie des principes de la science sociale» est précisément ce que Steinthal et Lazarus appellent «psychologie des peuples». En réalité, elle est plus large, et autant H. Paul reconnaît l'apport de Steinthal et Lazarus pour la manière psychologique d'envisager l'histoire, autant leurs concepts lui paraissent insatisfaisants.

La psychologie des peuples telle que l'ont développée Steinthal et Lazarus, se rapporte, selon Paul, d'une part à l'humanité et constitue une «théorie des conditions générales de la vie en société», d'autre part aux différents peuples et contribue ainsi à une caractéristique de la spécificité culturelle des différents peuples. Ce caractère double correspond au rapport entre la psychologie individuelle et l'individu. Selon H. Paul, Steinthal et Lazarus n'ont pas reconnu ici la différence fondamentale entre science historique (*Geschichtswissenschaft*) et science des lois (*Gesetzwissenschaft*). Pour la seconde, il s'agit en réalité d'une histoire de la culture et de philologie, mais posées sur des fondements psychologiques. Ainsi Steinthal et Lazarus retrouvent dans l'«esprit collectif» (*Gesamtgeist*) les mêmes processus fondamentaux que dans l'«esprit individuel» (*Einzelgeist*). H. Paul y voit l'hypostase d'une série d'abstractions («Volksgeist» ou éléments du «Volksgeist») qui masquent les vrais processus et oublient que

les processus psychiques se produisent exclusivement entre esprits individuels.

Si l'on veut conserver l'idée d'une «psychologie des peuples», l'objet de cette dernière ne pourra être que les rapports entre des esprits individuels. Mais comme les représentations interagissent *au sein d'un esprit individuel*, ces esprits individuels ne peuvent agir l'un sur l'autre. Paul estime d'une certaine manière être ainsi plus fidèle à Herbart que Steinthal et Lazarus, et continuera d'ailleurs à se réclamer de ce dernier pour tout le restant de sa vie. Des esprits individuels ne peuvent agir l'un sur l'autre, selon H. Paul, que par un biais physique plus ou moins direct (au moyen des sons du langage, de gestes, de mimiques, d'images). Donc la psychologie ne peut en réalité être qu'individuelle et il n'existe selon Paul que deux «sciences des lois» concernant l'humain : la psychologie et la physiologie. De plus, tout acte de création linguistique est individuel (selon un principe de division du travail), même s'il s'agit ici d'une création qui se fait de manière inconsciente par différence avec la création artistique. Si la régularité de l'évolution du langage chez les hommes implique un caractère collectif, celui-ci réside dans le fait qu'il faut une sanction du groupe pour que la création individuelle se fixe dans la langue. On peut mesurer l'impact de ces débats dans un champ assez large des sciences humaines, en rappelant que dans un texte présenté en 1928 au congrès de linguistique de La Haye et publié en 1929, Roman Jakobson et Petr Bogatyrev font de leur opposition au «réalisme naïf» caractéristique à leurs yeux de la deuxième moitié du XIXe siècle, l'une des pierres de touche de leur conception de la création dans le folklore, annonciatrice à plus d'un titre de l'anthropologie structurale. Ils citent à titre d'exemple les linguistes néo-grammairiens, qui ne considéraient comme langage réel que le langage individuel, c'est-à-dire le langage d'une personne précise en un temps précis, tout le reste étant à leurs yeux abstraction théorico-scientifique. La linguistique moderne connaît pour sa part, selon eux, à côté de la parole, la langue (Saussure), c'est-à-dire un ensemble de conventions adoptées par une collectivité pour assurer que la parole soit compréhensible et qui forment un système traditionnel et interpersonnel (Bogatyrev & Jakobson, 1971).

H. Paul poursuit sa démonstration en analysant ce qui distingue la science du langage des autres sciences de la culture. Il lui paraît qu'elle est la plus exacte puisqu'elle permet d'isoler des éléments, des facteurs très petits. Il rejoint sur ce plan une conviction de Lucien Lévy-Bruhl, qui voyait dans les philologues et les linguistes «les véritables précurseurs d'une science positive des mœurs», puisque leurs travaux pouvaient servir de modèle quant à l'utilisation d'une méthode objective et positive, susceptible d'être étendue à l'ensemble des sciences humaines et sociales (Lévy-Bruhl, 1903, p. 175-176).

Les différents chapitres du livre consacrés à la nature de l'évolution linguistique en général, à la scission des langues, aux transformations phonétiques, aux changements dans le sens des mots, à l'analogie, à la syntaxe,

à la contamination, à la création originelle, à l'isolation, à la création de nouveaux groupes, à l'influence du changement de fonction sur la formation des analogies, aux déplacements dans le regroupement des mots proches étymologiquement et à la différenciations de sens, esquissent une théorie systématique de la signification.[12]

On comprendra aisément combien cette limitation de la psychologie à l'individu était inconciliable avec le point de vue de Steinthal et Lazarus, en rappelant que, chez Lazarus, l'individualité elle-même était envisagée comme un phénomène social. L'un des fondements de la psychologie des peuples est ainsi que l'unité du Moi n'est pas aussi originelle et aussi simple qu'on le suppose habituellement et que, somme toute, l'individu est une «fiction scientifique» : «Parler de l'individu en soi comme d'un être existant pour lui-même et isolé n'est qu'une fiction scientifique, qui doit d'abord être justifié par les fins d'un quelconque examen. Car en réalité l'individu apparaît dans toutes les formations et les expressions de sa vie intérieure comme conditionné par la collectivité et dépendant d'elle» (Lazarus, 1862, p. 402).

On peut se souvenir, en considérant cette opposition, des débats qui ont entouré les premières recherches de Durkheim sur le suicide et la question de savoir s'il devait être envisagé comme un phénomène individuel ou un phénomène collectif. Si le jeune Durkheim, pensant notamment à des travaux comme ceux de Steinthal, Lazarus et Wundt, estimait que sans la conception très germanique de la société comme réalité *sui generis* plus grande que la somme de ses parties, il n'y aurait pas de science sociale,[13] un néogrammairien comme Hermann Paul réagit pour sa part vivement à ce genre de construction qui lui paraissait purement spéculative et du coup nuisible à la recherche, notamment linguistique. Comment ne pas rappeler aussi ici qu'un linguiste comme Antoine Meillet fit inversement de la question du changement linguistique le point de touche de son ralliement à la sociologie durkheimienne.

4. LA PSYCHOLOGIE AU SERVICE DE LA LINGUISTIQUE OU LA LINGUISTIQUE AU SERVICE DE LA PSYCHOLOGIE ? (LE DEBAT PAUL / WUNDT)

Le premier écrit consacré par Wundt à la psychologie des peuples, «Des finalités et des chemins de la psychologie des peuples» («Über Ziele und Wege der Völkerpsychologie», 1886) fut suscité notamment par la parution des *Principes de la science du langage* de Paul évoqués dans la partie précédente, comme il le dit lui-même dans l'introduction.

---

12 Voir pour cet aspect Hoeschen & Schneider, 2002.

13 Durkheim, 1888, repris dans Durkheim, 1970, ici p. 101-102.

Wundt y défend, contre Paul, l'idée d'une psychologie des peuples en prenant le problème par un autre bout et en partant de sa propre expérience de la psychologie expérimentale. Ne pouvant s'appliquer qu'à des processus psychiques relativement simples, la psychologie expérimentale restait, selon Wundt, nécessairement individuelle et devait donc être complétée par une psychologie des processus complexes ou supérieurs dont la méthode relevait d'une observation historico-comparative des productions de l'esprit. La psychologie des peuples devait donc ajouter à la psychologie individuelle l'étude de la dimension sociale du psychique et l'observation des processus psychiques d'un point de vue historico-génétique (voir Wundt, 1886).

Tout d'abord, Wundt réexamine donc la légitimité d'une psychologie des peuples et les définitions qu'en ont données Lazarus et Steinthal. Il lui paraît que l'utilisation du terme de «loi» en psychologie et en histoire doit être plus prudente et plus étroite que chez ces derniers. La distinction entre «description» (*Beschreibung*) et «explication» (*Erklärung*) qui détermine par exemple leur critique de l'histoire culturelle, ne lui paraît pas non plus correcte. Revendiquant une synthèse qui, contrairement à ces autres sciences, se placerait à un niveau explicatif, Steinthal et Lazarus réduisent ces dernières à des tâches ancillaires dont elles ne sauraient se satisfaire et ne doivent donc pas s'étonner de trouver pour ainsi dire toutes les places déjà occupées (*ibid*., p. 5-7).

Quant aux fondements herbartiens de la psychologie des peuples de Steinthal et Lazarus, ils relèvent, selon Wundt, exclusivement d'une psychologie individuelle et ils ont été abusivement étendus par eux au domaine de la psychologie collective. Il s'accorde sur ce point avec H. Paul. Leur tentative d'associer l'atomisme de l'âme herbartien et le *Volksgeist* hégélien était selon Wundt condamnée d'avance parce que ces deux ensembles conceptuels s'entendent «comme l'eau et le feu» (Wundt, 1921, p. 60). D'autre part, il paraît contradictoire à Wundt que Herbart, tenant d'une âme substantielle même s'il décompose ses mouvements en processus, en vienne à nier l'existence de celle-ci dans ces mêmes processus. Laissant de côté le concept métaphysique d'âme, auquel lui paraît d'ailleurs liée l'idée de lois, Wundt veut utiliser pour sa part ce terme au sens empirique et entendre par «âme» simplement la totalité des processus internes (Wundt, 1886, p. 1-37). L'«âme d'un peuple» (*Volksseele*), à laquelle il préfère revenir parce que la notion d'«esprit d'un peuple» (*Volksgeist*) ne résiste pas selon lui à l'analyse, est alors un objet aussi légitime que l'«âme individuelle» et possède autant de signification réelle. La légitimité de la psychologie des peuples est donc réaffirmée par Wundt, mais sur un plan différent de celui de Lazarus et Steinthal. Notons que Wundt remplacera ultérieurement le concept de *Volksseele* par celui de *Volkswille* plus apte selon lui à rendre compte des dynamiques à l'œuvre dans la psychologie des peuples.

Dans sa réponse aux critiques émises par Wundt, publiée un an après en 1887, Steinthal a surtout retenu les points communs existant entre eux, tout heureux que quelqu'un se rallie à l'idée d'une psychologie des

peuples, même si c'était sous une forme différente (Steinthal, 1887). Il répond, par contre, de manière beaucoup plus violente à la contestation par Paul de la légitimité d'une telle science. Etant une science naissante, la psychologie des peuples ne peut selon lui, à ce stade, qu'être insatisfaisante, mais elle n'en reste pas moins nécessaire comme science fondamentale sur laquelle s'appuieraient toutes les sciences humaines. Il n'est pas question du rôle ancillaire de telle ou telle discipline face à telle autre ; il est question de voir si l'on peut revendiquer une scientificité des sciences humaines ou pas.

Il s'attaque à la définition donnée par Paul d'une science des principes qui doit expliquer «comment, étant donnés des forces et des rapports constants, une évolution historique, un développement des formations les plus simples et les plus primitives vers les plus complexes est possible». S'il est d'accord sur la nécessité d'établir de tels principes, il dénie aux sciences de la nature une quelconque avance dans ce domaine et conteste aux notions de «lutte pour la survie» et de «survie du plus apte» le statut de tels principes. La remarque de H. Paul selon laquelle il tiendrait insuffisamment compte du facteur physique (c'est-à-dire ici physiologique) a déjà été démontée par Wundt, qui argumente, comme lui, qu'il n'y a pas de lois relevant d'un facteur psychologique isolé puis d'un facteur physique, donc pas de psychologie sans physiologie ; la psychologie elle-même doit exposer des lois de développement. Il lui semble donc, en fin de compte, que c'est leur métaphysique, leur conception du rapport entre la sphère de la nature et celle de l'esprit qui est différente : pour lui il n'existe qu'un ensemble (à la fois corps et esprit) et c'est ce dernier qui est l'objet de la science de la culture tout comme de la psychologie. Paul reste à ses yeux attaché à l'abstraction d'une science établissant des lois au sujet d'une âme pure détachée du corps.

Quant à Wundt, il travailla pendant vingt ans aux dix volumes de sa *Völkerpsychologie*[14] qui étudie dans ses trois parties principales les lois de l'évolution de la langue, du mythe et des mœurs (Sitte), et exploite pour cela une quantité impressionnante de travaux philologiques, linguistiques, mythologiques, ethnologiques et anthropologiques. Il y poursuit la discussion avec Steinthal et Lazarus, décédés respectivement en 1899 et 1903.

Le linguiste Berthold Delbrück, un néogrammairien proche de Steinthal qui publia un certain nombre d'articles dans la revue de ce dernier, reprit la polémique après la parution du premier volume de la *Völkerpsychologie* de Wundt consacré au langage, dans son livre *Questions fondamentales de la recherche linguistique, en tenant compte de la psychologie du langage de W. Wundt* (*Grundfragen der Sprachforschung mit Rücksicht auf W. Wundts Sprachpsychologie*, Strasbourg, 1901). Tout en reconnaissant les mérites de Wundt, il n'en maintenait pas moins qu'aussi

[14] Wundt, 1900-1920. Les deux premiers volumes étaient consacrés au langage, le troisième à l'art, les quatrième, cinquième et sixième volumes au mythe et à la religion, les septième et huitième à la société, le neuvième au droit, le dixième à la culture et à l'histoire.

bien la psychologie volontariste de ce dernier que la psychologie herbartienne intellectualiste, permettaient d'élaborer une psychologie des peuples (Delbrück, 1901). Il est intéressant de noter que l'un des lecteurs attentifs de cet examen des questions fondamentales de la linguistique à la lumière de la psychologie des peuples de Wundt, sera George Herbert Mead, l'un des représentants du pragmatisme américain, célèbre notamment pour sa théorie de l'émergence du «moi» à partir du langage, envisagé comme communication signifiante et comme interaction symbolique.

Dans un texte de 1904 consacré aux rapports entre psychologie et philologie et paru dans le premier numéro de la revue américaine *Psychological Bulletin* (Mead, 1904), Mead considérait que la différence entre la vision herbartienne et wundtienne de l'association introduisait une différence importante dans leurs oeuvres. Chez Wundt, l'association se limite selon lui à la connexion d'idées en un tout, elle exclut les processus d'assimilation, de complexification et de fusion si importants pour comprendre la formation des mots et leur changement de sens. Critiquant lui-aussi la psychologie mécaniste herbartienne parce qu'elle peut difficilement rendre compte d'une évolution, Mead n'en trouvait pas moins intéressants les rapports entre philologie et psychologie qui caractérisaient tout particulièrement l'œuvre de Steinthal. La conclusion de l'article était que «le traitement psychologique du côté structurel de la conscience n'a pas atteint une forme finale» (*ibid*., p. 391) et que le développement ultérieur de la psychologie ne pourra que profiter à la psychologie des peuples.

Après s'être apaisé un temps, le débat entre Wundt et Paul rebondit à la fin de la première décennie du XXe siècle. En 1909 H. Paul note dans la préface à la quatrième édition de ses *Principes* qu'on attend sans doute de cette nouvelle édition qu'il prenne position par rapport au premier volume de la *Völkerpsychologie* de Wundt consacré au langage, et paru à Leipzig en 1900 (deuxième édition en 1904). Il estime qu'il ne peut malheureusement que refuser. L'opposition de fond entre Wundt et lui ne repose pas tellement sur le fait que lui, H. Paul, s'appuie sur la psychologie de Herbart (sans d'ailleurs reprendre à son compte les positions métaphysiques de ce dernier), tandis que Wundt s'appuie sur son propre système ; elle lui paraît liée bien plutôt au fait que l'analogie, à laquelle en accord avec tous les linguistes actuels, il accorde une très grande importance pour l'activité langagière et pour l'évolution du langage, ne joue pratiquement aucun rôle chez Wundt. Un fossé bien plus grand encore, qui ne saurait être comblé, les sépare en raison de leurs positions respectives vis-à-vis de ce qu'on appelle la psychologie des peuples. Wundt pose comme l'indique déjà le titre, la psychologie des peuples à côté de la psychologie individuelle, dans un sens que lui, H. Paul, a combattu dans son livre. Il considère cela comme légitime, dès lors que Wundt n'imagine pas pour la vie psychique une instance porteuse transcendante. Mais les transformations du langage se produisent, selon Wundt, en raison de transformations dans le «psychisme du peuple» (*Volksseele*), et non pas de transformations dans les «psychismes individuels» (*Einzelseelen*). Le problème central, selon Paul,

est celui concernant la manière dont se produit l'interaction entre les individus. Pour Wundt, cela ne constitue même pas un problème, selon Paul. Il aborde donc le langage uniquement du point de vue de celui qui parle, jamais de celui qui écoute. Selon Paul, on ne peut obtenir de cette manière une véritable et entière compréhension de l'évolution de la langue.

Paul souligne que dans certains passages de l'œuvre de Wundt est exprimée l'idée que de cette dernière partira un bouleversement complet de la linguistique. Il ne le pense pas. Wundt explique lui-même dans son livre *Histoire du langage et psychologie du langage, en tenant compte des Questions fondamentales de la recherche linguistique de B. Delbrück* (*Sprachgeschichte und Sprachpsychologie, mit Rücksicht auf B. Delbrücks Grundfragen der Sprachforschung*, Leipzig 1901), en réponse aux critiques formulées par Bertold Delbrück, que ce qui lui importe n'est pas tellement une utilisation de la psychologie pour faire progresser la linguistique, qu'une utilisation de la linguistique pour faire progresser la psychologie. Wundt déclare explicitement ici qu'il a voulu obtenir, à partir de l'observation du langage, des lois psychologiques. Paul considère que c'est impossible : certes le psychologue peut trouver une inspiration dans l'histoire linguistique, mais toute modification de l'usage dans la pratique linguistique, telle qu'elle est consignée par l'histoire linguistique, même la plus petite, est déjà, d'après lui, le résultat de multiples actions de la parole et de l'ouïe (*Sprech- und Hörbetätigungen*) exercées par de nombreux individus. Ce n'est pas ce résultat qui est l'objet du psychologue, mais les processus distincts qui l'ont produit. On ne saurait donc s'étonner, selon H. Paul, que Wundt ne précise jamais quelles connaissances psychologiques il a tirées du langage. Il lui paraît plutôt que Wundt aborde le langage avec des conceptions psychologiques toutes faites, l'inverse donc du reproche que Steinthal faisait à Paul. Mais il peut sembler, en cette fin de siècle, que le débat se déplace aussi vers une autre tension, celle entre psychologie et sociologie.

CONCLUSION

Les «idées et sentiments communs que les générations se passent les unes aux autres, et qui assurent à la fois l'unité et la continuité de la vie collective, […] tous ces phénomènes sont d'ordre psychologique, mais ne relèvent pas de la psychologie individuelle puisqu'ils dépassent infiniment l'individu. Ils doivent donc être l'objet d'une science spéciale chargée de les décrire et d'en chercher les conditions : on pourrait l'appeler psychologie sociale. C'est la Völkerpsychologie des Allemands. Si nous n'avons rien dit tout à l'heure des intéressants travaux de Lazarus et Steinthal, c'est que jusqu'ici ils n'ont pas donné de résultats. La Völkerpsychologie, telle qu'ils l'entendaient, n'est guère qu'un mot nouveau pour désigner la linguistique

générale et la philologie comparée.»[15] Voilà le verdict du jeune Durkheim concernant la psychologie des peuples de Steinthal et Lazarus. Quant à la morale de Wundt, il l'aborde comme l'une des facettes d'un mouvement plus large vers une science positive de la morale, qui se construit désormais, selon lui, à partir de faits et non de la spéculation. L'Ethique de Wundt surtout, ni spiritualiste, ni utilitaire, chercherait à élever la morale au niveau d'une science (Durkheim, 1886 ou 87). L'éloignement ultérieur de Durkheim par rapport à la psychologie (ainsi que par rapport à la science allemande en général) est connu, mais on peut, en revenant sur ces déclarations, choisir aussi bien d'insister sur la rupture entre les considérations sur le langage ou la psychologie des peuples et la sociologie que sur les continuités.

Le débat analysé ci-dessus illustre combien les recherches linguistiques concernant les lois phonétiques et plus largement le changement linguistique s'appuyaient *nolens volens* sur un arrière plan philosophique et combien, inversement, ce dernier a aussi été influencé, dynamisé par les recherches linguistiques qui offraient un modèle réduit d'un changement culturel se situant à la charnière entre physiologie, psychologie, histoire et sociologie.

De l'échec d'une tentative de synthèse (la psychologie des peuples de Steinthal et Lazarus) au dialogue impossible entre linguiste et psychologue (Paul et Wundt) ce débat allemand, loin de ne concerner que la linguistique, a eu une certaine importance pour la définition du fait social et préfigure des oppositions théoriques en sciences sociales encore valables aujourd'hui. De l'opération de clarification entreprise par Hermann Paul, à la place de la psychologie allemande au sens large pour la naissance des sciences sociales ou à l'importance de ce débat pour la genèse du structuralisme, ce qui est en jeu, c'est autant la question de la possibilité de concevoir un sujet collectif que la possibilité d'une scientificité des sciences humaines en général.

© Céline Trautmann-Waller

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

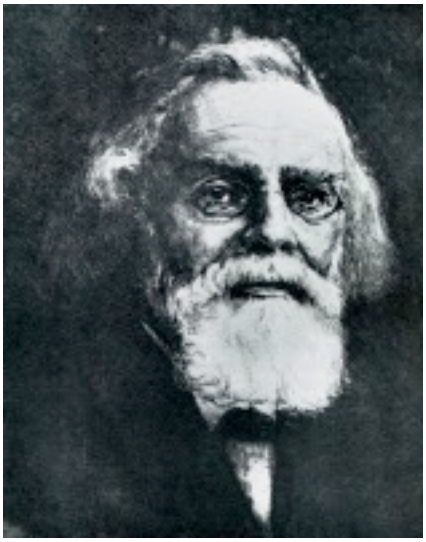
— BAGGIONI Daniel, 1988 : «Le débat Schuchardt / Meillet sur la parenté des langues (1906-1928)», in : *Antoine Meillet et la linguistique de son temps*, *Histoire-Epistémologie-Langage* 10 (2), p. 85-97.
— BOGATYREV Petr & JAKOBSON Roman, 1971 : «Fol'klor kak osobaja forma tvorčestva» [Le folklore comme forme particulière de création], in P. Bogatyrev, *Voprosy teorii narodnogo iskusstva*, Moscou; trad.

15 Durkheim, 1888, repris dans *id*., 1970, ici p. 101-102.

all. : P. Bogatyrev et R. Jakobson : «Die Folklore als besondere Form des Schaffens» in R. Jakobson : *Selected Writings IV*, The Hague – Paris, 1966, p. 1-15.
— BRUGMANN Karl & OSTHOFF Hermann, 1878 : *Morphologische Untersuchungen auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen*, Leipzig, S. Hirzel.
— CAUSSAT Pierre, 1978 : «La querelle et les enjeux des lois phonétiques. Une visite aux néo-grammariens», in : *Langages*, n° 49, p. 24-45.
— DELBRÜCK Berthold, 1901 : *Grundfragen der Sprachforschung mit Rücksicht auf W. Wundts Sprachpsychologie*, Strasbourg : K.J. Trübner.
— DURKHEIM Emile, 1886 ou 87, : «La science positive de la morale en Allemagne», in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* XXIV, p. 33-58, 113-142 et 275-284.
—— 1888 : «Cours de science sociale : leçon d'ouverture», in *Revue internationale de l'enseignement* 15, p. 23-48, repris in : E. Durkheim : *La science sociale et l'action*, introduction et présentation de Jean-Claude Filloux, Paris, 1970, p. 79-110.
— EINHAUSER Eveline, 1989 : *Die Junggrammatiker. Ein Problem für die Sprachwissenschaftsgeschichtsschreibung*, Trier : WVT (Wissenschaftlicher Verlag Trier).
— HOESCHEN Andreas & SCHNEIDER Lothar, 2002 : «Zwei klassische Konzeptionen der Kulturwissenschaft : Hermann Paul und Heinrich Rickert», in *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 27 (1), p. 54-72.
— JANKOWSKY Kurt R., 1972 : *The Neogrammarians*, La Haye / Paris : Mouton.
— KÖHNKE Klaus-Christian, 1996 : *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, Francfort/Main : Suhrkamp.
— KNOBLOCH Clemens, 1988 : *Geschichte der psychologischen Sprachauffassung in Deutschland von 1850 bis 1920*, Tübingen : M. Niemeyer.
—— (éd.), 2003 : *Moritz Lazarus - Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft*, Hambourg : F. Meiner.
— LAZARUS Moritz, 1851 : «Über den Begriff und die Möglichkeit einer Völkerpsychologie», in : *Deutsches Museum, Zeitschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben* 1 / (Juli), Leipzig, S. 112-126.
—— 1856/57 : *Das Leben der Seele in Monographien über seine Erscheinungen und Gesetze*, Berlin : F. Dümmler.
—— 1862 : «Ueber das Verhältnis des Einzelnen zur Gesammtheit», in : *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, n° 2, p. 393-453.
—— 1865 : «Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie», in : *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 3, p. 1-94.
—— 1865a : «Über die Ideen in der Geschichte», *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, n° 3, p. 385-486.

— LEVY-BRUHL Lucien, 1903 : *La morale et la science des mœurs*, Paris : F. Alcan.
— MEAD George Herbert, 1904 : «The Relations of Psychology and Philology», in *Psychological Bulletin*, n° 1, p. 375-391.
— MISTELI Franz, 1880 : «Lautgesetz und Analogie. Methodologisch-psychologische Abhandlung bei Gelegenheit der Schrift : Morphologische Untersuchungen auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen von Hermann Osthoff und Karl Brugman. 1. Teil», *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, n° 11 /, p. 365-475 et *ibid*., n° 12, p. 1-26.
—— , 1881 : «Beurteilung H. Paul, Principien der Sprachgeschichte», in *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, n° 13, p. 376-409.
— PAUL Hermann, 1880 : *Principien der Sprachgeschichte*, Halle : M. Niemeyer.
—— , 1893 : *Grundriß der germanischen Philologie* II/1, Strasbourg : K.J. Trübner.
—— 1909[4] : *Principien der Sprachgeschichte*, Vorrede zur vierten Auflage, Halle : M. Niemeyer.
— SCHUCHARDT Hugo, 1885 : *Über die Lautgesetze. Gegen die Junggrammatiker*, Berlin : Oppenheim, repris in Spitzer, 1922, p. 51-107.
— SPITZER Leo (éd.), 1922 : *Hugo-Schuchardt-Brevier, ein Vademekum der allgemeinen Sprachwissenschaft,* Halle (Saale) : M. Niemeyer.
— STEINTHAL Heymann, 1860 : «Zur Charakteristik der semitischen Völker. Auf Anlaß von E. Renan, Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques, et en particulier sur leur tendance au monothéisme», *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 1, p. 328-345.
—— 1860a : «Assimilation und Attraction, psychologisch beleuchtet (Auf Veranlassung von : Jacob Grimm, Über einige Fälle der Attraction)», in *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 1, p. 93-179 (également in : H. Steinthal, *Gesammelte kleine Schriften*, Berlin : F. Dümmler, 1880, p. 107-190).
—— 1860b : (recension) : «Mathematische Sprachwissenschaft (A. Schleicher, Zur Morphologie der Sprache)», *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, n° 1, p. 432-435.
—— 1862 : (recension) : «Über Charakteristik der Sprachen (August Schleicher, Die deutsche Sprache)», *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaf,* n° 2, p. 224-243
—— 1865 : (recension) : «August Schleicher, Die Unterscheidung von Nomen und Verbum in der lautlichen Form, angezeigt von Prof. Steinthal», *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaf*, n° 3, p. 497-506
—— 1880 : «Zur Volksdichtung [Mit Rücksicht auf Dunger H. Rundâs und Reimsprüche aus dem Vogtlande. Mit 22 vogtländischen Schna-

derhüpfl-Melodien Plauen F.E. Neupert 1876]», *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, n° 11, p. 28-42.
—— 1887 : «Begriff der Völkerpsychologie», in *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, n° 17 / 1, p. 233-264.
—— 1891 : «An den Leser», in : *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. Neue Folge der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, n° 1, p. 10-16.
— TOBLER Ludwig, 1887 : «Beurteilung H. Schuchardt, Über die Lautgesetze. Gegen die Junggrammatiker», *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaf*, n° 17, p. 96-100.
— TRAUTMANN-WALLER Céline, 2006 : *Aux origines d'une science allemande de la culture. Linguistique et psychologie des peuples chez Heymann Steinthal*, Paris : CNRS Editions.
—WUNDT Wilhelm, 1886 : «Über Ziele und Wege der Völkerpsychologie», in *Philosophische Studien*, n° 4, p. 1-27; repris in W.W., *Probleme der Völkerpsychologie*, Stuttgart, ^{2}1921, p. 1-37.
——, 1900-1920 : *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, 10 vols., Leipzig : W. Engelmann.
—— 1921 : «Der Einzelne und die Volksgemeinschaft», in W. W. : *Probleme der Völkerpsychologie*, Stuttgart, ^{2}1921, p. 53-77.



Heyman Steinthal (1823-1899)

II/ Une science russe du langage ?

Cahiers de l'ILSL, n° 29, 2011, pp. 89-96

L'onomatologie d'Aleksej Losev : une conception 'à la russe'?

Ekaterina ALEKSEEVA
Univ. de Lausanne / Univ. de Saratov

***Résumé* :** La philosophie religieuse russe a connu un développement spécifique au tournant du XIX^e^ et du XX^e^ siècle. A cette époque elle a intégré d'une manière originale les idées de Platon, d'Hegel et la spécificité de la culture et de la religion orthodoxe russe, en donnant naissance à de nombreux travaux consacrés à la philosophie du langage et du nom.

Dans cet article il s'agit essentiellement de la conception onomatologique d'Aleksej Losev (1893-1988), philosophe et penseur religieux russe, traducteur de la littérature du Moyen Âge, dont la philosophie du langage et du nom est un phénomène considérable de la vie intellectuelle et spirituelle de la Russie du XX^e^ siècle.

A la base de la philosophie du langage de Losev repose l'étude de *l'onomatodoxie*, étude spirituelle sur le Nom de Dieu. La compréhension de la nature divine du nom chez Losev dépasse le cadre étroitement orthodoxe et religieux.

***Mots-clés* :** glorification du nom (*imjaslavie*) ; onomatodoxie ; philosophie religieuse ; nom ; langue ; langage ; sémiotique.

INTRODUCTION

Le point de départ de cette recherche est une interrogation sur les spécificités de la sémiotique linguistique russe par rapport à la science occidentale, que nous allons entreprendre à partir des conceptions de certains représentants de la philosophie religieuse en Russie.

La philosophie religieuse russe a connu un développement tout particulier au tournant du XIX^{e} et du XX^{e} siècle. A cette époque elle a intégré d'une manière originale les idées de Platon, d'Hegel et la spécificité de la culture et de la religion orthodoxe russe, en donnant naissance à de nombreux travaux consacrés à la philosophie du langage et du nom. Cette période est d'habitude désignée en Russie comme une «renaissance spirituelle et culturelle», où la religion orthodoxe acquiert un rôle particulièrement important dans la conscience de la société russe. Toute une pléiade d'auteurs ont consacré leurs travaux à cette thématique : V. Solov'ev, N. Losskij, S. Frank, S. Bulgakov, P. Florenskij, A. Losev, etc.

Dans le cadre de cette recherche notre intérêt s'est porté sur un mouvement de la philosophie religieuse russe connu par son destin glorieux et en même temps tragique. Il s'agit de trois célèbres philosophes «onomatodoxes» russes : P. Florenskij, S. Bulgakov et A. Losev. Comme on va le voir, les travaux de ces auteurs ont considérablement enrichi la linguistique russe pour la formation de certaines de ses catégories et ses notions sémiotiques. A la base de leurs travaux se trouve une intense réflexion sur le *signe*.

1. LA CONCEPTION ONOMATOLOGIQUE DE LOSEV.

Lorsqu'on s'interroge sur les spécificités de la sémiotique russe, il y a des raisons bien précises pour prendre comme point de départ la conception onomatologique d'Aleksej Losev (1893-1988), philosophe et penseur religieux russe, traducteur de la littérature du Moyen Âge, dont la philosophie du langage et du nom est un phénomène considérable de la vie intellectuelle et spirituelle de la Russie du XX^{e} siècle.

A la base de la philosophie du langage de Losev repose la théorie de la *Glorification du nom* (*imjaslavie*), qu'il appelle aussi l'onomatodoxie, en précisant qu'il s'agit d'une étude spirituelle sur le Nom de Dieu. Ajoutons que la compréhension de la nature divine du nom chez Losev dépasse le cadre étroitement orthodoxe et religieux. Ce mot est fait de deux éléments : *onoma* – le nom et *doxa* – l'étude. Le terme est apparu au début du XX^{e} siècle pour désigner un mouvement dogmatique de la religion orthodoxe russe.

Aleksej Losev est l'un des auteurs qui se sont le plus consacrés à ce sujet, il a essayé de fonder une étude systémique de la nature ontologique du nom. Aussi sa théorie nous intéresse-t-elle, parce qu'elle a donné naissance à certaines spécificités de la sémiotique russe concernant la vision du nom. Son interprétation du signifiant et du signifié, du référent et du référencé dans le signe linguistique ont une importance aussi bien en sémiotique qu'en philosophie du langage.

2. A. LOSEV, CONTINUATEUR DE L'ANCIENNE TRADITION ONOMATODOXE

Les notions propres au discours philosophique de la fin du XIX^{e} siècle et du début du XX^{e} siècle se réactualisent dans la société russe contemporaine. Cela concerne en premier lieu les concepts et les idées de Losev. Ses premiers travaux sur le thème qui nous intéressent datent des années 1920-1930. Il a fallu presque la moitié du siècle pour que les œuvres de Losev soient réévaluées par une nouvelle génération des sémioticiens et philosophes en Russie.

Qu'est-ce qui pousse les sémioticiens contemporains à s'intéresser de si près aux idées de Losev exprimées au début du XX^{e} siècle? D'abord c'est une nouvelle conception de l'étude du nom. Pour Florenskij, Bulgakov, Losev et d'autres penseurs de la même école, le phénomène de la nature divine du nom était une évidence. Leur enquête sémiotico-théologique a eu une influence considérable sur le développement de la philosophie du nom en Russie, sur la vision des relations entre le nom et le nommé.

L'étude du nom chez Losev (qu'il appelle également conception onomatologique), comme continuateur de la tradition de la glorification du nom, se déroule dans le cadre d'un nouveau paradigme théo-anthropo-cosmique, et sa philosophie du langage est marquée par deux points importants dans la science russe du langage (Postovalova, 1995, p. 344-345). L'entrecroisement de la linguistique et du paradigme théo-anthropo-cosmique, dans lequel la langue est conçue dans un contexte existentiel plus large qu'auparavant, inclut Dieu, l'Homme, l'Univers. La parole humaine est considérée comme un élément de construction de la réalité divine et cosmique.

Les connaissances sur la langue sont interprétées comme une partie d'une autre connaissance, plus large et universelle. La prise en compte de la pensée linguistique et philosophique se déroule à une nouvelle étape de son évolution à travers les traditions antiques et médiévales, du réalisme symbolique et de l'idée d'Humboldt sur la langue comme activité spirituelle du peuple et de la personne

La conception onomatologique de Losev réunit en une même totalité les idées de philosophes du passé : Platon, Plotin, Proclus, Denys l'Aréopagite, Basile le Grand, Saint Grégoire de Nysse, Saint Jean Chry-

sostome. Losev se présente comme un continuateur des idées des Pères de l'Église orientale. Il étudie attentivement le mouvement de la glorification du nom, qu'il appelle «ancien mouvement de l'Orient orthodoxe», particulièrement repris par l'Eglise orthodoxe russe.

En se concentrant sur l'essence du nom, Losev porte une attention toute particulière à l'histoire de l'hésychasme, aux discussions sur l'idolâtrie au VII^e^s., à l'iconoclasme, à l'œuvre de Saint Grégoire Palamas. Il détermine un cercle d'auteurs dont l'apport est fondamental pour la compréhension de sa théorie. Il s'attache aux doctrines idéalistes de Hegel et de Schelling. Mais il mentionne avant tout l'importance des idées de W. von Humboldt, «dont le nom doit être mentionné avec une estime toute particulière», dit-il (Losev, 1929, p. 9).

En Russie, selon Losev, «une magnifique conception du langage comme élément de l'être lui-même et de la conscience a été mise au point par S. Aksakov et A. Potebnja» (Losev, 1929, p. 9). Il souligne combien il est essentiel que ce dernier voie dans le langage un outil de la conscience elle-même et mette en avant l'impossibilité de la séparation entre le nom et l'être.

La phénoménologie de Husserl est aussi relevée par Losev, bien qu'il affirme l'indépendance de sa théorie par rapport aux positions de ce dernier. Losev est d'accord avec certaines idées de cet auteur concernant la réflexion, la perception, l'existence des structures premières du sens.

Losev commence sa carrière scientifique dans les années 1920-30. A cette époque, il prépare et publie ses travaux les plus célèbres : *Le cosmos antique et la science contemporaine* (1927), *La philosophie du nom* (1927), *La dialectique de la forme artistique* (1927), *La musique comme objet de la logique* (1927), *La dialectique du nombre chez Plotin* (1928), *La critique du platonisme chez Aristote* (1929), *Essais sur le symbolisme antique et la mythologie* (1930), *La dialectique du mythe* (1930).

C'est déjà à cette époque, dès la fin des années 1930 que Losev subit des persécutions de la part du pouvoir. En avril 1930 il est arrêté et envoyé dans un camp de travail. C'est précisément sa participation au mouvement de la Glorification du nom qui est la cause de son arrestation. Après sa libération en 1933, Losev n'a plus la permission de s'occuper que de traduction des auteurs antiques, et non de développer sa propre philosophie.

Son premier travail fondamental *La philosophie du nom* paraît en 1927. Dans la préface de son ouvrage, Losev tient à souligner que

> l'œuvre ici proposée a été écrite pendant l'été 1923, et sa présente variante ne contient que quelques modifications, auxquelles j'ai recouru non sans difficultés […]. Ce travail est un résumé de longues réflexions sur la nature du nom et représente d'une certaine manière leur fixation et leur achèvement. (Losev, 1999, p. 31)

Losev souligne la nouveauté de son approche de l'étude du nom dans son ouvrage.

> […] le nom, au moins dans la philosophie russe n'a été étudié par personne du point de vue que je propose ici. Cette nouveauté de recherche, indépendamment de la qualité du travail, justifie sa publication […]. (Losev, 1999, p. 31)

Examinons en quoi consiste, si l'on suit les paroles de l'auteur lui-même, cette originalité de l'approche de l'étude du nom.

Afin de répondre à cette question nous allons nous arrêter sur une de ses positions onomatologiques, dont il se sert souvent dans ses textes et présente dans un aphorisme concis : «Le nom de la chose est la chose elle-même» (*Imja veščи est' sama veščʼ*).

Parmi les auteurs antiques, celui que Losev cite abondament est Platon. Il s'agit essentiellement de son célèbre dialogue *Le Cratyle* sur les noms, que Losev présente comme des substances spirituelles (*umnye*), énergétiques de l'être. Selon lui :

> […] c'est un ouvrage antique magnifique, contenant des réflexions sur les noms. […], encore plus intéressant dans cette approche du rapport entre le nom et l'être est le commentaire du Cratyle de Platon par Proclus, célèbre néoplatonicien du V^{e} siècle. Car selon cet auteur, les noms y sont étudiés comme des expressions énergétiques, lumineuses, symboliques et spirituelles de Dieu. (Losev, 1929, p. 9)

3. LE ROLE DE L'ARBITRAIRE A TRAVERS LES TRAVAUX DE LOSEV

Les idées sur les relations entre le nom, l'idée, l'essence et l'être, que Losev emprunte à Platon, sont prolongées et développées dans ses nombreux ouvrages sur la philosophie du nom. Il semble que, derrière l'affirmation «le nom de la chose est la chose elle-même», se cache une tentative de trou-ver une réponse à une question essentielle : les noms entretiennent-ils un rapport naturel avec les choses qu'ils désignent et donc en transmettent-ils certaines qualités, où à l'inverse sont-ils purement conventionnels? On va trouver l'exploration de cette idée à différentes étapes de sa carrière.

3.1. LES ANNEES 1920-1930

Dans son plus célèbre ouvrage, *Veščʼ i imja* [‘La chose et le nom’], écrit en 1929, Losev entreprend une étude sur l'essence de Dieu, son nom et ses «énergies». Il comprend le nom non comme un simple ensemble de sons, mais comme il a été conçu à l'époque du néoplatonisme aréopagite chrétien au V^{e} siècle. Qu'est-ce qui attire Losev chez les néoplatoniciens? D'abord, c'est l'idée que le nom exprime toujours l'essence d'une chose et en est inséparable. Le monde est créé par le nom et les mots :

> Les noms appartiennent aux objets, les objets portent leurs noms. Il est clair que les choses et leurs noms appartiennent à la réalité et en font partie. Qu'est ce que la réalité, et quel est cet aspect de la réalité? Le petit enfant sait déjà que dans les objets il y a quelque chose d'intérieur et quelque chose d'extérieur. C'est l'antithèse essentielle et universelle de la pensée et de l'être. (Losev, 1929, p. 3)

> Le dualisme est la suppression de toute réalité sociale, car toute la réalité sociale prévoit qu'entre les choses, entre tous les sujets et objets il y a toujours une communication vivante. Le nom n'est pas un simple son, le nom est la force de la chose elle-même. Le nom est inséparable de la chose elle-même dans son existence objective. (*ibid.*, p. 2)

> Qu'est-ce qu'un objet, et qu'est-ce que le nom de cet objet, cela, chaque personne le sait. Et pourtant, le problème de l'objet et de sa relation avec son nom est le plus difficile de la philosophie en général, et aussi c'est son problème le plus important… Le nom et l'objet, ce sont les catégories les plus complexes dont s'occupe le philosophe. (*ibid.*, p. 9)

Dans son ouvrage, Losev en s'appuyant sur son expérience de la glorification du nom construit sa théorie sur les relations entre l'objet et le nom en général, la nature et l'ontologie du nom :

> Le nom est inséparable de la chose elle-même, le nom est la formation de cette chose dans son existence objective. Le positivisme et le mécanisme comprennent le nom comme un simple son, l'objet comme un simple objet. Dans ce cas, le nom ne se trouve pas dans la chose. Il s'agit d'un dualisme métaphysique : les choses d'un côté, les noms de l'autre. J'affirme qu'en réalité entre les objets et les noms existe une communication spirituelle. La séparation entre le nom et l'objet produit les ténèbres qui qualifient l'Europe bourgeoise. (Losev, 1929, p. 9)

3.2. LES ANNEES 1960-1980

Une partie des recherches de Losev est consacrée à l'étude des relations entre la philosophie du nom d'origine néoplatonicienne et les théories sémiotiques des années 1960-1980. Dans son article «Remarques critiques sur les théories sémiotiques contemporaines», publié en 1982, Losev considère comme «erronée»

> la théorie répandue de la relation arbitraire et conventionnelle du signe avec le signifiant et le signifié de l'objet. Un grand nombre de personnes pensent que si le même objet, par exemple un arbre, se nomme *dendron* en grec, *arbor* en latin, *Baum* en allemand et *tree* en anglais, alors l'arbitraire de la nomination est bien établi. Cette théorie, bien qu'elle soit populaire, a rencontré une forte critique dans la linguistique soviétique. Elle a ouvertement manifesté son mécanicisme, son caractère anti-social, anti-traditionnel, anti-historique, conditionné par ce caractère purement conventionnel du signe. Un signe et surtout le signe linguistique ne possède pas d'existence s'il est isolé du système. (Losev, 1982, p. 188)

Dans ses derniers travaux Losev intervient ouvertement contre l'arbitraire selon Saussure. Selon lui, la théorie de l'arbitraire apporte très peu à la linguistique, qui doit étudier les signes dans leur vie sociale et historique, et leur sémioticité (Losev, 1982, p. 188 ; 201).

CONCLUSION

Pour conclure, il faut souligner que certaines positions de la théorie onomatologique de Losev, essentiellement son refus de l'arbitraire du signe, sont de plus en plus souvent l'objet de réflexions pour les chercheurs en Russie actuelle, de manière beaucoup plus marquée qu'en Occident.

Jusqu'à présent, en Russie, l'ensemble de ces questions de philosophie du langage avaient été abordées essentiellement sous l'optique de la philosophie religieuse. Mais à l'époque actuelle elles sont abordées de façon nouvelle, sous un angle sémiotique (Ju. Stepanov, V. Postovalova). La spécificité de notre étude va consister à présenter cette problématique du point de vue de l'histoire de la sémiotique du nom.

© Ekaterina Alekseeva

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

— BULGAKOV Sergej, 1998 : *Filosofija* imeni ['La philosophie du nom'], Saint-Pétersbourg : Nauka.
— FLORENSKIJ, Pavel, 1993 : *Imena* [Les noms], Moskva : Kupina, *publication en ligne* http://philologos.narod.ru/florensky/imena-main.htm
— LOSEV Aleksej, 1997 : *Imja* ['Le nom'], Saint-Pétersbourg : Aleteja
—— , 1929 : *Vešč i imja* ['La chose et le nom'], *publication en ligne:* http://tululu.ru/read56648/2/
—— , 1982 : *Znak. Simvol. Mif* ['Le signe, le symbole et le mythe'], Moskva : Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta.
—— , 1999 : *Filosofia imeni,* in *Samoe samo* ['La philosophie du nom'], Moskva : EKSMO-Press.
— POLTORACKIJ Nikolaj, 1992 : «Russkaja religioznaja filosofija» ['La philosophie religieuse russe'], *Voprosy filosofii* n° 2, Moskva, p. 123-140.
— POSTOVALOVA, Valentina, 1995 : *Nauka o jazyke v svete ideala cel'nogo znanija* ['La science du langage à la lumière de l'idéal de la science intégrale'], in *Jazyk i nauka konca XX veka*, Moskva : RGGU. p. 342-420.
— STEPANOV Jurij, 1985 : *V trexmernom prostranstve jazika i kul'tury* ['Dans l'espace à trois dimension du langage']. Moskva : Nauka.

Aleksej Federovič Losev (1893-1988)

Cahiers de l'ILSL, n° 29, 2010, pp. 97-128

Le concept de «centralité» appliqué à l'Asie centrale : enjeux géopolitiques russes du XIX^e^-début du XX^e^ siècle entre Occident et Asie[1]

Svetlana GORSHENINA
Réseau Asie – IMASIE, CNRS-FMSH

Résumé :
Cet article porte sur les discours qui, au XIX^e^ et au début du XX^e^ siècle, ont animé les sociétés savantes et les élites politico-administratives russes et européennes sur le thème symbolique du positionnement de la Russie par rapport au centre du monde et de la fixation du centre en Asie. Plusieurs grilles de lecture seront appliquées au cours de l'analyse afin de comprendre les rapports entre les notions scientifiques, les ambitions géopolitiques et les préoccupations pratiques de gouvernance impériale. Cette analyse fera apparaître les particularités de chacun des discours dans le cadre du transfert culturel entre l'Europe et l'empire russe des idées relatives à la centralité.

***Mots-clés* :** centralité ; Russie ; Asie ; Asie centrale ; Turkestan russe ; géopolitique ; histoire des idées ; géographie ; colonialisme ; slavophiles ; eurasistes.

[1] Cet article est tiré de ma thèse de doctorat en histoire «*De la* Tartarie *à l'*Asie centrale *: le cœur d'un continent dans l'histoire des idées entre la cartographie et la géopolitique*" (Université de Paris I-Sorbonne et Université de Lausanne, 2007). J'aimerais exprimer ma sincère reconnaissance à Claude Rapin, toujours à mes côtés, pour ses corrections et observations.

INTRODUCTION. LA «CENTRALITE» COMME VISION DU MONDE

Dès l'aube des temps, la fascination pour le «Centre» n'a cessé de marquer la pensée humaine. On en trouve un écho dans l'histoire de sciences comme la géographie et la cartographie, la philosophie ou la géopolitique, dans les réponses variées qu'elles ont proposées à la question : «où le centre du monde se trouve-t-il ?».

Très prestigieux en soi, le concept de centralité, auquel aucune société n'a échappé, est déjà attesté dans les représentations du monde des périodes prémodernes. La Grèce est au centre de l'œcoumène, le monde chrétien se tend vers le cœur des *mappae mundi* médiévales, *Dār al-Islām* se présente au milieu de la cartographie musulmane de la même façon que dans les cartes des Brahmanes et des Indiens la place centrale a été occupée par leurs terres natales ; la position centrale de la Chine s'est manifestée non seulement sur le plan cartographique, mais également par ses appellations dont l'Empire du Milieu est la plus connue, où des connotations de centralité politique et culturelle se superposent à la notion géographique (Yee, 1994, pp. 172-173).

Une nuance non négligeable de ce concept est liée à la sacralisation du centre. Un lieu saint doit être obligatoirement au milieu, comme on le voit pratiquement chez tous les peuples à toutes les époques ; alors que les Babyloniens placent Nippur au milieu de la Terre, les Grecs placent l'oracle d'Apollon à Delphes au centre de la Grèce (Aujac, 1987, p. 135) et les auteurs médiévaux le nombril du monde à Jérusalem. Delphes, Jérusalem, la Mecque, le Tibet, l'Inde ou la Chine, tour à tour ou simultanément, prennent place dans le cadre de doctrines théologiques ou cosmographiques correspondant au «centre du monde», traduisant divers systèmes des pensées auto-(ethno-)centriques, derrière lesquels on discerne tout à la fois une volonté de se positionner au premier plan de l'histoire, une ignorance des mondes voisins, dits des «périphéries», et un désir de s'arroger légitimement le droit d'instaurer son pouvoir sur les autres. Comme le dit Benedict Anderson, «toutes les grandes communautés classiques se sont crues au centre de l'univers, rattachées à un ordre de puissance ultramondain par l'intermédiaire d'une grande langue sacrée» (Anderson, 2002, p. 26).

C'est au XIX[e] siècle que ce concept connaît son apogée[2] ; l'idée de centralité dicte la structure des cartes du monde, notamment grâce aux hommes politiques constamment à la recherche de coalitions prometteuses, d'ennemis potentiels, d'investissements coloniaux optimaux : entre autres,

[2] Pour une analyse de l'historique du concept de centralité au niveau de l'organisation spatiale dans le cadre d'un État autour des rapports ville-campagne voir Nicolas et Radeff, 2002; sur l'évolution des idées de la centralité, notamment celles de Walter Christaller, chez les historiens, voir Radeff, 2000.

on évoque souvent alors, par exemple, les positions centrales des Allemands en Europe occidentale, des Slaves dans l'Europe en général, et des Chinois en Asie, c'est-à-dire le triangle formé par les trois empires du Milieu que sont l'Allemagne, la Russie, la Chine. Conformément à l'air du temps, cette lecture qui attribue un sens par définition positif à l'adjectif *central* apparaît également en relation avec la Russie.

En ce qui la concerne, la Russie connaît un problème du «Centre» de taille et lourdement chargé d'histoire. Le système pyramidal de la hiérarchie étatique russe a indiscutablement conditionné la fixation des centres administratifs dans les deux capitales que sont Saint-Pétersbourg et Moscou, jusqu'à faire d'elles, au fil du temps, le Centre absolu de l'Empire russe, puis soviétique (sur les plans culturel, économique, historique, etc.). C'est ainsi que, par la voix de leurs personnages, les grandes œuvres de la littérature russo-soviétique expriment tout le caractère centripète des cartes mentales russes des XIX^{e}-XXI^{e} siècles. Évoquée en tant que source de la civilisation russe («*mat' zemli russkoj*»), seule Kiev a conservé des caractéristiques «centrales», mais uniquement dans une perspective historique.

En même temps, à un niveau plus général, la Russie n'a pu échapper à toutes sortes d'exercices visant à la placer au centre des représentations cartographiques, de même que de nombreuses constructions philosophiques se sont efforcées de lui conférer une position centrale dans l'univers ; les intellectuels russes se sont en outre eux aussi appliqués à positionner le centre du monde, sans oublier cependant le rôle que la Russie a pu jouer selon cette optique. Pour les stratèges russes, l'importance de ces discours «centripètes» se manifeste, entre autre, dans le positionnement de la Russie entre l'Occident et l'Asie et à travers le problème de la dénomination du Turkestan russe.

1. FADEEV, DANILEVSKIJ ET LAMANSKIJ : LE TROISIEME CONTINENT ET LA NAISSANCE DE L'EURASIE

L'idée de la centralité de la Russie figure déjà dans les premières générations de slavophiles (Laruelle, 2002a, pp. 146-150). Ce n'est que vers 1869-1870, à propos de la question d'Orient, qu'on la voit pleinement énoncée lorsqu'un slavophile militant comme le général Rostislav Fadeev (1824-1884) (Fadeev, 1870) et le panslaviste Nikolaj Danilevskij (1822-1885) (Danilevskij, 1895) mettent en forme l'idéologie d'une politique étrangère impérialiste.

D'après leur point de vue, dans le *continent Eurasie* coexistent trois mondes différents : l'Europe proprement dite, «romano-germanique», l'Asie proprement dite ou Asie non-russe et, entre les deux, le *Monde du Milieu* [*Sredinnyj mir*[3]] qui est en même temps l'*Eurasie* et la Russie. À

[3] En russe l'adjectif *srednjaja* provenant du nom *seredina* [milieu] a deux sens : 1) de valeur moyenne ; 2) d'élément central. Son presque synonyme *sredinnaja* a seulement le sens *du*

l'Est de l'Europe et au Nord de l'Asie, ce monde du milieu se distingue tant sur le plan géographique que culturel. La Russie est associée au monde gréco-slave ou orthodoxe, qui, étant évidement le «meilleur», s'oppose au monde catholico-protestant de l'Europe et à l'Asie «non chrétienne». Celle-ci, représentée par la Chine, le Japon, l'Indochine, l'Inde, l'Iran, etc., est structurée en trois cercles culturels : le chinois ou confucéen-bouddhiste, l'indien ou bouddhiste-brahmanite et l'iranien ou islamo-mazdéiste. En attribuant la qualité de la centralité à un espace russe, ces penseurs propulsent ce dernier au sommet d'une échelle de valeurs symboliques que l'on trouve sous-entendue dans un système où des constructions imaginaires fixes déterminent l'importance des lieux les uns par rapport aux autres.

Ces propos initiaux vont réapparaître à plusieurs reprises en Russie. Dans le goût des constructions naturalistes, ils sont notamment développés par Vladimir Lamanskij (1833-1914), géographe, ethnologue, linguiste panslaviste, professeur de philologie slave à l'Université de Saint-Pétersbourg et chef du Département d'ethnographie à la Société russe de géographie. Ayant longuement travaillé dans les archives de Venise et soutenant la thèse de l'existence de l'*Eurasie-Russie*, ce dernier s'oppose en effet ouvertement aux positions des géographes et géologues occidentaux, notamment Alexandre von Humboldt (1769-1859) (le premier à avoir utilisé le terme d'Eurasie) (Humboldt, t. 1, 1843, p. 54), Oskar Peshel (1826-1875) (Lewis and Wigen, 1997, p. 29) et Eduard Suess (1831-1914) ; ayant emprunté ce terme aux chercheurs de la génération précédente, ce dernier est d'ailleurs entré dans l'histoire des sciences comme l'inventeur du concept (1885)[4]. Ces chercheurs sont tous favorables à la «réunion de l'Europe et de l'Asie en un seul ensemble continental», car, selon la vision de l'époque, elles appartiennent au même «bouclier» ou «craton», l'Europe n'étant qu'un prolongement péninsulaire de l'Asie. Ils ne parviennent cependant pas à faire adopter ces constructions intellectuelles distinguant l'*Eur-Asie-Russie* comme une «donnée naturelle», comme un continent dont la position géographique serait en mesure de sculpter une identité étatique et nationale, c'est-à-dire avec le but que s'était fixé Lamanskij.

Tandis que pour les germanophones la réunion des deux continents constitue une unité euro-asiatique, chez les Russes la notion de Milieu forme de manière dominante l'unité d'un troisième continent inventé, l'*Eur-Asie–Russie.*

C'est uniquement grâce à cette position que la Russie bénéficie de caractéristiques spécifiques qui font d'elle le troisième continent : la continentalité et l'absence d'esprit péninsulaire, une continuité sans bornes et sans coupures et une négation du séparatisme, un aspect massif et la présence dans sa structure de tous les climats extrêmes, sauf le tropical, etc.

---

centre. Ainsi, comme l'atteste par exemple Semënov-Tjanšan'skij (1896b, p. 513), l'Empire du Milieu (pour la Chine) se dit en russe *Sredinnaja Imperija*.

4 Nicolas *et al.*, 1998, p. 68 ; Sériot, 1998, p. 380. En même temps, on voit que Savickij polémique lui-même à ce sujet avec A. von Humboldt : Savickij, [après 1924], p. 299.

Dans le schéma Fadeev-Danilevskij-Lamanskij, la position géographique – auparavant considérée comme néfaste pour son destin – de la Russie coincée entre deux mondes également hostiles à son égard et décentrée par rapport à l'Europe où l'élite proeuropéene russe voudrait tant la placer, se métamorphose définitivement en un atout. Désormais entourée par les périphéries européenne et asiatique, la Russie n'est plus dans les marges de l'Europe orientale, aux portes de l'Asie, mais au milieu du continent eurasien qu'elle symbolise en même temps ; les slavophiles la voient de ce fait comme un élément déterminant pour le sort du monde. Un autre discours remplace donc le discours catastrophé de Piëtr Tchaadaev qui, désespéré, avait écrit dans ses *Lettres philosophiques* que la Russie n'est «ni l'Occident, ni l'Orient et nous n'avons pas les traditions ni de l'un ni de l'autre. Placés comme en dehors du temps, l'éducation universelle du genre humain ne nous a pas atteints» (Koyré, 1950, p. 21).[5]

Ce discours nouveau sur le *Monde du Milieu* ou sur l'*Eurasie-Russie* vise en effet initialement à détruire le mythe de la supériorité européenne. Il constitue une des premières tentatives de démontrer l'originalité de la civilisation russe dans laquelle, «entre l'Europe et l'Asie, de l'une et de l'autre, ni de l'une ni de l'autre, la Russie déploie sa singularité et ses différences» (Brunet et Rey, 1996, p. 255). Cependant les philosophes russes reprennent la rhétorique eurocentriste non seulement dans le but de la démolir par la suite, mais aussi (et surtout) pour l'imiter. La position géographique est ici mise au service des sentiments nationaux dans le but de légitimer la suprématie russe sur le continent. Elle dénie à l'Occident la prétention d'être la civilisation universelle en le réduisant à une périphérie comparable à la périphérie asiatique et décrit l'Europe comme un prolongement péninsulaire de l'Asie (Danilevskij, 1895, pp. 58-61). D'autre part, le but de cette modification du centre de gravité vise à transformer en avantage l'éloignement du centre européen, défaut cruel souvent dénoncé dans l'opinion eurocentriste de l'époque et prétexte pour l'éjection de la Russie hors de l'Europe. En transformant la périphérie en centre, la Russie obtient symboliquement le droit de jouer la carte du messianisme. Ce dernier, afin de réunir le monde déchiré, permet aux yeux des slavophones inspirés par les théories idéalistes de Rousseau et de Herder (Kohn, 1963, pp. 105-106) de réconcilier foi, paix, amour et raison en une construction politique homogène (notamment pour les panslavistes). Dans ces constructions, l'Asie n'apparaît que pour renforcer la position de la Russie face à l'Europe (en même temps, si l'on se déplace sur un niveau théorique, on voit qu'en recourant à une semblable série de considérations «naturalistes» il aurait été possible de prouver que l'Inde, comparable à l'Europe en taille et en position, constitue un autre continent).

Ce dualisme, dissimulé sous une forme tripartite, se manifeste clairement dans les constructions géopolitiques de Dmitrij Mendeleev (1834-1907), le célèbre inventeur du tableau des éléments chimiques. Partageant

5 Voir *l'annexe 1* de ce recueil.

avec les slavophiles le concept de *Monde du Milieu*, multi-ethnique au caractère bipolaire eurasiatique, il en souligne bien le rôle providentiel qui est

> d'estomper le désaccord entre l'Asie et l'Europe, de réconcilier et de réunir ces deux mondes différents, de trouver un équilibre entre l'individualisme européen, progressif mais orgueilleux et non conséquent [*neposledovatel'nyj*], et l'humilité asiatique qui, bien que retardée et soumise, est très solide grâce à la soudure étatique et sociale. (Mendeleev, 1912, pp. 33, 146)

Pour aider à la réalisation de cette tâche, il s'abandonne à des spéculations géopolitiques, transformant en «science» une affaire de sentiments. En 1906 il tente d'identifier le centre «naturel» de la Russie sur la base des données du recensement de 1897 et des lois physiques : il découpe ainsi les cartes selon les lignes des gouvernorats pour trouver par la suite dans ce morceau de papier le centre de gravité qui doit correspondre au centre économique, transformable en centre politique. Au bout de multiples calculs, il place ce point plus au sud et vers l'est, un peu au nord d'Omsk, où il «faudrait» déplacer la capitale pour «assurer au pays le développement le meilleur» (*ibid.*, pp. 4, 6, 125-142). Bien que les résultats obtenus soient contraires au concept qui veut déplacer les capitales intellectuelles russes vers le Nord, jusqu'à Saint-Pétersbourg, Mendeleev tente de mettre ce nouveau centre en valeur en se rattrapant au moyen d'une nouvelle représentation cartographique dans laquelle il cale la Russie sur le méridien de Moscou, où «l'Europe se confond avec l'Asie et où est soulignée la valeur primordiale de la partie européenne de la Russie» (*ibid.*, pp. 145-146), tandis que la Sibérie n'est qu'une péninsule humaine (Isaiah Bowman).

2. LE CONCEPT DU *MONDE DU MILIEU* APPLIQUE A L'ASIE

2.1. L'INDIVISIBILITE DU *MONDE DU MILIEU* [*SREDINNYJ MIR*] ET DE L'*ASIE DU MILIEU* [*SREDNJAJA AZIJA*]

Ayant fait son apparition comme une riposte au mépris occidental, le concept d'une Eurasie-Russie vue comme troisième continent connaît en Asie des applications parfois inattendues. Premièrement, en faisant de l'Eurasie-Russie une structure «naturelle» et «organique», ce concept tente de justifier les frontières existantes en les présentant comme les «limites naturelles et évidentes» de l'empire.

Comme l'enjeu principal de la création du *Monde du Milieu* porte sur les relations des mondes romano-germanique et gréco-slave, Lamanskij dessine tout d'abord le tracé des frontières occidentales à partir de la mer de Barents, sur la frontière russe avec la Norvège et la Suède, puis sur une ligne «de Dantzig près de la Baltique, à Trieste au Sud sur l'Adriatique»

(Lamanskij, 1892, p. 24). Ce tracé qui réduit virtuellement l'espace de l'Europe du XIX[e] siècle recoupe parfaitement les limites du futur bloc communiste de l'Est et s'explique dans ce discours géocentrique comme la conséquence directe d'une situation naturelle : les plateaux eurasiatiques qui commencent sur les bords de la mer d'Okhotsk ne sont coupés que par le golfe de Finlande au nord et par l'Adriatique, près de Venise, au sud (ce discours a été déjà pressenti par Karl Marx en 1853). La même «évidence» géographique explique les frontières nord-est de la Russie qui passent «naturellement» le long de l'Arctique puis de la mer du Japon.

En ce qui les concerne, les frontières méridionales sont difficiles à définir dans l'approche naturaliste des slavophiles et panslavistes. Très enthousiastes à l'égard de tous les projets d'annexion en Orient (aussi bien le long de l'Amour, que dans les steppes de la Tartarie indépendante), ils tentent de combiner ici le principe de l'unité physico-géographique du territoire de l'empire russe à des raisonnements politiques qui supposent des dimensions culturelles. Sans prétextes solides dans le domaine de la géographie, ni dans celui de l'ethnographie[6], leur argumentation prend alors appui sur une base politique. Dans cette optique de l'évidence, il est «naturel» et «humain» d'agglutiner l'*Asie du Milieu* [*Srednjaja Azija*] à l'intérieur des frontières du *Monde du Milieu* [*Srednij* ou *Sredinnyj mir*] qui finit par former une «totalité indivisible». Les frontières actuelles se justifient alors par leur propre existence, ainsi que la domination russe sur l'*Asie centrale* par la colonisation et par une russification «massive» de cet espace turcique. Ce n'est pas un hasard si dans l'introduction de l'atlas *Aziatskaja Rossija* [*Russie asiatique*] de 1914 on lit que «les terres de notre Russie asiatique, c'est une partie inséparable et indémontable de notre État et en même temps c'est notre seule colonie» (*Aziatskaja Rossija,* 1914, t. 1, p. VIII).

Dans cette «totalité indivisible» constituée à la suite d'une intervention militaire qui y a apporté «la Lumière de la Civilisation», Lamanskij juge qu'au point de vue géographique, ethnologique et historico-culturel, il n'y a plus aucune différence entre les périphéries russes du sud, du nord, de l'est ou de l'ouest, car il y a partout une «présence civilisatrice russe». Après avoir adopté l'identité du dominant (l'incorporation graduelle passe successivement par une intégration économique, puis administrative et, enfin, sociale et culturo-religieuse, en commençant par la cooptation de l'élite nationale), la nature des peuples de l'Asie russe devient complètement différente de celle de leurs voisins au-delà des frontières impériales : même s'ils partagent des religions et des langues et qu'ils appartiennent aux mêmes «races» que leurs voisins, ils ne sont plus les mêmes, car ils ont déjà été re-civilisés par la Russie (russifiés) et de leur propre culture ancienne il ne reste plus que quelques traces (Lamanskij, 1892, pp. 4, 8, 16-17, 43-45).

---

6 De ce point de vue Danilevskij et Lamanskij considèrent le Turkestan comme un monde à part de la Russie : Lamanskij, 1892, p. 17.

Liées au messianisme russe, ces idées civilisatrices tout à fait comparables à des mouvements du même type en Italie, en France, en Allemagne et en Pologne, sont défendues par les slavophiles, panslavistes, conservateurs et nationalistes comme Sergej Uvarov (1786-1855, ministre de l'éducation de 1833 à 1849), Mikhaïl Pogodin (1800-1875, professeur d'histoire russe de l'université de Moscou), Konstantin Arsen'ev (1789-1865, libéral, géographe et statisticien), Vasilij Grigori'ev (1816-1881, nationaliste et meilleur spécialiste de l'histoire ancienne de l'Asie de l'époque), ainsi que le géographe Pëtr Semenov-Tjanšan'skij (1827-1914). Elles sont cependant partagées par des radicaux de gauche comme Alexandre Herzen (1812-1870) qui, dans sa revue londonienne *Kolokol*, écrit que le rôle de la Russie est de transférer les «Lumières de la civilisation en Asie centrale», étant donné qu'elle est la mieux placée dans ce but (Bassin, 1999, pp. 54-55, 203).

Ces idées qui supposent la possibilité de changer la nature profonde des peuples colonisés trouvent une prolongation dans la volonté de changer également le paysage, en soulignant de manière appuyée les différences avec les territoires limitrophes et les ressemblances avec la métropole. Ainsi, de multiples projets d'irrigation et de plantation d'arbres dans les villes «européennes» du Turkestan sont lancés par le premier général-gouverneur Konstantin von Kaufman (1818-1882, en fonction de 1867 à 1882).

La conclusion est «évidente» : les frontières du *Monde du Milieu* sont bien celles de l'empire russe et l'*Asie du Milieu* se trouve «naturellement» à l'intérieur des frontières impériales. Par conséquent, la notion de conquête se laisse remplacer par celle de colonisation.

2.2. LE DEPLACEMENT DU «CŒUR DE L'ASIE»

La théorie du troisième continent suppose non seulement l'établissement d'un système à deux cercles concentriques correspondant au *Monde du Milieu* et à l'*Asie du Milieu* comme «totalité indivisible», mais nécessite également l'application d'un concept de centralité à ces deux composantes. Les slavophiles et panslavistes construisent une Eurasie-Russie fondée sur le principe du Milieu qui s'appuie sur un schéma où la Russie, décentrée par rapport à l'Europe, se présente comme l'élément central du continent eurasien, qu'ils transforment en Eurasie-Russie ou en Russie-monde. Ces penseurs appliquent alors la même méthode à l'Asie centrale, qui est doublement décentrée à la fois dans le concept de centre – transition – périphérie de Richthofen (Gorshenina, 2007) et par rapport aux centres des cultures orientales dites classiques turco-iraniennes.

Pour accomplir cette tâche, deux opérations sont nécessaires : élargir vers l'ouest l'espace défini par Ferdinand von Richthofen (1833-1905) comme Asie centrale et déplacer le *centre* de l'Asie.

La première a eu lieu dès les premières réflexions russes sur l'Asie centrale, qui définissent toujours le Turkestan russe comme Asie centrale,

refusant les autres définitions inventées par les intellectuels occidentaux comme celles d'*Asie boréale* ou *terres basses*, ou par les auteurs orientaux comme celle de *Touran*. Pour les Russes du XIX[e] siècle il est très important que le terme d'*Asie centrale* soit préservé pour les khanats centre-asiatiques sur le point d'être transformés en Turkestan russe. À la différence de l'expression *Touran – terres basses*, celui d'*Asie du Milieu* [*Srednjaja Azija*] évoque l'idée d'un centre ou d'un milieu symbolique visible et linguistiquement bien mis en valeur, qui souligne sa «supériorité» sur diverses échelles de mesure. On note toutefois que l'apparition du terme *Asie centrale* vers 1820 n'est clairement pas lié à la reconnaissance du fait que cette zone géographique a joué un rôle central dans l'histoire mondiale, car l'opinion selon laquelle les empires des steppes ont joué des rôles primordiaux entre 1000 et 1500 ne verra le jour que bien plus tard : il faudra en effet encore des décennies pour que cette région prenne une position centrale dans les reconstructions historiques après la reconnaissance de ce fait au niveau des appellations[7].

La seconde opération, le déplacement du centre de l'Asie, liée au processus de valorisation de la région, a pris un peu plus de temps.

Danilevskij lui-même semble sous-estimer le Turkestan russe qu'il voit comme un Orient un peu défectueux, difficile d'accès et extrêmement pauvre par rapport aux «Orients» de la Turquie, de la Perse, de l'Inde ou de la Chine. Mais ces derniers avaient tous été pris dans le cercle expansionniste européen et de ce fait étaient fermés à tout espoir colonialiste russe. En revanche, le Turkestan a été vu en Occident comme un champ approprié aux efforts russes. Dans un discours tenu en 1882 à la *Royal Geographical Society* Henry Rawlinson exprime l'idée communément reconnue selon laquelle la mission russe en Orient est honorable à la condition, sous-entendue, d'être bien délimitée :

> extension of Russian arms to the east of the Caspian has been of immense benefit to the country. The substitution, indeed, of Russian rule for that of the Kirghiz, Uzbeks, and Turkomans throughout a large portion of Central Asia has been an unmixed blessing to humanity. The execrable slave trade, with its concomitant horrors, has been abolished, brigandage has been suppressed, and Mahometan fanaticism and cruelty have been generaly mitigated and controlled. Commerce at the same time has been rendered more secure, local arts and manufactures have been encouraged, and the wants of the inhabitants have been everywhere more seriously regarded than is usual under Asiatic rulers. (Curzon, 1889, p. 384)

Indigné par le fait que l'Europe ne confie à la Russie que la misérable tâche de «civiliser» le Turkestan, sans le risque d'être critiquée, Danilevskij s'exclame :

---

[7] On peut faire remonter cette appréciation de la position centrale de la région au maximum au début du XX[e] siècle : di Cosmo, 1999, p. 2.

> En mille ans nous avons, de notre sang et de notre sueur, édifié un empire de 80 millions d'âmes… et tout cela pour porter la civilisation européenne à quelque cinq ou six millions de primitifs en Asie centrale et à deux ou trois millions de nomades mongols… Voilà le rôle magnifique qu'on nous a permis de jouer! (Danilevskij, 1895, pp. 37, 62-63)

On revient cependant aux opérations nécessaires : «élargir» l'*Asie centrale* et «déplacer» son centre. Même si des Occidentaux, comme l'Américain Ellsworth Huntington (1876-1947), acceptent d'élargir les limites de l'Asie centrale (*Central Asia*) à tout l'espace marqué par les frontières politiques de la Perse, de l'Afghanistan, du Baluchistan, du nord de l'Inde, du Tibet, de la Chine et de la Russie asiatique (selon la vision de Vivien de Saint-Martin), le centre de l'Asie reste fixé sur l'*Asie centrale* de Richthofen ou, comme cela a été défini plus tard, la *Haute Asie* de Fernand Grenard et de Paul Pelliot[8]. Malgré des différences minimes (car le centre est placé aléatoirement à Tourfan, dans le bassin du Tarim ou dans celui du Lob-Nor (Huntington, 1907, pp. 7, 91), dans le Pamir, sur le plateau du Gobi[9] ou dans un rayon de «mille miles» autour d'Ouroumtchi[10]), le cœur de l'Asie est positionné dans un espace souvent défini comme *Terra incognita* ou à proximité, c'est-à-dire dans ce qui au XIX^e^-début du XX^e^ siècle se trouvait encore à l'écart des possessions coloniales européennes, donc dans une région relativement libre et ouverte à tous (surtout comme objet d'expansionnisme futur). Dans ce sens cette *Haute Asie* présente un parallèle direct avec la *haute mer*, c'est-à-dire l'une des cinq zones définies pour le partage des eaux dans les réglementations internationales ; à la différence des zones des eaux intérieures, territoriales, contiguës et de diffusion, celle de la haute mer échappe à toutes les dépendances (Guichonnet et Raffestin, 1974, pp. 39-40).

En contradiction avec la tradition occidentale, les Russes commencent à placer systématiquement le *centre de l'Asie* dans leur *propre Asie* qui ne peut être qualifiée autrement que comme *Asie du Milieu* [*Srednjaja Azija*].

Les descriptions du Département russe de l'exposition universelle de 1900 à Paris, rédigées à cette occasion par Pëtr P. Semenov et Vladimir I. Masal'skij[11], soulignent que la «*partie centrale* du *continent Eurasie* est

---

8 Huntington, 1907, p. 7 ; Grenard, 1929, pp. 234-379 ; Pelliot, [après 1924], p. 1.

9 Pour Reclus le centre de l'Asie centrale est placé «dans le plateau de Gobi», alors que «le centre de gravité de tout le corps continental» est «à l'angle sud-occidental de ce trapèze […, au] nœud montagneux, formé par le croisement de l'Himalaya et du Karakoroum» : Reclus, 1881, pp. 3-4.

10 D'après Lattimore c'est au Xinjiang que le nouveau pivot du monde se forme au carrefour des frontières linguistiques (entre les langues mongole, chinoise, tibétaine, indienne, afghane, turcique, russe), religieuses et politiques (entre les États indépendants, satellites, colonies), entre modernisation et tradition : Lattimore, 1950, pp. 3-4.

11 Partie sur la Sibérie par P. P. Semënov et sur le Turkestan par V. I. Masal'skij (depuis p. 130): Semënov, 1900.

occupée par le pays qui est connu comme *Touran* ou *Turkestan*», et que cette région s'étend du fleuve Oural et de la Caspienne jusqu'à l'Altaï et à la Chine, de la Perse et de l'Afghanistan jusqu'aux Gouvernorats sibériens de Tobolsk et de Tomsk. La partie septentrionale de ce pays – les Steppes Kirghizes [*Stepnaja kirgizskaja okraina*] – est au nord-ouest liée aux steppes de la Russie d'Europe et au nord-est aux steppes de la Sibérie. La partie méridionale est représentée par «le Turkestan dans le sens étroit du terme», c'est-à-dire par le gouvernorat du Turkestan et les deux khanats de Boukhara et de Khiva (Semënov, 1900, p. 130). Dans la carte fournie à la fin de l'ouvrage cette région est nommée *Périphérie de l'Asie du Milieu* [*sredneaziatskaja*] *ou turkestanaise*[12], ce qui évoque des rapports de subordination entre le centre-métropole (Saint-Pétersbourg) et la périphérie-colonie (le Turkestan), laquelle est en même temps désignée comme partie centrale du continent asiatique.

Métropole et périphérie, composantes de l'«inséparable» couple *Monde du Milieu – Asie du Milieu*, suscitent un jeu symbolique de mots intimement liés au principe de centralité. Il n'est donc pas surprenant que la caractéristique essentielle du *Monde du Milieu* – son unicité [*unikal'nost'*] – ait été également appliquée au Turkestan russe. Son premier gouverneur, von Kaufman, considère le Turkestan comme absolument unique tant du point de vue de l'exotisme que sur les plans géographique, culturel ou religieux. De ce fait, selon lui, il devrait bénéficier d'un statut et d'un financement spéciaux. Dans le cadre du schéma d'Humboldt reposant sur le lien *Touran – terres basses*, le rapport n'est pas suffisamment évident, car, conformément à la logique des penseurs russes de l'époque de la conquête, le mot Touran ne porte à première vue pas en soi les fondements légitimes pour une transformation des khanats de la Tartarie indépendante en Turkestan russe. En revanche, la notion de *Milieu* appliquée tant au conquérant qu'au conquis permet d'expliquer la conquête de manière plus simple et «naturelle», surtout, pour l'installation ultérieure des Russes au Turkestan. Même s'il s'agit d'une coïncidence, l'une des premières définitions détaillées en russe de l'*Asie du Milieu* a été élaborée en 1847 par Bičurin dans ses *Recueils de témoignages sur les peuples de l'Asie centrale* sur la demande de l'Académie russe des Sciences au début de la conquête du Turkestan (Bičurin, 1950-1953, t. 1, 1950, p. XXVI).

Étrangement, le plus proche parallèle de ce processus, où le statut de centre est conféré à la périphérie d'un empire pour favoriser l'annexion d'un espace frontalier, se retrouve, toujours dans le domaine russe, lié au cas du Caucase. C'est ce qui ressort en effet d'une proposition énoncée par le prince Baratynskij, vice-roi du Caucase, pour qui cette région devrait recevoir un statut de centre régional qui ferait bénéficier la Russie d'un certain prestige politique, consoliderait l'unité religieuse, renforcerait le

12 *Karta okrain Rossijskoj Imperii : Sibir', Turkestan, Kavkaz, i Poljarnaja čast' Evropejskoj Rossii* [*carte des périphéries de l'empire russe : Sibérie, Turkestan, Caucase et la partie polaire de la Russie d'Europe*] : Semënov, 1900, à la fin, hors texte.

commerce et, surtout, en tant que base opérationnelle, aiderait à pénétrer plus loin vers le sud, en direction de la Turquie, de la Perse et de l'Inde pour faire obstacle à l'expansion de l'Angleterre (Gillard, 1977, p. 103).

En outre, dans ce processus de valorisation du Turkestan, la géographie et la linguistique sont complétées par le recours à l'histoire. En se référant aux idées aryennes de l'époque, ce serait là, au Turkestan, que la majorité des chercheurs russes placent le «berceau aryen» de l'humanité. Partie prenante de la construction de leur nation, ils rejettent les autres hypothèses situant l'origine prestigieuse de la «race indo-européenne» en Europe de l'Est, en Lituanie ou en Inde et ils privilégient une théorie qui la placerait soit au nord-est du Turkestan entre les massifs de l'Ala-Taou et le Balkhash, soit en amont de l'Oxus. Plusieurs scientifiques occidentaux, surtout des Allemands, se joignent à cette opinion (avec un élargissement possible jusqu'au Kashmir, Benes, 2004, p. 121), car il semble à l'époque «évident» que les langues les plus proches des idiomes anciens de la protolangue aryenne sont, à l'exception du lituanien et du sanscrit, celles des peuples de l'Asie centrale.

Comme l'écrit Girard de Rialle,

> cette région[13] fut très probablement le berceau de la race aryenne, le théâtre de ses premiers agissements, et c'est là que des recherches ultérieures feront découvrir les monuments anthropologiques contemporains d'une race qui résumera par la suite en elle seule tous les progrès de l'humanité. (Girard de Rialle, 1875, p. 7)

Ces jugements sont bienvenus en Russie. En transposant sur leurs colonies turkestanaises, notamment au Pamir, le sentiment du prestige lié à la protopatrie de l'humanité, auréolée de sacré, les intellectuels russes soulignent la centralité du Turkestan en le positionnant au point de départ de toute l'histoire humaine des Aryens. Sur le plan symbolique, l'importance du Pamir devient indiscutable : Nikolaj Fëdorov (1828-1903) considère cette région comme l'un des foyers de la civilisation, tout à fait comparable à Constantinople (Hauner, 1992 [1990], pp. 53-54), au point que l'épithète *Pamirskij* [du Pamir] fait son apparition dans le titre officiel du tsar.

---

[13] Surtout les plateaux du Pamir : «l'opinion la plus accréditée place l'Arie dans la Bactriane et la Sogdiane, dans les vallées du haut Oxus, sur les pentes occidentales du Pamir» : Girard de Rialle, [1881], p. 103.

3. DE LA TRIADE DE RICHTHOFEN «CENTRE – TRANSITION – PERIPHERIE» VERS L'*AIRE PIVOT* ET LE *HEARTLAND* DE MACKINDER

3.1. L'*ERDKUNDE* DE CARL RITTER FAIT PLACE A LA GEOGRAPHIE POLITIQUE ET A LA GEOPOLITIQUE

Le déplacement de l'appellation de l'*Asie centrale* vers le Turkestan russe et le positionnement «chez soi» du cœur de l'Asie «trahit» doublement les idées de Richthofen et entraîne une lecture opposée de l'expression *Asie centrale*. Cette dernière prend une valeur positive, malgré le sens initial de la triade «centre – transition – périphérie» de Richthofen : les paysages de la zone intérieure et de transition supposent l'unique présence de nomades et d'éleveurs pour lesquels il est impossible de créer une civilisation durable, et seule la zone de la périphérie, peuplée d'agriculteurs, favorise un développement intellectuel et moral de l'homme[14]. Des penseurs russes préfèrent négliger ces nuances : fortement influencés par les théories de la géographie politique en vigueur en Allemagne et en Italie, ils sont aveuglés par le concept de centralité et considèrent le futur continentalisme et une alliance avec les pays asiatiques comme un outil de suprématie à l'égard de l'Europe.

Vers le dernier tiers du XIX[e] siècle l'*Anthropogeographie* (1882) et la *Politische Geographie* (1897) de Friedrich Ratzel conduisent à la révision de l'*Erdkunde* de Carl Ritter (1817-1859) et de la *Politische Geographie* d'Ernst Kapp (1845)[15]. Dans le contexte de l'époque, ces nouveaux textes proposent une «technologie spatiale du pouvoir d'État […] où science et politique ne s'excluraient pas mutuellement»[16]. Dans cette optique, les territoires deviennent des «objets naturels» : chaque endroit sur la terre contient en soit sa propre valeur politique qui découle des «trois grandes qualités politico-géographiques : 'la position, l'étendue et la frontière'» (Lopreno, 1999-2000, p. 27), donc leur destin dépend de leur situation géographique, et «les situations politiques sont liées aux situations naturelles» (Ratzel, 1987 [1897], p. 131). L'*espace / étendue* [*Raum*] et la *position* [*Lage*] deviennent intimement liés dans un triangle où le sommet est occupé par le *sens de l'espace* [*Raumsinn*], élément purement biologique et comparable à ce titre à la vue et à l'ouïe, qui rend les peuples le possédant à des degrés divers aptes ou inaptes à l'expansion dans le but de dominer de vastes espaces. La seule politique alors possible pour les États est la géopolitique ou, en d'autres termes, la politique que l'on tire prétendument d'une

---

14 Voir le résumé de ces propos par Mušketov, 1886, pp. 5-6.

15 Raffestin, 1980, pp. 8-12 ; Raffestin, Lopreno et Pasteur, 1995, p. 17.

16 Korimann, 1987, p. 12. Il ne faut pas oublier que Ratzel, entre autres, a été en 1882 fondateur du *Kolonialverein* [Comité colonial] : Lopreno, 1999-2000, p. 29.

géographie immuable et déterminante, où la forme cartographique de l'État est vue comme un objet géographique préexistant.

En procédant par la naturalisation des contingents, ces idées organicistes proposent de décoder les formes préexistantes et cohérentes du «corps» de la terre, avec un recours systématique à la rhétorique de la justification. L'État est perçu comme un organisme vivant, ancré dans un espace favorable ou hostile, et ses frontières sont vues comme une structure de tissu cellulaire dont l'extension dépend du sol, du climat et du «génie» du peuple. Les rapports avec les États voisins dans cette optique ne peuvent être que compétitifs en prenant la forme d'une lutte pour la vie au premier degré (la lutte pour l'espace menée par l'espèce qui est un individu géographique sous forme d'un État consistant dans le «peuple-nation», Lopreno, 1999-2000, p. 27). La position centrale d'un État, dont l'Empire du Milieu (la Chine) est l'exemple par excellence, est vue comme une des conditions préalables à une future transformation glorieuse en un pays-continent semblable aux États-Unis. En même temps, la position centrale commence à supposer non un centre géométrique dans un sens purement mathématique, mais une centralité dans le sens de la possession d'avantages géopolitiques. Dans l'optique de Ratzel, il est plus important que Constantinople se trouve au centre de trois bassins où la puissance de la Turquie puisse s'organiser qu'au centre géométrique de la Turquie. Dans cette optique, on comprend pourquoi le Turkestan russe est proclamé partie centrale de l'Asie sur le plan géopolitique et comment les mêmes géographes russes placent en même temps le centre géométrique de l'Asie à Touva, à 25 km de Kizil[17] (de toute façon *chez soi*, à la différence des centres géométriques localisés en *Haute-Asie* par les Occidentaux).

Le caractère essentiellement pratique de la géographie politique devient plus aigu au fil de sa transformation en géopolitique. Cette dernière, que dans son ouvrage *Staten som Lifsform* (1916) le Suédois germanophile Rudolf Kjellen (1846-1922) définit nommément comme telle et dont le professeur de géographie et général Karl Haushofer (1869-1946), nationaliste acharné et importante figure du Reich, a fait une science à part entière, se veut alors sans ambiguïté une science appliquée et opérationnelle. Au moyen de démonstrations cartographiques conformes à la logique de l'œil et grâce à l'universalité de la géométrie, elle peut analyser la situation géographique d'un pays comme un être humain, en fonction de sa position, de sa surface et de sa forme. En dessinant le monde sous une forme géométrique, simple, compréhensible de tous et immédiatement lisible, la géopolitique tente de potentialiser le présent et d'actualiser le futur, en matérialisant virtuellement les mythes politiques[18].

---

[17] Sur le monument de Touva, voir Sidikov, 2003, p. 52, n. 133.

[18] Raffestin *et al.*, 1995, pp. 23, 27, 102, 128, 260, 268 ; Sériot, 1999.

3.2. LES THEORIES DU *HEARTLAND* DE MACKINDER ET DE LA *ZONE MEDIANE* DE RECLUS

La vision politico-stratégique qui sur les cartes à petite échelle place dans la même chaîne logique la possession du centre du monde (le cœur du continent) et l'avenir radieux d'un empire appelé à diriger le monde, devient au tournant des XIX^e^-XX^e^ siècles un lieu commun («Le Saint-Empire romain germanique a exploité la situation centrale de l'Allemagne ainsi que celle de l'Italie», Ratzel, 1987 [1897], p. 133). Dans cette optique, on comprend davantage pourquoi la bataille entre les puissances n'a pas visé directement les puissances elles-mêmes, mais leurs colonies asiatiques. Dès le début du XX^e^ siècle les expressions «cœur du continent», «heart of Asia», «pulse of Asia», «pivot area» font partie du lexique scientifique et du langage des voyageurs et désignent une des zones clefs autour desquelles pivote l'Histoire. La question du centre de l'Asie prend le sens métaphysique de centre du monde et devient d'actualité dans la perspective du concept géopolitique de *Heartland* et de *Pivot area*.

Cette théorie, qui a entraîné des conséquences de taille dans la vision géopolitique du monde, a été lancée en 1904 par le géographe britannique Halford J. Mackinder (1861-1947) (Mackinder, 1969 [1904], pp. 30-44), à une époque marquée en Grande-Bretagne par une russophobie extrême, deux ans après la formation de l'alliance anglo-japonaise et trois ans avant le traité qui a définitivement délimité en Asie les zones d'influence entre Britanniques et Russes. Bien que Mackinder ait plusieurs fois changé la forme et le positionnement du «centre du monde» en simplifiant son schéma graphique de 1904 jusqu'à sa disparition définitive en 1943[19], l'une de ses propositions initiales a un impact particulièrement profond. Dans son *Geographical Pivot of History* publié en 1904, le *Pivot area* [l'*Aire pivot*], centré sur la vaste zone de l'Eurasie continentale hors de portée des puissances maritimes, correspond historiquement à l'Empire mongol et représente le siège du pouvoir continental terrestre actuel en se calquant sur le territoire de l'empire russe (les steppes en bordure de la zone méridionale de la Sibérie). À son tour, la Russie, «État-pivot» composé des bassins fluviaux continentaux arctiques et recouvert en grande partie par des forêts, des marais et des steppes, est entourée par un «croissant intérieur» d'États à cheval entre force continentale et force maritime (Allemagne, Autriche, Turquie, Inde et Chine) et un «croissant extérieur», représentant une pure force maritime (Grande-Bretagne, Australie, USA, Japon et Canada). La combinaison des deux premiers en un empire mondial où se croiseraient les grandes religions du monde – bouddhisme, hindouisme, islam et judéo-christianisme, devrait promettre la domination du monde. D'après Mackinder le «futur empire du monde» doit contrôler le *Heartland of the world*, même sans y résider, ou, encore mieux, le compter parmi ses possessions coloniales. C'est ainsi que la vieille rivalité entre

[19] Gilbert, 1969, p. 10 ; Raffestin *et al.*, 1995, pp. 111-112 ; Nicolas *et al.*, 1998, pp. 23-30.

l'Angleterre et la Russie est formulée en termes géographiques. On comprend alors pourquoi, tout en restant dans le schéma proposé, l'espace *centre-asiatique* évalué comme un élément focalisant de *Heartland*, a été disputé principalement par les Russes, représentants d'une puissance «potamique» orientale ressemblant à un ours, et les Britanniques, représentants d'une puissance «thalassique»-classique symbolisée par une baleine[20] :

> de Constantinople à Kaboul […] une guerre décisive est prédite depuis longtemps, nulle autre n'aura été plus grave dans l'histoire du monde et n'est plus grosse de conséquences ; l'enjeu sera la domination de l'Asie. (Berthelot [1886-1902], p. 127)

Cette vision de Mackinder peut être mise en parallèle avec les constructions de son aîné Élisée Reclus qu'il côtoie dans les années 1880-1890 à Londres dans le cadre de la *Royal Geographical Society*, sans jamais y faire de référence. Pour Reclus, qui ne fait non plus aucune allusion à la théorie de Mackinder, la zone du pivot, sans être nommée par cette appellation, possède également des caractéristiques exceptionnelles. C'est là qu'il tente de «déterminer approximativement la ligne normale de séparation entre les deux moitiés de l'Ancien Monde qui correspondent le mieux aux noms d'Est et Ouest» (Reclus, 1894, p. 476, traduction de Philippe Pelletier), tout en sachant que la signification de ces derniers termes change au cours des siècles. En recourant à une rhétorique organiste et scientiste, Reclus écrit en 1894 dans un article uniquement en anglais intitulé «East and West»[21] que «tout comme chaque surface a sa diagonale, et chaque corps son axe, la masse totale des continents a sa ligne médiane, où les contrastes du sol, du climat et de l'histoire s'affrontent les uns les autres» et où s'est produit le partage des «eaux de l'histoire humaine» (Reclus, 1894, pp. 476-477, traduction de Philippe Pelletier).

Dans la logique de l'auteur il est clair que l'Afrique ne fait pas partie de «notre monde commun» qui contient cependant la totalité du littoral méditerranéen et toutes les îles des océans Indien et Pacifique jusqu'à l'Amérique qui «forment du reste une partie du même cercle que l''Outre-Asie' [*Further Asia*]». Dans cet espace gigantesque de l'Ancien monde la ligne de séparation ne passe pas, malgré les «évidences» naturelles,

> par la ligne de partage des eaux qui séparent les versants orientaux, inclinés vers l'Inde et les mers chinoises, des versants drainés vers l'Atlantique à travers la Méditerranée et les autres eaux européennes, [car] cette frontière, purement artificielle après tout, telle qu'elle court du Taurus au Caucase, passe au milieu

---

[20] La classification opposant un monde potamique-oriental à un monde thalassique-classique vient de Ernst Kapp (1845), le développement de l'amiral Alfred T. Mahan (1890), la symbolique animalière de Carl Schmitt (1950) : Raffestin *et al.*, 1995, pp. 19, 103-108. Pour le monde russophone voir l'opposition de la puissance continentale russe à la puissance maritime britannique chez Ippolit Zavalikhin en 1862 : Bassin, 1999, p. 267.

[21] *Ibid*. Voir également l'analyse détaillée de cet article par Pelletier, 2006.

> de populations sujettes aux mêmes influences du sol et du climat, participant aux mêmes mouvements historiques et composées, en grande partie, d'éléments de même provenance ethnique. (*ibid*.)

Dans l'optique de Reclus, «tout le versant des deux fleuves jumeaux, le Tigre et l'Euphrate, ainsi que les principaux sommets de l'Iran» font partie de l'Occident, étant donné qu'ils sont «intimement associé[s] dans [leur] histoire avec les pays de la Méditerranée, […] tandis que [leurs] relations avec le monde de l'Orient furent toujours moins actives et plus fréquemment interrompues». Alors, il «faut reculer la véritable limite [*the true frontier*] entre le monde occidental et le monde oriental».

> La ligne de séparation se trouve donc, écrit Reclus, plus loin à l'est, et elle est bien marquée, non par les contours du continent asiatique, mais par une région territoriale [*a space of territory*] qui se distingue à la fois par le haut relief du sol et par la relative rareté des habitants. Entre la Mésopotamie, dont les immenses foules dressèrent autrefois la Tour de Babel, et les plaines gangétiques de l'Inde, où l'on compte jusqu'à deux mille habitants et plus par kilomètre carré, une zone médiane, ne contenant guère qu'un ou deux individus en moyenne pour le même espace, se dirige du golfe d'Oman vers l'océan Arctique. Cette zone presque inhabitée commence immédiatement à l'ouest du bassin de l'Indus et de ses limites montagneuses dans les régions désertiques du sud Balouchistan, parsemées de rares oasis. Entre l'Inde et l'Afghanistan, elle s'étire vers le nord et le nord-est le long des escarpements rugueux du Sulaïman-dagh et autres chaînes, dont les bassins cachés et les gorges étroites donnent refuge à des tribus de montagnards vivant loin des lieux fréquentés par les autres hommes, sauf quand la furie guerrière les prend et les amène à se colleter avec leurs voisins des plateaux bas et des plaines. Au nord-ouest de l'Hindoustan les plis du terrain deviennent plus profonds et plus nombreux, divisant nettement le monde dans leurs enceintes innombrables. Les hauts sommets de l'Hindu-kuch, inférieurs seulement à ceux de l'Himalaya au Népal, se dressent au-dessus de ces chaînes et étendent leurs glaciers sur d'énormes distances. Au-delà, la masse immense des plateaux si difficiles à franchir auxquels on a donné le nom de «Toit du Monde» poursuit la ligne de démarcation effective entre l'Hindu-kuch et les Tian-Shan, les «Monts Célestes», et les vastes plaines adjacentes, pauvres en eau, écartent en de nombreux points la zone médiane de séparation entre Est et Ouest. Enfin, plus au nord, dans la grande dépression sibérienne, les rivages salins du lac Balkach, les solitudes infertiles de Semipalatinsk et la «Steppe de la faim» l'étirent entre l'Ob et le Yenisséi, le long d'une bande faiblement peuplée qui se perd dans les toundras du sol congelé. Les recherches de Gmelin et d'autres naturalistes ont constaté que la véritable séparation entre l'Europe et l'Asie se trouve ici, dans ces terres basses et arides, et non sur les hauteurs verdoyantes des Monts Oural. (*ibid*.)

En effet, cet espace dépeuplé, marqué par le «nœud capital du système montagneux de l'Eurasie» n'est qu'un gigantesque verrou qui, par «quelques voies excessivement étroites et difficiles d'accès», permet de rares communications entre «les populations des deux versants, la seule

jonction entre les civilisations respectives des pentes orientales et occidentales».

> De même, continue Reclus, qu'un glissement du sol peut barrer soudain le courant d'un fleuve, de même l'incursion d'une tribu de montagnards pouvait fermer complètement le transit entre l'Est et l'Ouest, coupant de nouveau le monde en deux. Ouvrir le passage et le laisser ouvert ont demandé d'âge en âge le rassemblement de forces énormes, comme celles des grands conquérants, Alexandre, Mahmoud le Ghaznavid, Akhbar le Grand. Encore de nos jours, les régions montagneuses de la ligne de partage opposent de très grands obstacles au transit, en dépit des routes d'accès, des caravansérails et des ports de refuge ; mais combien est encore plus dangereuse la barrière montagneuse dans les temps anciens quand elle se dressait devant soi, nue et formidable, sans routes ou villes! (*Ibid*.)

> Au nord-ouest, le monde oriental est limité par les traits de force des chaînes de montagne et, en beaucoup d'endroits, par des espaces arides presque inhabitables. Son mode de communication avec le monde occidental, toujours précaire et souvent interrompu, passait par des cols périlleux de montagnes, ou bien par la mer, en évitant les déserts de Gédrosie (sud-est du Bélouchistan), vers le golfe Persique, ou en doublant la péninsule arabique par l'étroite porte de la mer Rouge. C'est ainsi que par de minces filets, presque goutte à goutte, la quintessence de la pensée orientale avait à se distiller avant de pouvoir atteindre le torrent de la culture occidentale. (*ibid.*, p. 485)

On constate ainsi que Reclus arrive à cet endroit précis au même point que Mackinder : sa «zone médiane» possède une valeur hautement stratégique. Dans sa lecture négative de la zone médiane, vide, dangereuse et susceptible d'interrompre toutes les communications entre l'Est et l'Ouest au point de créer des types de civilisations distinctes, on voit le reflet fidèle du *Heartland* : si on arrive à établir un contrôle sur cet espace vide, on arrive à assurer la communication et contrôler le développement des deux parties composant l'ancien monde. De plus, dans les idées exprimées par Reclus on perçoit nettement le concept du *Monde du Milieu* de Danilevskij et de Lamanskij, qui suppose qu'il est nécessaire de posséder un point géographique précis afin de réunir un monde déchiré.

> C'est dans cette même région, écrit Reclus, que nous devons rechercher la fin – pas encore actuelle, probablement, plutôt lointaine – du conflit entre les deux mondes. […] les barrières des montagnes et des solitudes qui, au nord-ouest de l'Inde, marquent la limite naturelle entre l'Est et l'Ouest, restent toujours difficiles à franchir comme elles le furent depuis deux mille ans. Les cols ne sont ouverts qu'aux privilégiés – privilégiés par la fortune ou par le pouvoir politique ; il n'y a pas encore de grandes routes pour faciliter la liberté de mouvement d'aller et de partir. Avant que de telles routes soient ouvertes à la liberté des nations, il faut que soit réglée une fois pour toute une grande question d'équilibre politique – la plus grande et la plus pressante des temps modernes – qu'elle le soit aux pieds de ces hautes montagnes de l'Hindoustan qui se sont dressées à travers toutes les époques comme des barrières dans l'angle de passage entre les deux mondes. L'Angleterre et la Russie sont les deux pays spé-

> cialement impliqués dans l'antagonisme ; c'est à eux de résoudre – par des moyens pacifiques si possibles – ce problème de niveler les montagnes d'*Asie centrale*. Il a été dit une fois – quoique dans un sens purement dynastique, que l'histoire n'a pas encore ratifié – que «les Pyrénées n'existent plus!». Il reste à la civilisation occidentale de dire, véritablement, d'un point de vue humain et non dynastique : «Nous en avons fini avec l'Himalaya!» (*ibid.*, p. 487)

4. L'EURASIE DE SAVICKIJ ET LA TRANSFORMATION DE L'ASIE DU MILIEU [*SREDNJAJA AZIJA*] EN ASIE DU CENTRE [*CENTRAL'NAJA AZIJA*]

Malgré son caractère extrêmement politisé, marqué par l'air du temps du *Great Game* au tournant des XIX^e^-XX^e^ siècles, le concept d'*Asie du Milieu - Asie du Centre* [*Srednjaja Azija - Central'naja Azija*] se renforce dans les années 1920-1930 au travers des eurasistes, notamment dans les constructions géopolitiques et ethnolinguistiques de Nikolaj Trubeckoj (1890-1938), de Roman Jakobson (1896-1982), de Grigorij Vernadskij (1887-1973) et, surtout, du géographe Pëtr Savickij (1895-1968). Ce dernier, ardent partisan de l'idéologie naturaliste, conçoit que «la Russie-Eurasie est d'après plusieurs caractéristiques un cercle fermé, un continent abouti et un monde en soi» (*idem*, 1927b, p. 57). Recourant aux principes de la géographie structurale dont il est l'auteur, Savickij tente de prouver que l'Eurasie se distingue «naturellement» de ses alentours comme un *Tout* à structures rationnelles et profondément cyclique, dont la logique interne est observable à travers la géométrie et la régularité du système. Selon ses termes,

> l'Eurasie est un tout. C'est pourquoi il n'y a ni Russie d'«Europe», ni Russie d'«Asie», car les terres qu'on appelle habituellement ainsi sont l'une et l'autre des terres eurasiennes. (*ibid.*, p. 25)

Cette distinction est, selon lui, visible dans la répartition des zones botanique, climatique et pédologique (en fonction de la qualité des terrains) sous la forme d'un drapeau à quatre bandes horizontales, organisées de manière périodique et symétrique (Savickij, [après 1924], pp. 124, 300). Ces bandes comprennent «la toundra / marais [le long de l'océan Glacial], la forêt ou taïga / *podzol* [de la Scandinavie et des Carpates du sud le long de la ligne Kiev-Kazan-Tjumen' jusqu'à l'Altaï], les steppes / *tchernoziom* [de la mer Noire à la Chine par la Volga, la Caspienne, l'Oural, la Sibérie méridionale et la Mandchourie], le désert / sol bruns et salifères [la dépression Aralo-Caspienne, la Mongolie jusqu'aux confins orientaux du désert de Gobi], [qui] s'étagent du nord au sud et s'étirent d'ouest en est» (Nicolas *et al.*, 1998, p. 81).

Ces bandes horizontales sont complétées de structures verticales représentées tout d'abord par les fleuves qui coulent tous dans le sens nord-

sud ou vice-versa (jamais dans un sens horizontal), puis par les trois principaux piliers du *Monde du Milieu* constitués par des plaines de nature semblable : la première s'étend de la mer Blanche au Caucase, la deuxième couvre la Sibérie occidentale, et la troisième coïncide avec l'*Asie du Milieu* (le Turkestan)[22]. La structure homogène des plaines n'est perturbée dans son relief par la présence d'aucune division géographique interne susceptible de provoquer un «séparatisme» (Savickij, [après 1924], p. 301). L'Oural lui-même n'est plus reconnu en tant que frontière structurelle entre l'Europe et l'Asie pour la raison qu'il est traversé par les mêmes rubans climatiques que les plaines ; il est vu comme un élément unifiant (également chez Grigorij Vernadskij [1887-1973] (Vernadskij, 1927b, p. 6). Donc, selon Savickij, «le monde de l'Eurasie est le monde d'un système de zones périodiques, régulières et en même temps symétriques» (Savickij, [après 1924], p. 299).

Cette unité géométrique qui structure l'Eurasie selon deux axes – nord-sud et centre-périphérie – est considérée comme un phénomène géographique particulier que l'on peut prouver également sur le plan graphique. Selon Savickij, la «totalité structurelle» apparaît sur la base d'une analyse empirique comparative, en coïncidence avec une multiplicité «d'isolignes de températures, de flores, de faunes, de sols, de traits linguistiques, etc.»[23], où chaque élément trouve un écho et par ce fait prouve l'existence de l'Eurasie (toujours selon Savickij, les zones de propagation des dialectes coïncident avec les lignes des isothermes climatiques et les caractéristiques de la vie agricole). L'unité de l'Eurasie est donc «prouvée» à travers ces accidents «évidents» par des lois naturelles.

L'élément le plus important dans cette structure est «le rectangle des steppes», en quelque sorte «la Méditerranéenne des espaces continentaux». Étalée horizontalement, «la zone des steppes et des déserts qui […] couvre tout l'espace de la Muraille chinoise jusqu'aux limites de la Galicie», est un élément clef, qui réunit l'Asie et l'Europe, ces deux mondes superposables, car c'est une zone pivot de l'histoire antique, puis le lieu de topogénèse [*mestorazvitie*] de l'empire mongol dont la Russie est l'héritière directe et, ensuite, l'«œcoumène» russe ou «le lieu de développement de la culture russe»[24]. C'est le centre de l'Eurasie, son cœur, mais étant lui-même un rectangle allongé, il n'a pas de centre précis, car, par définition, le monde des nomades est toujours en mouvement. C'est aussi un endroit à agriculture extensive, essentielle pour la Russie, bien qu'elle connaisse également l'économie de pâturage et l'agriculture à l'européenne, car c'est le symbole d'un État qui se réalise dans l'horizontalité.

---

[22] Savickij, 1921, p. 131 ; *idem*, 1926b, p. 280. L'idée est répétée dans une lettre de Savickij à Jakobson, du 7 août 1930.

[23] Nicolas *et al.*, 1998, p. 70, puis pp. 71-90 ; Sériot, 2000, pp. 129-131.

[24] Savickij, 1927, pp. 27, 47 ; *idem*, 1928, pp. 89, 90 ; Nicolas *et al.*, 1998, pp. 81-83 ; Laruelle, 2004a, p. 113.

Savickij distingue en outre «la partie la plus continentale de l'Asie», le cœur du «massif continental fondamental» qu'est le Semirechie et la région de Kouldja («à 2 400 km des côtes de l'océan Mondial»), le premier à l'intérieur des frontières de l'Eurasie-Russie, la seconde dans la zone limitrophe, sous tutelle chinoise, mais orientée vers l'Eurasie-Russie qui l'a possédée directement entre 1871 et 1881. Comme les deux points centraux de l'Asie se trouvent dans «le rectangle des steppes», lui aussi central, Savickij reprend pour son Eurasie la formule de Mackinder «celui qui tient l'Europe orientale commande au Heartland ; celui qui tient le Heartland commande à l'île du monde ; celui qui tient l'île du monde commande au monde» en la modifiant dans son optique : «qui possède les steppes, devient facilement le réunisseur politique de toute l'Eurasie [dans ses limites les plus larges]»[25]. Or, d'après cette logique, il semble «naturel» d'agglomérer dans les limites de l'Eurasie les deux points centraux de l'Asie et le rectangle des steppes eurasiatiques, ainsi que les zones limitrophes plus éloignées. Dans cette optique, l'expansionnisme russe en Orient se transforme définitivement en une chose progressive et légitime, dont la nécessité a été produite par une logique interne de *mestorazvitie*.

Ce programme est premièrement nécessaire pour des raisons géographiques, c'est-à-dire pour que la Russie-Eurasie puisse, en accédant à «des régions à température tropicale, mais à l'hiver doux», former «une totalité climatico-économico-politique beaucoup plus équilibrée, sur le modèle de la Chine et des États-Unis» (Nicolas *et al.*, 1998, p. 79). Si auparavant l'immensité géographique était déjà considérée comme une qualité positive (M. Pogodin, N. Gogol, V. Grigor'ev) (Bassin, 1999, pp. 58-59), chez Savickij ce souci d'agrandir les territoires devient une nécessité première. Ce n'est pas par hasard si P. Savickij écrit que «la Russie a plus de raisons de s'appeler le *Monde du milieu* que la Chine», et qu'elle constitue le «torse» du continent (Savickij, [après 1924], p. 295).

En renforçant sa qualité essentielle, la continentalité, l'Eurasie-Russie vise à arriver par le Turkestan et l'Afghanistan sur les bords du golfe Persiqu,e où l'Iran «doit» offrir à la Russie un port au nom de la coopération entre les espaces continentaux et compléter la totalité structurale. Cette interprétation ajoute une nouvelle touche au concept des «frontières naturelles» : à part les limites imaginaires déjà existantes, comme la côte du Pacifique, le plateau de la Mandchourie ou les territoires afghans jusqu'aux piémonts de l'Hindou-Kouch, elle tente de justifier l'extension coloniale à travers un processus encore plus abstrait qui consiste à compléter le monde-Russie par des zones botanique, climatique et des terrains qui manquent encore (notamment tropical), qui ne sont bien visibles que sur des cartes géographiques spécialement arrangées dans ce but. Après le milieu du XIX^{e} siècle, l'acquisition de territoires liés au climat des moussons et à végétation subtropicale le long de l'Amour jusqu'à la frontière de la Mandchourie a causé beaucoup de problèmes d'appropriation intellec-

[25] Nicolas *et al.*, 1998, p. 77 ; Laruelle, 2004a, p. 123.

tuelle, la question activement débattue par les penseurs russes ayant été de savoir si ces terres sont une partie de la Russie-mère ou une partie non russe de l'empire russe (Bassin, 1999, pp. 14-15, 267-268). Dans le schéma de Savickij la réponse est évidente, puisque ce type d'extension est «naturel». Il est cependant étonnant que, malgré son érudition encyclopédique, Savickij passe sous silence les débats relatifs aux territoires le long de l'Amour (forêts du Pacifique vigoureuses, mêlées, riches en espèces) qui, d'un coup, transforment un projet initial – compléter le Tout – en réalité déjà accomplie, sans la nécessité d'avancer jusqu'au Tropique du Cancer.

Deuxièmement, en lui conférant une dimension culturelle, Savickij pense que dans son opposition au monde romano-germanique, la Russie bénéficiera de l'aide des peuples voisins (Turcs, Iraniens, Mongols, Chinois) qui partagent avec elle des «traits psychologiques communs [*obščnost' duxovnogo sklada*]», des «caractéristiques ethnographiques [*ètnografičeskie svojstva*]» et des conditions géographiques et climatiques (Savickij, 1921, p. 134). Par conséquent, dans cette tentative de construire «le bloc de l'Asie», il n'y a rien d'irrationnel dans la volonté d'agrandir l'*Asie du Milieu* jusqu'aux limites de l'*Asie du Centre* en y apportant la «civilisation russe» (selon la théorie de l'«impérialisme sain» de Savickij). Dans l'étape suivante, l'*Asie du Centre* devient une partie «naturelle» et «inséparable» du *Monde du Milieu*, car, si l'on reprend la thèse de Lamanskij, les nouveaux membres seront «acculturés» à la culture russe. Ce processus est d'autant plus simple que les Russes et les peuples soumis sont, dans l'optique des eurasistes, de même nature, donc politiquement congénitaux.

Curieusement, les prétentions tendant à déplacer «la limite extrême de l'extension russe possible» ne vont pas plus loin que les frontières de l'*Asie du Centre* ou de la «sphère mongole [*mongolosfera*]»[26] (à l'exception du golfe Persique), marquée par la présence de lignes de fortifications contre les nomades[27]. En effet, selon Savickij, «les Hindous ou les Chinois dans le sens des possibilités potentielles de résistance historico-culturelle [sous-entendu à la culture romano-germanique] ne sont pas égaux aux Nègres, aux Australiens ou aux Papous» (Savickij, 1921, p. 135). Même Constantinople reste hors des revendications eurasistes, qui visent principalement le Turkestan afghan, la Perse, la Mongolie et la Chine occidentale jusqu'au Grand Khingan. La culture arabe, elle non plus, n'existe pas dans les constructions eurasistes, pas plus que les territoires des Indes britanniques, l'Extrême-Orient, le Caucase et les peuples sédentaires de l'Asie centrale[28].

Pour compléter sa théorie, Savickij ajoute des éléments de légitimation fondés sur l'histoire :

---

26 «Le noyau du continent mongol» se trouve entre l'Altaï et le grand Khingan : Savickij, 1932, p. 7.

27 Savickij, 1927, p. 10 ; *idem*, 1928, p. 93 ; Nicolas *et al.*, 1998, pp. 79, 84.

28 Nicolas *et al.*, 1998, pp. 70, 88 ; Laruelle, 2004b, p. 246. Étrangement, les eurasistes ont dénoncé l'occupation soviétique de la Mandchourie.

> dans les limites de ce monde [l'Eurasie] ont existé de temps immémorial des tendances à une unification culturelle et politique ; l'histoire de l'Eurasie est dans une grande mesure l'histoire de ces tendances. (Savickij, 1933, p. 211)

L'étape suivante des réflexions, à propos du fait que les frontières de l'Eurasie se recoupent avec celles de l'URSS, revêt un caractère «naturel» [*estestvennoe*], «prouvé» par le fait qu'elles ont été établies dans leurs anciennes limites tsaristes après la révolution de 1917 et la guerre civile de 1918-1920[29]. En réalité, la dernière démonstration ne vaut que par rapport aux frontières sud-est (à l'exception de l'Alaska), alors que celles de l'ouest ont été fortement modifiées : la Russie bolchevique a perdu beaucoup de territoires à la fin de la Première guerre mondiale et au moment de la Révolution (la Bessarabie, la Pologne, la Finlande et les Pays Baltes). Mais ces pertes ne sont pas catastrophiques aux yeux de Savickij, car les marges occidentales du nœud de la Russie-Eurasie en Galicie, Volynie et Podolie n'ont pas été touchées.

Par contraste avec les frontières européennes tracées sur un plan théorique, mais pour des territoires en réalité perdus, les frontières impériales de l'Asie survivent au chaos post-révolutionnaire. Même si elles n'ont jamais été définies clairement et qu'elles restent floues à l'image de la situation géographique et du mythe touranien, le concept des frontières méridionales, souples et perméables par rapport à l'Orient, ne pose aucun problème à Savickij. Il est pour lui évident que le développement de ces frontières n'est possible que dans une direction centrifuge, du nord vers le sud, et que dans ce cas il est impossible de détruire l'«unité organique» entre l'Eurasie-Russie et l'*Asie du Milieu*. En effet, le «monde eurasiatique [est] fondé sur une complémentarité harmonieuse des Russes et des 'Touraniens' de l'Empire» (Nicolas *et al.*, 1998, p. 69). Bien plus, il est «évident» que la Russie est l'héritière directe des empires orientaux : il «suffit» de comparer la religion, le folklore, l'art des Slaves d'aujourd'hui avec les «données» ethnographiques des Protoslaves, Turcs, Alains, Scythes, Tokhares, Indo-Aryens, de décortiquer la psychologie profonde de l'âme slave et de voir les résultats «convaincants» de la linguistique phonologique de R. O. Jakobson et N. S. Trubeckoj (1923-1928)[30].

Dans cette optique, le terme le Touran, qui ne répondait pas pleinement aux préoccupations géopolitiques de la seconde moitié du XIX^e^ siècle, est le bienvenu dans le contexte du «touranisme» des eurasistes où la *pax mongolica,* acceptée comme exemple légitime (N. M. Karamzin [1726-1826], N. I. Kostomarov [1817-1885]), avait accordé le droit aux Russes «touraniens» de s'installer dans le Touran des *Centrasiatiques*. Les Russes, peuple des forêts, sont devenus peuple des steppes non seulement dans le discours savant, mais également dans la littérature et les chants populaires

---

[29] *Idem*, 1926a, p. 41. Cette idée remonte à Ratzel pour qui les frontières peuvent être organiques ou inorganiques : Ratzel, 1987 [1897], p. 59.

[30] Trubeckoj, 1993 [1925] ; Sériot, 1999, pp. 105-136 ; Laruelle, 2004a, p. 137.

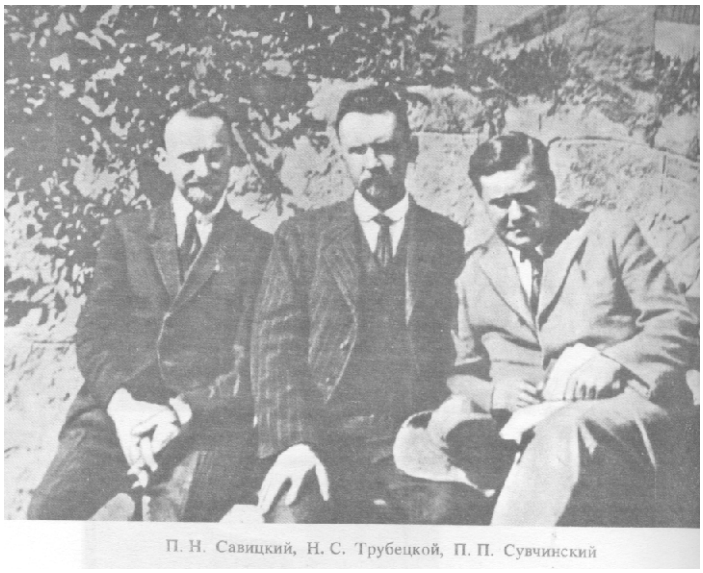
(Kappeler, 1994 [1992], p. 48). Comme l'a observé Marlène Laruelle, l'eurasisme a affirmé «le triple asiatisme de la Russie dans sa politique d'alliance avec l'Asie, dans la rencontre entre les différents peuples de l'Empire, dans le touranisme propre aux Russes» et bien montré que «la puissance [de la Russie] ne pourrait se maintenir qu'en fusionnant l'identité slave et orthodoxe du pays avec le monde turcique»[31]. Cependant, cette auto-identification avec le Touran n'a pas été acceptée par tous les Russes blancs de l'émigration de l'entre-deux guerres.

Il n'est pas sans intérêt de noter que Savickij nomme le monde des nomades *Monde du milieu* ou *mer continentale* (Savickij, 1928, p. 90), partageant la vision romantique du XIX^e^ siècle sur les steppes où le Noble Sauvage vit en liberté et en harmonie avec une nature parfaite. Toujours dans la même trame métaphorique concernant «les steppes – les nomades – l'âme touranienne», on constate que, bien qu'elle ne s'appuie pas sur des études détaillées des peuples turcs (même si Savickij annonce en 1928 la naissance d'une branche spéciale, le *kočevnikovedenie* [études des nomades] (*ibid*.)), cette image devient étrangement proche du culte du Super-Homme des régimes totalitaires, qui possèdent eux aussi parmi leurs ancêtres des conquérants glorieux, infatigables et résistants.

En conclusion, comme nous l'avons vu, l'histoire du concept de la centralité appliqué au terrain russe dévoile clairement de quelle manière derrière les mots «centripètes» se cache en fait tout l'enjeu politique de la centralité d'un empire qui rêve de se propulser à égalité parmi les «grands» États occidentaux et le désir d'instaurer un pouvoir colonial sur une région non mesurable et mal connue comme l'Asie centrale.

© Svetlana Gorshenina

[31] Laruelle, 2002a, p. 400 ; Laruelle, 2002b, p. 120.



P. Savickij, N. Troubetzkoy, P. Suvčinskij (Prague, 1927)

Nikolaj Danilevskij (1822-1885)

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ANDERSON Benedict Richard O'Gorman, 2002 : *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad. de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris : Éd. La Découverte, 212 p.

AUJAC Germaine, 1987 : «The Foundations of Theoretical Cartography in Archaic and Classical Greece», *in* J. B. HARLEY and David WOODWARD (eds), *The History of Cartography*, v. 1, *Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean,* Chicago-London : Univ. of Chicago Press, pp. 130-147.

AZIATSKAJA ROSSIJA, 1914 : *Aziatskaja Rossija* ['Russie d'Asie'], Sankt-Peterburg : Izdanie pereselenčeskogo upravlenija Glavnogo upravlenija Zemleustrojstva i zemledelija, 2 v.

BASSIN Mark, 1999 : *Imperial Visions. Nationalist Imagination and Geographical Expansion in the Russian Far East, 1840-1865*, Cambridge Studies in Historical Geography, 29, Cambridge : Cambridge Univ. Press, 329 p.

BENES Tuska, 2004 : «Comparative Linguistics as Ethnology : In Search of Indo-Germans in Central Asia, 1770-1830», *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, v. 24, n° 2, pp. 119-132.

BERTHELOT A.-M. [1886-1902] : «Asie. Généralité. Situation, Superficie et Limites. Religion. Géographie politique», *in La Grande Encyclopédie. Inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts par une Société de savants et de gens de lettres*, sous la dir. de André Berthelot, t. 4, Paris : H. Lamirault, Société Anonyme de la Grande Encyclopédie, [1886-1902] (1200 p.), pp. 91-136.

BIČURIN N. Ja. (Iakinf), 1950-1953 : *Sobranie svedenij o narodax, obitavšix v Srednej Azii v drevnie vremena* ['Recueil de témoignages sur les peuples de l'*Asie centrale* dans l'Antiquité'], Moscou-Leningrad : Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, t. 1, 1950, 381 p. ; t. 2, 1950, 333 p. ; t. 3, 1953, 326 p.

BRUNET Roger et Violette REY, 1996 : *Europes orientales, Russie, Asie centrale,* [Paris] : Belin, [Montpellier] : Reclus ; collection : Géographie universelle (sous la direction de Roger Brunet), 479 p.

CURZON George Nathaniel Marquis of, 1889 : *Russia in Central Asia in 1889 and the Anglo-Russian Question*, London, New York : Longmans, XXIII-477 p.

DANILEVSKIJ Nikolaj Ja., 1895 : *Rossija i Evropa, vzgljad na kul'turnye i političeskie otnošenija Slavjanskogo mira k Germano-Romanskomu* ['La Russie et l'Europe, regard sur les rapports culturels et politiques

du monde slave envers le monde germano-latin'], (5e éd.), Sankt-Peterburg : izdanie N. Straxova, tipografija brat'ev Panteleevyx, 629 p.

DI COSMO Nicola, 1999 : «State Formation and Periodization in Inner Asian History», *Journal of World History,* Univ. of Hawai'i Press, v. 10, n° 1, pp. 1-40.

FADEEV Rostislav A., 1870 : *Mnenie o vostočnom voprose* ['Une opinion sur la question d'Orient'], Sankt-Peterburg, 98 p.

GILBERT E. W., 1969 : «Introduction», *in* Halford J. MACKINDER, *The Scope and Methods of Geography and The Geographical Pivot of History,* London : The Royal Geographical Society, The Curwen Press, 1969, 44 p.

GILLARD David, 1977 : *The Struggle for Asia : 1828-1914 : a Study in British and Russian Imperialism*, London : Methuen & Co Ltd, 214 p.

GIRARD DE RIALLE Julien, [1881] : *Les Peuples de l'Asie et de l'Europe (notions d'ethnologie),* Paris : G. Baillière, 188 p.

GIRARD DE RIALLE Julien, 1875 : *Mémoire sur l'Asie centrale, son histoire, ses populations,* Paris : E. Leroux, 2e éd., 108 p.

GORSHENINA Svetlana, 2007 : «*De la* Tartarie *à l'*Asie centrale *: le cœur d'un continent dans l'histoire des idées entre la cartographie et la géopolitique*», Thèse de doctorat en histoire de l'Université de Paris I-Sorbonne et doctorat ès lettres de l'Université de Lausanne.

GRENARD Fernand, 1929 : «Haute Asie»*, in Géographie universelle, publiée sous la direction de P. Vidal de la Blache et L. Gallois,* t. VIII, Paris : Librairie Armand Colin, pp. 234-379.

GUICHONNET Paul et Claude RAFFESTIN, 1974 : *Géographie des frontières,* [Paris] : Presses universitaires de France, 223 p.

HAUNER Milan, 1992 : *What is Asia to us? Russia's Asian Heartland Yesterday and Today*, London, New York : Routledge, (1ère éd., Unwin Hyman, 1990), 264 p.

HUMBOLDT Alexandre de, 1843 : *Asie centrale. Recherches sur les chaînes de montagnes et la climatologie comparée,* Paris : Gide, 1843, t. I, 517 p. ; t. II, 558 p. ; t. III, 608 p. Traduction en russe : A. Gumbol'dt, *Central'naja Azija. Issledovanija o cepjax gor i po sravnitel'noj klimatologii*, t. 1, Moscou, 1915.

HUNTINGTON Ellsworth, 1907 : *The Pulse of Asia : a Journey in Central Asia*, illustrating the geographic basic of history, Boston and New York, Houghton : Mifflin & Co., 415 p.

KAPPELER Andreas, 1994 : *La Russie, empire multiethnique*, trad. de l'allemand de G. Imart, Paris : Institut d'études slaves, 415 p. (1ère éd. 1992).

KOHN Hans, 1963 : *Le panslavisme : son histoire et son idéologie*, Paris : Payot, 1963, 261 p. (1ère éd. : *Pan-Slavism : Its History and Ideology*, Notre-Dame : Univ. of Notre-Dame Press).

KORINMAN Michel, 1987 : «Friedrich Ratzel (1844-1904). De la géographie politique à la géopolitique», *in* Friedrich RATZEL, *La géographie*

politique. Les concepts fondamentaux, choix de textes et trad. par François Ewald, préface de Michel Korinman, Paris : Fayard, pp. 19-25.

KOYRÉ Alexandre, 1950 : *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*, Paris : J. Vrin ; collection : Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 223 p.

LAMANSKIJ Vladimir, 1892 : *Tri mira aziatsko-evropejskogo materika* ['Les trois mondes du continent eurasiatique'], Sankt-Peterburg : A. Tranšel', 132 p.

LARUELLE Marlène, 2002a : *Le mythe aryen en Russie au XIX^e^ siècle. La création d'une cosmogonie nationale, entre science et idéologie*, Thèse de doctorat, Paris, INALCO, 2002, 589 p. Version abregée : *Mythe aryen et rêve impérial dans la Russie du XIX^e^ siècle*, Paris : CNRS éditions, 2005, 223 p.

——, 2002b : «Les ambiguïtés de l'idéologie eurasiste kazakhe. Ouverture sur le monde russe ou fermeture nationaliste?», *Russie-Asie centrale. Regards réciproques. La partition en question, Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, Paris, n° 34, juillet-décembre, pp. 119-134.

——, 2004a : *Ideologija russkogo evrazijstva ili mysli o veličii imperii*, Moscou : Natalis, 288 p. Trad. du français : *L'Idéologie eurasiste russe ou comment penser l'empire*, préf. de Patrick Sériot, Paris : l'Harmattan, 423 p.

——, 2004b : «La question du 'touranisme' des Russes. Contribution à une histoire des échanges intellectuels Allemagne – France – Russie au XIX^e^ siècle», *Cahiers du Monde russe,* Paris, v. 45, n° 1-2, janvier-juin, pp. 241-266.

LATTIMORE Owen, 1950 : *Pivot of Asia. Sinkiang and the Inner Asian Frontiers of China and Russia*, Boston : Little, Brown, 288 p.

LEWIS Martin W. and Kären E. WIGEN, 1997 : *The Myth of Continents. A Critique of Metageography*, Berkeley, Los Angeles, London : Univ. of California Press, 344 p.

LOPRENO Dario, 1999-2000 : *Introduction à la pensée géographique*, Polycopié du cours, Institut de géographie de Université de Lausanne, pagination multiple.

MACKINDER Halford J., 1969 : *The Scope and Methods of Geography and the Geographical Pivot of History,* London : The Royal Geographical Society, The Curwen Press, 44 p. (1^ère^ éd. : «The Geographical Pivot of History»*, in The Geographical Journal*, 1904, 23/4, pp. 421-437).

MENDELEEV Dmitrij I., 1912 : *K poznaniju Rossii* ['Pour connaître la Russie'], 7^e^ éd., Sankt-Peterburg : Izd. A.S. Suvorina, 157 p.

MUŠKETOV Ivan V., 1886 : *Turkestan. Geografičeskoe i orografičeskoe opisanie po dannym, sobrannym vo vremja putešestvija s 1874 po 1880 g.* ['Turkestan. Description géographique et orographique d'après des données rassemblées à l'époque des voyages de 1874 à 1880'], t. 1, Sankt-Peterburg : Tipografija M.M. Stasjuleviča, pp. (2^e^ éd. ; Petrograd : Tipografija M.M. Stasjuleviča, 1915).

NICOLAS G., SÉRIOT P., LAVROUKHIN V., VULLIOUD V. et WENKER L., 1998 : «La Russie-Eurasie d'après Savicky», *Cahiers de Géographie du Québec*, v. 42, n° 115, avril, pp. 67-91.

NICOLAS Georges et Anne RADEFF, 2002 : «Decentralité / centralité : ordre ou désordre?»*, in Weltwirtschaft und Wirtschaftsordnung. Festschrift für Jürgen Schneider zum 65. Geburtstag*, Stuttgart : Rainer Gömmel, Markus A. Denzel, pp. 265-286.

PELLETIER Philippe, 2006 : «La grande séparation à résorber : l'Orient et l'Occident vus par Élisée Reclus», *in Transtext(e)s-Transcultures*, Lyon : Université Lyon 3, pp. 80-99.

PELLIOT Paul, [après 1924] : *La Haute Asie*, Paris : L'édition artistique J. Goudard, 37 p.

RADEFF Anne, 2000 : «Historiens et modèles géographiques : des lieux centraux aux décentralités», *in* Georges NICOLAS et Patrick SÉRIOT, *Colloque GéoPonts,* Actes du Colloque UNIL-IUKB, Sion : Tegeo, Société Scientifique Eratosthène, pp. 97-110.

RAFFESTIN Claude, 1980 : *Pour une géographie du pouvoir*, Paris : Librairie technique (LITEC), 249 p.

RAFFESTIN Claude, LOPRENO Dario et PASTEUR Yvan, 1995 : *Céopolitique et histoire*, Lausanne : Payot, 330 p.

RATZEL Friedrich, 1987 : *La géographie politique. Les concepts fondamentaux*, (1ère éd. 1897) choix de textes et trad. par François Ewald, préface de Michel Korinman, Paris : Fayard, 220 p.

RECLUS Elisée, 1881 : *Nouvelle géographie universelle. La Terre et les Hommes,* t. VI : L'Asie russe, Paris : Librairie Hachette et C°, 918 p.

——, 1894 : «East and West», *Contemporary Review*, v. 66, July/Dec., pp. 475-487. Trad. en français par Philippe Pelletier :

SAVICKIJ Pëtr N., 1921 : «Evropa i Evrazija» ['L'Europe et l'Eurasie']*, in* Pëtr SAVICKIJ, *Kontinent Evrazija*, éd. A. G. Dugin, Moscou : Agraf, pp. 141-160 (1ère ed. : *Russkaja Mysl',* Sofia, n° 1-2, pp. 117-138).

——, [après 1924] : «Geografičeskie i geopolitičeskie osnovy evrazijstva» ['Fondements géographiques et politiques de l'eurasisme']*, in* Pëtr SAVICKIJ, *Kontinent Evrazija*, éd. A. G. Dugin, Moscou : Agraf, 1997, pp. 295-303.

——, 1926a : «Evrazijstvo» ['L'Eurasisme'], *in* Pëtr SAVICKIJ, *Kontinent Evrazija*, éd. A. G. Dugin, Moscou : Agraf, 1997, pp. 81-98.

——, 1926b : «Geografičeskij obzor Rossii-Evrazii» ['Aperçu géographique de la Russie-Eurasie'], *in* Pëtr SAVICKIJ, *Kontinent Evrazija*, éd. A. G. Dugin, Moscou : Agraf, 1997, pp. 280-294.

——, 1927 : *Rossiia, osobyj geografičeskij mir* ['Russie : un monde géographique à part'], Prague : Evrazijskoe knigoizdatel'stvo, 68 p.

——, 1928 : «O zadačax kočevnikovedenija (počemu Skify i Gunny dolžny byt' interesny dlja russkogo?)» ['Sur les objectifs des études du nomadisme (pourquoi les Scythes et les Huns doivent-ils être intéressants pour les Russes?'], Prague : evrazijskoe knigoizdatel'stvo, 26 p.

——, 1932 : *Mestorazvitie russkoj promyšlennosti* [‘Lieu de développement de l’industrie russe’], Berlin : Izdanie evrazijcev, 163 p.

——, 1933 : «La conception eurasiste de l’histoire russe»*, in Résumés des communications présentées au VII*e *congrès international des sciences historiques,* Varsovie : Comité organisateur du Congrès, pp. 210-214.

SEMENOV P. P., 1900 : *Okrainy Rossii. Sibir’, Turkestan, Kavkaz i poljarnaja čast’ Evropejskoj Rossii* [‘Périphéries de la Russie. Sibérie, Turkestan, Caucase et partie européenne de la Russie’], Sankt-Pétersbourg : Brokgauz-Efron, 288 p.

SEMENOV-TJANŠAN’SKIJ P. P., 1896b : *Istorija poluvekovoj dejatel’nosti imperatoskogo russkogo geografičeskogo obščesvta 1845-1895* [‘Histoire des activités de la Société impériale russe de géographie pendant le demi-siècle 1845-1895’], avec l’aide d’A. A. Dostoevskij, čast’ 2, otdel 4, Saint-Pétersbourg : tipografija V. Bezobrazova & K°, pp. 470-979.

SÉRIOT Patrik, 1998 : «La linguistique, le discours sur la langue et l’espace géo-anthropologique russe», *in* J.-P. LOCHER (éd.), *Contributions suisses au XII*e *congrès international des slavisants à Cracovie, août 1998,* Bern : Peter Lang, pp. 363-395.

——, 1999 : *Structure et totalité. Les origines intellectuelles du structuralisme en Europe centrale et orientale*, Paris : Presses universitaires de France, 353 p.

——, 2000 : «Limites, bornes et normes : la délicate constitution de l’objet de connaissance en science humaines», *in* Georges NICOLAS et Patrick SÉRIOT, *Colloque GéoPonts,* Actes du Colloque UNIL-IUKB, Sion : Tegeo, Société Scientifique Eratosthène, pp. 125-139.

SIDIKOV Bahodir, 2003 : *«Eine unermessliche Region». Deutsche Bilder und Zerrbilder von Mittelasien (1852–1914),* Berlin : Logos Verlag, 472 p.

TRUBECKOJ N.S., 1993 : *Rossija meždu Evropoj i Aziej : Evrazijskij soblazn* [‘La Russie entre l’Europe et l’Asie : la tentation eurasienne’], Moscou, pp. 59-76 (1ère éd. *in Evrazijskij vremennik*, Berlin, 1925).

VERNADSKIJ G. V., 1927b : *Načertanie russkoj istorii,* s priloženiem «Geopolitičeskix zametok po russkoj istorii» P. N. Savickogo [‘Tracé d’histoire russe avec l’annexe «Notes géopolitiques à propos de l’histoire russe» de P. N. Savitsky’], [Praga] : Evrazijskoe knigoizdatel´stvo.

YEE Cordell D. K., 1994 : «Traditional Chinese Cartography and the Myth of Westernization», *in* J. B. HARLEY and David WOODWARD (eds), *The History of Cartography*, v. 2, book 2, *Cartography in the Traditional East and Southeast Asian Societies,* Chicago–London : Univ. of Chicago Press, pp. 170-202.

L'Europe en 1870, vue par les caricaturistes de l'époque

Cahiers de l'ILSL, n° 29, 2011, pp. 129-140

La contribution russe à l'élaboration du principe d''économie de l'effort' en linguistique

Elena SIMONATO-KOKOCHKINA
Université de Lausanne

Résumé :
En cette fin du XIX^{e} siècle influencée par les idées positivistes, l'énergétisme joue en Russie un rôle de pont entre les sciences exactes et les sciences humaines. Le nombre d'articles abordant les possibilités d'application du concept d'«énergie», et surtout d'«économie de l'effort», à la psychologie et à la linguistique en témoigne. L'introduction de ces concepts apparaît alors comme un remède aux frustrations de la psychologie et de la linguistique, qui espèrent par là accéder au titre de sciences exactes. Nous voyons dans cet article, à partir de quelques textes clés, à quel point le passage à un nouvel ensemble conceptuel marque un progrès dans l'explication des faits, jette un pont vers les sciences exactes et donne en fin de compte de grands espoirs.

Mots-clés : énergétisme ; sciences humaines en Russie ; emprunt de modèles ; psychologie expérimentale ; linguistique positiviste ; paradigmes

INTRODUCTION

Le principe selon lequel l'organisation du langage est régie par le principe d'économie de l'effort a été élaboré dans sa forme la plus complète par André Martinet. Dans cet article, nous nous intéresserons à la préhistoire de ce principe, et plus précisément aux thèses de certains psychologues et linguistes russes qui l'ont évoqué et l'ont utilisé dans l'explication des phénomènes langagiers.

Notre article poursuit un double but. Nous remonterons d'abord à la source du «principe du moindre effort», qui est à rechercher dans le modèle énergétique des sciences humaines de la fin du XIX^{e} siècle. Nous éclairerons ensuite l'apport épistémologique de ce principe à la méthodologie des sciences humaines, et notamment en psychologie et en linguistique. Plus exactement, c'est le caractère illusoire ou du moins scientifiquement indémontrable de ces idées que nous nous proposons d'explorer dans cette étude.

1. A L'OMBRE DES MIRAGES POSITIVISTES

Pour toutes sortes de raisons qui tiennent aux conditions internes et externes du développement de la branche, c'est à la fin du XIX^{e} siècle que la linguistique russe subit l'influence des sciences exactes. Comme nous l'avons montré dans une publication antérieure (Simonato, 2005), on peut parler de l'existence en Russie d'une linguistique «positiviste».

On ne se trompera pas en affirmant que la science russe prérévolutionnaire toute entière se place sous le signe du positivisme – même si cette tradition est ensuite «déchirée et piétinée», brutalement interrompue après la révolution[1]. D'après V. Alpatov, cela reste vrai aussi bien pour les sciences exactes que pour les sciences humaines. Selon lui, un spécialiste en sciences humaines peut ne pas connaître le terme de 'positivisme'; mais à partir du moment où il se donne pour tâche de décrire les faits de manière exacte, alors que la 'méthodologie' et la 'métaphysique' ne l'intéressent pas, il devient automatiquement positiviste, que ce soit de manière consciente ou non.

Pour certains chercheurs en sciences humaines tels que le linguiste D. Ovsjaniko-Kulikovskij (voir plus bas), le positivisme désigne toute doctrine considérant que seule la connaissance scientifique des faits peut prétendre à la vérité. Ce modèle est celui des sciences expérimentales, susceptibles d'opérer une mathématisation de l'expérience, comme c'est le cas avant tout de la physique (Mesure, Savidan, 2006, p. 870). La destinée

[1] Cité d'après Alpatov, 1997, p. 15.

d'un principe positiviste particulier va nous intéresser ici, c'est le principe de l'économie de l'effort, une des composantes de la doctrine dite 'énergétique'.

2. LA RACINE MÉTAPHYSIQUE DE LA PHYSIQUE

Mais revenons au positivisme. Les noms sur lesquels nous nous arrêtons ici résument, pour la Russie, toute une époque prise sous le charme des mots «réalisme» et «nihilisme», remplie de lectures de V. Belinskij (1811-1848), d'A. Dobroljubov (1836-1861), de N. Mixajlovskij (1842-1904) et, surtout de D. Pisarev (1840-1868). Pisarev, collaborateur des revues *Russkoe slovo* [La parole russe], *Delo* [Notre cause] et *Otečestvennye zapiski* [Les annales de la Patrie], a inspiré à toute une génération de jeunes chercheurs en Russie un véritable engouement pour les sciences naturelles, et de ce point de vue, son nom résume tout le climat intellectuel de cette période. Le positivisme russe tel qu'il est propagé par Pisarev s'inspire ainsi d'Auguste Comte (1788-1857) : contre l'arbitraire des jugements de valeur et le flou de généralisations philosophiques, Pisarev affirme la nécessité d'un retour au matériau concret. Le modèle des chercheurs en sciences humaines est alors celui des sciences «exactes», et, en premier lieu, la physique.

2.1. LES FONDEMENTS PHYSIQUES DU RAISONNEMENT ENERGETIQUE

En Russie, à la fin du XIX^{e} siècle, c'est dans les travaux du physicien N. Umov (1846-1912), une figure importante du monde scientifique de cette époque, que la notion d'énergie est développée. Les recherches en physique sont liées chez lui à un intérêt pour la psychologie. Umov pose dans ses travaux la question de savoir à quel phénomène réel correspond l'énergie potentielle. Il décrit également le principe de l'économie de l'effort.

Le passage des concepts de «force» et de «matière» au concept d'«énergie» marque donc un *progrès* dans l'explication des phénomènes physiques. Dans tous les phénomènes liés à l'interaction à distance de différents milieux, disent les physiciens, figure l'énergie potentielle, ou l'énergie cinétique des milieux intermédiaires, inaccessible à l'observation, mais déductible *par approximation.* En reconnaissant l'existence de l'énergie, la physique ouvre de nouveaux horizons, de nouveaux domaines de recherche comprenant certains processus physiques, de plus en plus complexes, qui ne pouvaient pas être compris jusque-là dans le seul cadre de la théorie moléculaire.

De la physique, le concept d'énergie commence sa marche triomphale vers les autres sciences.

2.2. LE PRINCIPE DE L'ECONOMIE DE L'EFFORT EN BIOLOGIE

En biologie, le principe d'économie de l'effort se retrouve chez plusieurs chercheurs : Fechner avec la conception de l'énergie psychique, ou encore Helmholtz dans *De la conservation de la force* (1847), livre qui présente la loi de la conservation et la thèse de l'organisme vivant comme le milieu physico-chimique où cette loi agit.

Un exemple très évocateur du raisonnement énergétique en psychologie est la doctrine de Mach et d'Avenarius[2]. En développant les idées de Darwin, Mach conçoit la vie psychique comme phénomène biologique subordonné aux lois de sélection, d'adaptation et de lutte (Mach, 1904, p. 249). Sa doctrine reprend une idée évolutionniste en soulignant le caractère biologique de la connaissance d'après le principe d'économie de l'effort, qui consiste à dire que nous sommes bien adaptés au milieu où, en raison de notre courte durée de vie, nous avons besoin d'une grande économie mentale (économie du travail mental). Ce principe d'économie de la pensée correspond à celui d'«économie de l'effort» en physique.

Epistémologiquement parlant, l'idée d'énergie a en effet une double conséquence pour les sciences. Sur le plan théorique, elle élargit l'objet de la recherche ; sur le plan méthodologique, elle amène au premier plan le problème de la mesure de l'énergie. En cela, elle constitue un changement profond dans les méthodes d'élaboration conceptuelle de l'objet d'étude.

3. UNE PHILOSOPHIE «ENERGETIQUE»

3.1. LES POSITIVISTES RUSSES : D'ILLUSTRES PHYSICIENS

Les «positivistes» russes n'ont jamais renié leurs liens originaires avec la physique, et plus généralement avec l'énergétisme : ils y trouvent au contraire une justification historique à laquelle ils attachent du prix. Ils proclament la nécessité d'une spécification de l'objet d'étude, qui seule pourrait faire de la science de la psychologie une discipline autonome.

Mais c'est surtout par sa démarche générale que l'œuvre d'Ostwald séduit les psychologues et linguistes en Russie. Contemporain d'Ostwald, le philosophe A. Vvedenskij écrit en 1896 :

> Le discours de Wilhelm Ostwald, célèbre chimiste de Leipzig, prononcé en septembre 1895 au 67e congrès des naturalistes et des médecins allemands, provo-

[2] E. Mach (1838-1916) et R. Avenarius (1843-1896) énoncent indépendamment l'un de l'autre et presque en même temps les mêmes idées. Mach est épistémologue et cherche à libérer la science des obstacles métaphysiques ; chez lui, l'empiriocriticisme se présente comme une variété du positivisme. Avenarius est philosophe tout en étant physiologiste et psychologue.

> qua aussitôt des débats passionnés. Après sa publication il attira pas moins d'attention que les discours de Dubois-Raymond. En Russie son discours n'est pas non plus passé inaperçu. Il fut publié dans *Aperçu scientifique*. (Vvedenskij, 1896, p. 284)

C'est l'histoire paradoxale de cette acclimatation du principe de l'économie de l'effort dans les sciences humaines en Russie que nous aimerions retracer ici, à partir de l'hypothèse suivante : le modèle énergétique inspire alors à toute la communauté scientifique russe, et aux psychologues et linguistes en particulier, l'illusion de fournir des réponses toutes prêtes à plusieurs problèmes jusqu'alors irrésolus.

3.2. LE CONCEPT D'ECONOMIE DE L'EFFORT EN PSYCHOLOGIE

Les premiers textes des psychologues 'énergétistes' russes sont, à l'image de celui d'Ostwald, de véritables manifestes. En effet, c'est d'une véritable science que ces chercheurs se veulent être les fondateurs, et non les porte-parole ou les théoriciens d'un mouvement philosophique.

Il faut savoir que, vers la fin du XIX^{e} siècle, la psychologie expérimentale russe a fait de grands progrès, dans le domaine de la mesure notamment. Laissant le soin de résoudre le problème du rapport entre esprit et matière aux métaphysiciens, les psychologues étudient désormais les faits de l'existence psychique de l'homme de manière empirique, c'est-à-dire à partir de l'observation et de l'expérimentation. I. Setchenov écrit ainsi en 1873 : «La psychologie va devenir une science exacte. Seule la physiologie peut la rendre exacte, puisque c'est la physiologie seule qui tient la clé de l'analyse scientifique des phénomènes psychiques» (Sečenov, 1873, p. 351). La condition fondamentale pour que la psychologie puisse devenir une science exacte est désormais remplie, puisque l'existence réelle d'une science ne commence pas là où les lois qui régissent les phénomènes sont supposées, mais quand elles peuvent être prouvées (*ib*., p. 338).

Nikolaj Grot publie en 1897 *Ponjatie duši i psixičeskoj èngergii v psixologii* ['Les concepts d'âme et d'énergie psychique en psychologie']. L'originalité de ce texte est, comme son titre l'indique, de donner une justification «scientifique» tirée des lois générales de l'évolution du psychisme au concept d'énergie et aux concepts qui y sont liés, tels que «économie de l'effort». Grot entend surtout vanter les potentialités de son approche et ses prétentions s'affichent dès l'introduction : il entend en effet démontrer que la loi de l'économie s'accorde avec les phénomènes de la vie psychique. L'introduction du concept d'énergie apparaît comme un remède aux frustrations de la psychologie. Les thèses maîtresses sur lesquelles Grot construit ses preuves sont les suivantes :

«Les processus psychiques, comme tous les autres processus de la nature, se subordonnent-ils à la loi de la conservation de l'énergie ?» — se demande-t-il. Pour la psychologie, cette question cache un enjeu majeur,

car la réponse déterminera d'un seul coup l'«exactitude», la «scientificité» de la psychologie, et donc sa destinée.

> La psychologie expérimentale moderne ne possède pas de concept scientifique ni de principe méthodologique qui pourraient la relier aux autres sciences exactes dans toutes ses recherches ultérieures, et qui lui permettraient de ramener toutes les formes et tous les changements du contenu psychique sous une même loi, comme celle de la conservation en physique. (Grot, 1897, p. 239-240)

Pour Grot, la psychologie tient ici enfin un espoir d'accéder au titre de science exacte :

> Il est plus aisé de croire que les forces de la nature inorganique se transforment par la voie de l'évolution en énergies psychiques [...] que d'admettre qu'il y a un saut dans le développement de la nature et que les énergies psychiques des organismes animaux n'ont rien en commun avec les énergies purement physiques de la matière inorganique. (Grot, 1897, p. 245)

Grot se rend parfaitement compte du fait que la nouvelle doctrine énergétique revêt une coloration idéaliste. Les énergies du monde externe y sont perçues uniquement par l'intermédiaire des énergies de l'individu, psychophysiques, qui interagissent avec les mouvements du milieu. Néanmoins, il accepte que l'approche énergétique ait le droit méthodologique d'appeler psychophysique cette part d'énergie qui est le corrélat physiologique des processus psychiques.

Si elle [l'énergie psychique] n'est pas encore mesurable, il en découle uniquement que le calcul mathématique n'en est pas encore possible, mais il ne s'ensuit pas que cela ne doive pas être admis en théorie.

Si, pour Grot, il s'agit de savoir *s'il existe* une énergie psychique, et si elle se subordonne à la loi de la conservation de l'énergie, faisant ainsi partie du système global des énergies qui composent l'énergie universelle unique, Wundt va plus loin et trouve déjà une solution au problème : il conclut que le mouvement des muscles et les processus psychiques accompagnant les perceptions sensorielles suivent le principe de conservation de l'énergie.

Le recours à une relation quantité-qualité semble donc bel et bien la seule solution pour sortir de l'impasse. Ce compromis entre mesurer directement et refuser toute mesure permet, par exemple, de supposer que le travail psychique se subordonne à la loi générale d'économie. Le concept d'énergie physique permet ainsi de développer une méthodologie de recherche.

Grot résume en trois points les acquis de sa réflexion :

• le concept d'énergie psychique est aussi légitime dans la science que celui d'énergie physique, et cette énergie prend les mêmes formes que l'énergie physique ;

• une transformation constante des énergies a lieu dans l'organisme humain ;

• l'énergie psychique passe constamment de l'état cinétique à l'état potentiel, et vice-versa (Grot, 1897, p. 266-267).

En fait, remarque-t-il, en physique non plus, la formule de l'énergie «mv^2 x 2» ne représente pas un critère direct pour mesurer l'énergie (par exemple l'énergie de la chaleur), mais une *expression indirecte* (si l'on suppose que cette énergie se transforme en l'énergie d'un mouvement mécanique). De même, l'énergie psychique, en se transformant en énergie physiologique et physique, finit par prendre la forme du mouvement d'une masse dotée d'une certaine vitesse. Le recours à un équivalent mécanique est donc légitime.

L'absence dans la science de méthode exacte pour réduire telle ou telle autre énergie à un équivalent mécanique ne sert d'argument ni contre l'idée de cette énergie ni contre sa capacité à être subordonnée à la loi de la conservation.

On se rend compte que Grot assigne ainsi une signification très globale à un résultat mathématique quelconque, et ce, dans le but de se présenter comme le découvreur du plus profond des secrets expliquant le comportement de l'énergie psychique.

4. UN CONCEPT PHYSIQUE TRES 'METAPHYSIQUE'

C'est de la part d'un philosophe que proviennent en Russie les critiques de la conception énergétique, en psychologie tout comme en physique : «En désirant remplacer totalement la métaphysique par l'énergétisme, nous ne ferons qu'échanger une métaphysique contre une autre» ! annonce A. Vvedenski (1856-1925) dans son article «L'atomisme et l'énergétisme» paru en 1896.

Néanmoins, le discours d'Ostwald est intéressant pour chaque philosophe, d'une part, en tant que symptôme de ce courant, et d'autre part, comme un exemple évocateur tiré de la réalité et témoignant à quel point un naturaliste est peu capable de se défaire de la métaphysique malgré tout son désir.

> Il n'a encore jamais existé de système métaphysique qui n'ait pas prétendu que la logique reconnaisse ses conclusions, c'est-à-dire qui n'ait pas prétendu être à appelée science exacte. (Vvedenskij, 1896, p. 283)

D'après Vvedenskij, les acquis de la nouvelle conception d'Ostwald devaient servir à créer une science de la nature libre de toute hypothèse, et surtout, *libre de toute métaphysique.* Ostwald, dit Vvedenskij, refusait le concept de *matière,* partant du constat que la physique avait abandonné l'espoir de se représenter le monde physique en expliquant les phénomènes par le mouvement des atomes.

Dans l'expérience, selon Ostwald, nous n'avons jamais à faire avec la matière, mais avec l'énergie. Pour cette raison, il faut expliquer tous les phénomènes uniquement à partir du concept d'énergie. Mais en pensant

tout expliquer par l'*énergie,* en considérant matière et force comme des manifestations de l'énergie, c'est la réalité qu'Ostwald remplace par l'énergie. Cette conception, qui voit les corps en tant que manifestations de l'énergie, a un caractère tout aussi métaphysique que la théorie platonicienne des idées.

> Voilà l'essence du discours d'Ostwald. On y remarque clairement le désir de se défaire de la métaphysique, de la bannir des sciences naturelles, et la compréhension du fait que le concept de la matière est une vision métaphysique. Seulement, à la place des concepts bannis, il suggère l'énergie comme unique réalité (Vvedenskij, 1896, p. 284-285).

> La doctrine qu'il propose est-elle complètement libre de métaphysique ? Ou, en l'adoptant, ne ferons-nous qu'échanger une métaphysique contre une autre ? (Vvedenskij, 1896, p. 285)

En effet, souligne Vvedenski, en physique on entend par «énergie» une certaine *capacité de travail* (énergie cinétique et énergie potentielle, soit la capacité de réaliser un travail). Nous croyons en cette explication, car les physiciens ont découvert la loi de la conservation de l'énergie, mais même cette loi est une illusion, puisqu'il s'agit en fait de la somme des énergies.

5. LE PRINCIPE DE L'ECONOMIE DE L'EFFORT DANS LES DOCTRINES LINGUISTIQUES

C'est probablement F. Müller[3] qui parle en premier de l'économie des moyens langagiers. D'après Müller, toutes les évolutions qui sont les résultats de l'alternance phonétique ont une explication physiologique, à savoir le principe général de la simplification, appelé aussi la loi de l'économie de l'effort, ou «loi du moindre effort»[4].

En 1880, Paul fait, lui aussi, intervenir dans ses explications le phénomène d'«économie des moyens langagiers», en se limitant cependant à décrire quelques phénomènes tels que la chute des prépositions doubles et l'ellipse (Paul, 1960 [1880], p. 372).

En Russie, I.A. Baudouin de Courtenay[5] (1845-1929) est sans doute le premier à s'interroger sur les principes de l'évolution langagière. Ce dernier affirme que dans le langage se trouvent indissolublement liés deux éléments, l'élément physique et l'élément psychique, qui sont étudiés par la physiologie (anatomie et acoustique) et la psychologie, respectivement (Baudouin de Courtenay, 1963 [1871], p. 61).

---

[3] Philologue et orientaliste allemand, Friedrich Max Müller (1823-1900) est un des fondateurs des études indiennes et de la mythologie comparée.

[4] Müller, 1864, p. 222, cité d'après Desmet, 1996, p. 131.

[5] Désormais en abrégé BdC.

Il cite, parmi les raisons générales de l'évolution du langage :

• l'habitude, c'est-à-dire la mémoire inconsciente ;

• l'aspiration à la commodité, qui se reflète dans a) le passage des sons et des combinaisons de sons plus difficiles vers de plus faciles, qui faciliterait l'action des muscles et des nerfs ; b) l'aspiration à la simplification des formes ; c) le passage du concret à l'abstrait pour faciliter le mouvement de la pensée.

• l'oubli inconscient, mais un oubli productif provoquant quelque chose de nouveau (BdC, 1963 [1889], p. 225-231).

Baudouin de Courtenay explique ainsi l'aspiration à la commodité par l'action du principe d'économie de l'effort.

L'apport le plus important de cet auteur se situe dans le domaine de la phonétique, où il explique par la relation entre «les faits du domaine de la cérébration langagière [c'est-à-dire l'activité langagière cérébrale, qui s'effectue dans le cerveau] et le côté sonore du langage», qu'il étudie dans le cadre de sa «psychophonétique», les simplifications de la prononciation (notamment la disparition de certaines consonnes et groupes de consonnes), l'assimilation, la dissimilation et la réduction de la longueur des mots (BdC, 1963 [1903], p. 100). A titre d'exemple, relevons qu'il cite, entre autres, des cas d'économie de l'effort phonatoire, à savoir toutes sortes de simplifications et de réductions vocaliques ou consonantiques. Ainsi, selon lui, la facilitation de l'activité articulatoire, qui a lieu dans le centre langagier même, est une sorte de mnémotechnique engendrée par l'aspiration à économiser le travail de la mémoire, à ne pas l'encombrer par une quantité superflue de détails (BdC, 1963 [1889], p. 230-234, 237).

Dans l'article *Sur les raisons générales des changements langagiers* (1889), Baudouin de Courtenay écrit :

> La vie du langage est un travail organique ininterrompu... Et dans le travail organique, on peut remarquer l'aspiration à économiser les efforts et à ne pas les dépenser sans nécessité, l'aspiration à utiliser raisonnablement les efforts et les mouvements, l'aspiration à l'utilité et au profit. (BdC, 1963 [1889], p. 226)

En syntaxe, Baudouin de Courtenay cite comme exemples de l'économie de l'effort les déclinaisons et les conjugaisons, ainsi que la genèse des prépositions pour faciliter la compréhension (*ibid.*, p. 240).

À partir de relectures de Baudouin de Courtenay, de Paul et d'autres linguistes encore, le recours au principe de l'économie de l'effort pourrait être vu comme un fil rouge qui traverse des débats particuliers, comme par exemple l'analogie ou encore celui sur les lois phonétiques. Une étude ultérieure pourrait envisager cette perspective de recherche.

CONCLUSION : QUEL HERITAGE ?

L'histoire du principe d'économie de l'effort constitue un des exemples les plus significatifs du rôle de la métaphysique dans la recherche des principes dits «positivistes».

Aussi bien en psychologie qu'en linguistique, le recours au principe d'économie de l'effort s'inscrit assez directement dans la lignée de certaines idées d'Ostwald. Il est en effet logique d'émettre l'hypothèse que l'énergie psychique se subordonne au principe d'économie de l'effort.

Le prestige dont jouissent les sciences exactes au seuil du XXe siècle a sans doute favorisé la généralisation d'un modèle qui donne *l'illusion de solutions* là où il aurait été plus honnête d'admettre certaines limites aux capacités d'explication. Dans les sciences telles que la psychologie et la linguistique, comme l'a bien montré Grot, ce principe positiviste promet plutôt qu'il ne réalise, se limitant à ouvrir une perspective de recherche plutôt qu'à la parcourir.

Les linguistes «positivistes» en Russie et ailleurs cherchaient à comprendre l'évolution langagière. Plus exactement, ils voulaient déceler dans leur matériau des cas imputable à l'action des principes généraux, universels, comme celui de l'économie de l'effort. C'est dans ce sens qu'il est justifié, selon nous, de parler d'un «mirage positiviste».

© Elena Simonato-Kokochkina

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ALPATOV Viktor M., 1997 : «Nekotorye zamečanija ob istorii sovetskoj nauki», *Aktual'nye problemy izučenija istorii sovetskogo vostokovedenija*, Moskva : Institut vostokovedenija, p. 15-19. ['Quelques remarques sur l'histoire de la science soviétique']

AVENARIUS Richard, 1905 : *Kritika čistogo opyta v populjarnom izlozhenii A. Lunačarskogo. Novaja teorija pozitivnogo idealizma* ['La critique de l'expérience pure exposée par A. Lunačarskij. Une nouvelle théorie de l'idéalisme positif'], Moscou, Izdatel'stvo S. Dorovatskoj i A. Tcharushnikova.

BAUDOUIN DE COURTENAY Jan Ignacy (Ivan Aleksandrovič), 1871 : « Nekotorye obščie zamečanija o jazykovedenii i jazyke », *žurnal Ministerstva Narodnogo Prosveščenija,* Sankt-Peterburg, *Izbrannye trudy po obščemu jazykoznaniju,* vol. I, 1963, Moskva : Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, p. 47-77. ['Quelques remarques générales sur la science du langage et sur le langage']

DESMET Piet, 1996 : La linguistique naturaliste en France (1867-1922). Nature, origine et évolution du langage, Louvain-Paris : Peeters.

EJXENVAL'D I., 1910 : «Materija i ènergija» ['Matière et énergie'], *Voprosy filosofii i psixologii, n°* 102. 1910, p. 235-248.

GROT NIKOLAJ, 1897 : «Ponjatie duši i psixičeskoj ènergii v psixologii» ['Les concepts d'âme et d'énergie psychique en psychologie'], *Voprosy filosofii i psixologii,* 1897, livre 2 (37), mars-avril, p. 239-300.

LE RU V., 2002 : «Maximum et minimum : le finalisme en question», *Le Moindre action, Science et vie,* p. 88-95.

MACH Ernst, 1904 : *La mécanique. Exposé historique et critique de son développement,* trad. de la 4e éd., Paris, Librairie scientifique A. Hermann.

MESURE S., SAVIDAN P., 2006 : «Positivisme», *Dictionnaire des sciences humaines*, Paris : PUF, p. 870.

MÜLLER Friedrich Max, 1864 : Lectures on the Science of Language, delivered at the Royal Institution of Great Britain in February, March, April and May 1863, 2d Series, London: Longman, Green, Longmans and Roberts, trad. française Nouvelles leçons sur la science du langage. Cours professé à l'Institution royale de la Grande-Bretagne en l'année 1963. tome I, 1867, Paris : Durand-Pedone Lauriel.

ORSANSKIJ Ivan G., 1897 : «Zakon èkonomii v umstvennom trude» ['La loi de l'économie dans le travail mental'], *Severnyj Vestnik* n° 11, 1897, p. 145-171, n. 12, p. 85-112.

OSTWALD Wilhelm F., 1896 : *Nesostojatel'nost' naučnogo materializma* ['Le caractère non fondé du matérialisme scientifique'], Saint- Pétersbourg.

——, 1903 : *Filosofija prirody* ['La philosophie de la nature'], Saint-Pétersbourg. (trad. de l'allemand)

——,1910 : *Energetische Grundlagen der Kulturwissentschaften,* Leipzig, 1909, trad. française : *Les fondements énergétiques de la science de la civilisation*, Paris, V. Giard et E. Brière.

——, 1863 : *Refleksy golovnogo mozga,* Moscou, trad. espagnole *Los reflexos del cerebro,* La Habana, Academia de ciencias, 1965.

PAUL Hermann, 1880 : *Prinzipien der Sprachgeschichte,* Halle, 1937, trad. russe : *Principy istorii jazyka* réd. A.A. Xolodovič, 1960, Moskva : Izdatel'stvo inostrannoj literatury.

SIMONATO Elena, 2004a : «Une linguistique énergétique en Russie à la fin du XIXe-début du XXe siècle», *Histoire - Epistémologie - Langage*, 26/2, p. 121-143.

——, 2004c : «Le raisonnement énergétique chez les psychologues russes de la fin du XIXe siècle : espoirs et illusions», *Slavica Occitania*, n° 18, p. 59-76.

——, 2005 : *Une linguistique énergétique en Russie au seuil du XXe siècle. Essai d'analyse épistémologique*, Slavica Helvetica vol. 73, Peter Lang, Berne.

——, 2007: «Russes de cœur, Européens d'esprit : les intellectuels russes de la fin du XIXe siècle vus par D.N. Ovsjaniko-Kulikovskij», *L'intelligentsia en Russie, La Revue russe,* n° 30*,* éds. L. Troubetzkoy et S. Viellard, p. 73-82.

STRAXOV N.N., 1891 : «Po povodu zakona soxranenija ènergii» ['À propos de la loi de la conservation de l'énergie'], *Voprosy filosofii i psixologii,* n°6, p. 97-131.

VVEDENSKIJ Aleksandr I., 1896 : «Atomizm i ènergetizm» (Po povodu reci V. Ostval'da «Nesostojaternost' naučnogo materializma») ['Atomisme et énergétisme. (A propos du discours de W. Ostwald «Le caractère non fondé du matérialisme scientifique»)'], *Severnyj Vestnik,* n° 9, p.283- 300.

WUNDT Wilhelm, 1880 : *Grundzüge der physiologischen Psychologie.* 1873-1874, trad. russe *Osnovanija fiziologičeskoj psixologii,* par Kandinskij, Moskva : Tipografija M.N. Lavrova i K°.

—, 1865 : *Duša čeloveka i zivotnyx,* Lekcii professora Geidel'bergskogo universiteta V. Vundta, trad. de l'allemand de *Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele* par E.K. Kemnica, tome I, Saint-Pétersbourg, Tipographie de N. Tiblen et C°. ['L'âme de l'homme et des animaux. Cours du professeur de l'université d'Hedelberg V. Wundt']

Dmitrij Nikolaevič Ovsjaniko-Kulikovskij (1853-1920)

Cahiers de l'ILSL, n° 29, 2011, pp. 141-172

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 prérévolutionnaire.

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 inclu 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'ensei-gnements, 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'éducation[3]. 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. CONTINUITES DANS LE MARXISME SOVIETIQUE

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 autorisée[6]. Selon les chiffres cités par Mitin, un des plus puissant 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 sympatisants 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 pédigree 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 mécanicistes, connue également sous le pseudonyme «Orthodoxe») et Abram Deborin (le chef du camp opposé, qui était connu comme camp des déborinistes) 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 exploit 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 Tschiževsky (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 collègue 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 original[19]). 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 revient 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 faisions 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 Dostoevskij* 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». (Lobkowicz, 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 Berdjaev, 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'autoréflexion 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, Hertzen, 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 Čaadaev 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, Xoružij, 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, Čaadaev, 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» [*specxrany*] 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 Berdjaev, 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» (Baxtin, 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 intriguante 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 fondée 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 ambigüités 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 Léningrad 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», Berdyaev, 1947, p. 39). En faisant référence à Kireevskij, Kožinov suggère que les slavophiles prolongent la ligne platonicienne plutôt qu'aristotélicienne 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 distanciaient 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 1980 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 perestroika, 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 défendeur 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 fois 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 *topoï* 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 labeur, 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. A 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 (*xo-xly-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'appéciation 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 aucune place pour tout libre arbitre, perfection ou modifications. A la différence de Savickij (avec qui Gumilev était en correspondance depuis 1956, vingt 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 Prague[45]), 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 *Rossiia 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 exploiteurs … Permettez-moi de vous révéler un secret : si la Russie doit être sauvée, cela ne sera que comme puissance eurasienne, 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 suggérererait 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 XVIIe 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'anthropogenèse, 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 Filippov, 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 détrônement de Marr en 1950, les adversaires de Poršnev s'afférèrent 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 100e 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 pervoj 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 : Kikimora 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 3e 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 Poètika 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 : *Rossiia i Evropa* ['La Russie et l'Europe'], 6e éd., Sankt-Peterburg : Glagol.

DAVYDOV Jurij, 1982 : *Etika ljubvi i metafizika svoevolija (problemy nravstvennoj 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'], *Istorik-marksist*, n° 1, p. 85-97.
——, 1941a : «Zapadniki i slavjanofily» ['Occidentalistes et slavophiles'], *Molodoj bol'ševik*, n° 11, p. 39-49.
DRUŽININ N., 1939 : «Gercen i slavjanofily» [Hertzen et les slavophiles'], *Istorik-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 (*Učenye 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'], 2e 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 russkoj 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'], *Istorik-marksist,* 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 evrazijca» ['Remarques du dernier des eurasistes'], *Naše nasledie*, n° 3, p. 19-34.
——, 1993 : *Ritmy Evrazii : èpoxi 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 Lobkowicz, 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 učenie 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 Lektorskij (eéd.), 1999, p. 43-82

KLINE 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 gnoséologie 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.

LARUELLE Marlène, 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'], 2e 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 neklassičeskii 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, pročitannyi 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 : Kikimora 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 čelovečeskoj istorii : problemy paleopsixologii* [‘Sur le début de l’histoire humaine : problèmes de paléopsychologie’], Moskva : Mysl’.

——, 2007 : Poršnev, *O načale čelovečeskoj 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 buduščego 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 filosofskogo tvorčestva i filosofskoj 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 razvitija russkoj filosofii. Pervaja čast’* [‘Essai sur l’évolution de la philosophie russe, 1ère 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 dviženii 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)

Cahiers de l'ILSL, n° 29, 2011, pp. 173-190

Deux conceptions de la ressemblance des langues dans la linguistique russe du début du XXe siècle

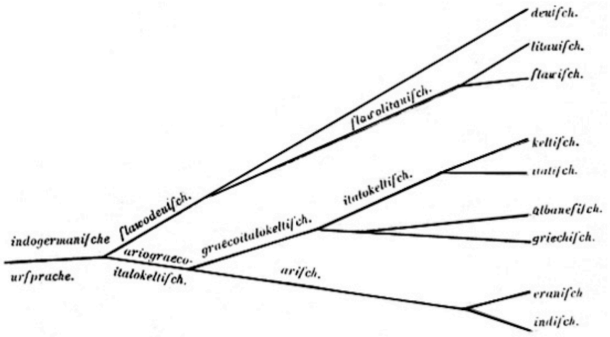
Mladen UHLIK
Université de Ljubljana-Université de Lausanne

Résumé :
Les dernières décennies du XIXème siècle représentent une époque dans laquelle le modèle génétique d'explication du développement langagier traverse une époque de crise. Ce modèle, selon lequel la parenté des langues ne résulte que d'une même origine généalogique, devient le cible de critique de certains linguistiques, tels que Schuchardt et Ascoli, qui essayent, à leur tour, de le renverser en s'éloignant de l'interprétation qui s'est fondée exclusivement sur le processus de divergence langagière.
C'est dans le cadre de cette problématique que nous présenterons deux positions, prises par les deux linguistes qui sont souvent considérés comme pères fondateur de la linguistique russe du XXème s. : Filipp Fortunatov et J. Baudouin de Courtenay.

Mots-clés : critique de la linguiste naturaliste ; parenté linguistique ; comparaison des langues ; langues mélangées ; hybridation des langues ; harmonie vocalique ; émergence d'une linguistique sociale ; Baudouin de Courtenay ; Filipp Fortunatov ; August Schleicher.

Le sujet de notre travail est une discussion portant sur la parenté des langues et leur caractère mélangé. Celle-ci s'est déroulée dans les dernières décennies du XIX[e] siècle, à une époque où l'évolutionnisme d'August Schleicher (1821-1868) était remis en question par certains linguistes.

Rappelons les positions d'Auguste Schleicher qui sont devenues la cible de la critique : son modèle de l'arbre généalogique repose sur un parallélisme strict entre l'évolution des êtres vivants et celle des langues. Selon le modèle de la *Sprachbaumtheorie* de Schleicher (théorie du tronc se ramifiant en «branches» successives), de même que les espèces d'êtres vivants proviennent de la diversification progressive des espèces originelles, de même la diversité des langues résulte de l'évolution divergente d'un petit nombre de langues mères dont ces langues sont génétiquement issues. La linguistique schleichierienne est donc une science naturelle, assimilant les langues à des organismes naturels. De nombreux linguistes, tels que Baudouin de Courtenay (1845-1929) et Michel Bréal (1832-1915), ont reproché aux linguistes naturalistes (Schleicher et Max Müller (1823-1900)) l'idée que les langues se développent de manière mécanique sans que l'activité humaine puisse intervenir sur leurs changements.[1]



Puisque nous nous penchons également sur le problème de la ressemblance entre langues différentes, il est important de rappeler que ce modèle de la linguistique de la première moitié du XIX[e] s. attribuait les ressemblances à une même origine génétique (deux langues se ressemblent

[1] Les positions de Schleicher font l'objet de la critique de Baudouin de Courtenay (désormais BdC) dans BdC 1870, publié dans BdC, 1963a, tandis que les reproches que Micheal Bréal adresse aux linguistes naturalistes sont abordés dans Aarslef, 1979.

parce qu'elles appartiennent à une même famille et qu'elles sont issues de la même langue mère). Ce modèle repose sur l'idée que la comparaison des langues apparentées permet de reconstruire le schéma de l'arbre généalogique.

Comme l'écrit Irina Ivanova, les analyses des linguistes appartenant à ce paradigme ne portaient que sur des «éléments langagiers indigènes et stables en mettant à part tous les phénomènes transitoires et empruntés.» (Ivanova, 2006, p. 82). Pour cette raison, comme le remarque Ivanova, dans la première moitié du XIX^{e} s. « le problème du mélange des langues a été souvent réduit à la distinction des emprunts dans une langue donnée» (*ibid*.).

Ce n'est que dans la seconde moitié du XIX^{e} s. que la problématique du mélange des langues s'est fait jour, c'est-à-dire lors d'une période de crise du modèle de la linguistique naturaliste, période qui fut aussi marquée par un nouvel intérêt envers les langues non-indoeuropéennes.

L'actualité de ce débat se manifeste dans les dernières décennies du XIX^{e} s. lorsque les représentants de l'ancien mouvement commencent à critiquer l'idée de l'existence de langues mixtes. Ainsi Max Müller, philologue allemand et l'un des fondateurs de la mythologie comparée, soutient que «Es gibt keine Mischsprache» (Max Müller, 1872, p. 86). Cette conception s'explique par son identification de la langue à la grammaire, système organique et stable qui ne change jamais l'essence qui lui est propre et qui ne se mélange pas avec d'autres systèmes (*ibid*.). Cette position fut immédiatement critiquée à son tour par Hugo Schuchardt (1842-1927) qui, en mettant en valeur la notion d'hybridation, annonça par réaction : «Es gibt keine völlig ungemischte Sprachen» (Schuchardt, 1884, p. 5).

Cette problématique sera exemplifiée dans la suite de notre travail par une comparaison de deux approches de la parenté linguistique en relation avec le problème du mélange des langues.

1. CLASSIFICATION DES LANGUES ET PARENTE CHEZ FORTUNATOV

Filipp Fortunatov (1848-1914) figure dans ce travail comme exemple d'un linguiste, contemporain de Baudouin, dont les idées sur la parenté linguistique ne présentent pas de grand écart par rapport au modèle de l'évolutionnisme généalogique.

Ses idées sur la classification des langues ainsi que sur le problème de la parenté s'inscrivent dans le cadre de la linguistique historico-comparative de la fin du XIXe s. Dans notre travail, nous nous appuyons sur les cours de Fortunatov, rassemblés après sa mort par V. Poržezinski (1870-1929) et M.N. Peterson (1885-1962), ses deux étudiants, particulièrement sur le chapitre *Cours général de linguistique comparative* (Fortunatov, 1956, p. 23-197).

Là, contrairement à Baudouin, le linguiste moscovite ne critique jamais directement le modèle de Schleicher. De plus, il se sert des schémas et métaphores naturalistes de ce dernier : sa classification des langues indoeuropéennes, d'une famille de langues,[2] présuppose l'existence d'une proto-langue, se divisant en différentes branches (il distingue les branches suivantes : indienne, iranienne, arménienne, albanaise, grecque, italique, celtique, germanique, balte ou lithuanienne et slave[3]). Chaque branche réunit des langues, se divisant en dialectes. Dans cette conception du développement descendant, toutes les langues d'une branche se sont formées à partir d'une proto-langue commune et toutes les proto-langues indoeuropéennes se sont développées, à leur tour, d'une protolangue indoeuropéenne (Fortunatov, 1956, p. 41).

Si Fortunatov estime que chaque famille de langues connaît sa protolangue, il n'adhère pourtant pas à l'hypothèse de l'existence d'une protolangue commune à toutes les familles. La divergence d'une langue mère se limite alors à une famille de langues (par exemple à la famille indoeuropéenne). Il estime que la linguistique de son époque a peu de moyens pour prouver la relation d'appartenance entre les protolangues de différentes familles[4] ou pour démontrer l'existence d'une protolangue universelle.

L'objectif principal de la méthode historico-comparative, qu'utilise Fortunatov, est de reconstruire la protolangue indoeuropéenne à partir de l'étude de toutes les langues de chaque branche de cette famille. A l'intérieur de chaque branche, l'approche historico-comparative nous permet, selon Fortunatov, d'effectuer la reconstruction de chaque protolangue commune à toutes les langues de ce groupe qui représentent ses modification dans le temps (*ibid*., p. 42).

Ensuite, il propose un schéma des différentes familles des langues non indoeuropéennes, qui sont rangées par continents.[5]

---

[2] Selon Fortunatov, la famille indoeuropéenne occupe la place la plus importante dans la linguistique de son époque parce que «c'est à partir de l'étude historico-comparative des langues indoeuropéenne que la linguistique scientifique s'est créée, développée et continue à le faire» (Fortunatov, 1956, p. 48).

[3] Ultérieurement furent découverts le hittite et le tokharien.

[4] Ainsi, il estime qu'il reste à prouver l'appartenance hypothétique à une protolangue commune des protolangues indoeuropéenne et sémitique (Fortunatov, 1956, p. 59).

[5] En Europe et en Asie en dehors des langues indoeuropéennes, il distingue les langues ouralo-altaïques (contrairement à Baudouin de Courtenay, il n'utilise pas la notions de langues touraniennes) le basque, l'étrusque, les langues du Caucase, les langues sémitiques, les langues dravidiennes et les langues munda, le chinois, les langues d'Indochine, le japonais, les langues malayo-polynésiennes, les langues sibériennes qui n'appartiennent pas à la famille ouralo-altaïque, et le sumérien. En Afrique, il distingue les langues hamitiques, les langues des tribus nubiennes. Pour les Amériques, en dehors des langues indoeuropéennes, il parle des langues de la race américaine dont la classification généalogique en familles reste à faire. Pour l'Australie, il dit qu'on possède trop peu d'informations pour en faire une classification généalogique.

Ce qu'il ajoute à la classification naturaliste, c'est une interprétation socio-historique : l'évolution des langues ne résulte pas seulement de l'évolution langagière interne, mais surtout de l'histoire de la société, donc d'une évolution externe. L'histoire de la langue reflète l'histoire de la société.

Ainsi, dans ses premiers cours, nous trouvons l'idée que le développement de la langue dépendait de ses locuteurs :

> La langue, parmi d'autres éléments, forme et soutient les liens entre les membres de la société, mais en même temps les liens dans la langue des membres de la société dépendent, à leur tour, des liens entre ces derniers. Avec le temps la langue se modifie, elle a son histoire, mais elle n'a pas d'histoire propre en dehors de celle de la société. (Fortunatov, 1956, p. 28)

L'idée du lien entre l'histoire de la société et celle de la langue est mise en valeur également dans la citation suivante :

> Chaque langue appartient à une certaine société, à une collectivité linguistique (*obščestvennyj sojuz*), c'est-à-dire aux hommes en tant que membres d'une certaine société. Les modifications, touchant la composition de la société, s'accompagnent de changements de la langue. (Fortunatov, 1956, p. 24)

Ainsi, la désintégration d'une collectivité sociale provoque la décomposition d'une langue en dialectes (par exemple la décomposition d'un peuple indo-européen aboutit à la division en familles de langues) et, inversement, l'unification de membres d'une collectivité sociale cause la fusion de différents dialectes en une langue. A l'intérieur des langues indo-européennes, les langues d'aujourd'hui peuvent être considérées comme les anciens dialectes d'une proto-langue. Pour le type du développement divergent, il cite des exemples de morcellement des protolangues indo-européennes en dialectes qui deviennent par la suite des langues à part entière (une langue balto-slave se ramifie en deux dialectes, slave et balte, qui se divisent à leur tour en donnant aujourd'hui les deux branches de ces langues).

Comme type de développement convergent, il cite l'exemple d'une langue littéraire qui résulte de l'unification de différents dialectes (*ibid*., p. 69).

Fortunatov estime que l'histoire des langues, la formation de nouvelles langues et de nouveaux dialectes, est un processus perpétuel et graduel. Il s'agit d'une alternance perpétuelle de désintégration et d'unification des langues et des dialectes à l'intérieur d'une famille. Contrairement à Baudouin, il n'accorde pas beaucoup d'importance à la mixité ou à l'hybridation des langues.

Ainsi, sans que Fortunatov le déclare directement, il est évidemment qu'il s'inscrit dans la logique selon laquelle les langues peuvent s'influencer les unes les autres par les emprunts lexicaux, mais elles gardent toujours leur essence propre.

Il juge que les causes principales de la ressemblance entre des langues différentes sont (*ibid*., p. 71) :

• La vie commune (ce qui signifie un passé commun) des langues comparées (d'après lui, plus les langues sont apparentées, plus elles ont de possibilités d'avoir un passé commun). Là, contrairement à Baudouin, il n'aborde pas le problème du polygénétisme ou l'hybridation des langues qui est due au contact des langues appartenant à différentes familles de langues.

• L'influence d'une langue sur l'autre, se manifestant par les différents types d'emprunts (bien qu'il n'exclue pas la possibilité de ce type d'influence entre langues non apparentées, tous ses exemples d'influence se réduisent aux langues indoeuropéennes).

Bien qu'il se situe dans une logique principalement généalogique, nous trouvons également dans ses cours l'idée qu'on peut comparer des langues non-apparentées. Ainsi la ressemblance entre langues non apparentées peut être aussi le résultat de l'analogie des conditions de vie des locuteurs des langues qu'on compare.[6]

Une autre raison pour les ressemblances entre langues non apparentées réside, d'après Fortunatov, dans le fait que toutes les langues représentent différentes manifestations du langage humain. Dans ce contexte, il définit de la manière suivante l'objet de la science du langage :

> Il n'y a qu'une science du langage et son objet est constitué par l'étude des changements constants du langage humain. L'étude d'une langue particulière et la philologie ne représentent que des branches de cette science. (Fortunatov, 1956, p. 23)

En dépit de toutes les différences entre nos deux linguistes, mentionnons que les deux soutiennent qu'il ne faut pas séparer les études des langues particulières de l'étude du langage humain. C'est ce point de vue qui les différencie par rapport aux idées de Ferdinand de Saussure.[7]

2. LANGUES MELANGEES CHEZ BAUDOUIN DE COURTENAY : LE MELANGE EN TANT QUE PROCESSUS DE VIE

En ce qui concerne la comparaison des langues, leur classification et la détermination de leurs ressemblances et de leurs différences, le point de repère de Baudouin de Courtenay est que «le processus de désintégration

---

6 Fortunatov mentionne les conditions physiques et psychologiques (*fizičeskie i duxovnye uslovija*) sans en donner aucune illustration.

7 La différence entre la langue de Saussure et celle des deux linguistes slaves est d'ordre épistémologique. Pour Fortunatov et Baudouin il n'y a pas de différence entre l'objet de connaissance et l'objet réel, tandis que chez Saussure la langue est un objet créé à partir d'un point de vue qui précède l'analyse. Ce point de départ lui permet de faire une distinction entre la linguistique de la langue et la science du langage.

(divergences) s'opère constamment, mais accompagné de processus de mélanges et de fusion avec d'autres formes» (BdC, 1930 [1963b, p. 350]).

Si, dans sa conception du développement langagier, Fortunatov envisage l'histoire des langues en tant qu'alternance permanente de désintégration et d'unification des dialectes et des langues à *l'intérieur d'une famille,* la position de Baudouin se distingue par le point suivant : au lieu de l'unification des langues, il utilise la notion de *mélange*. La conséquence du mélange est que les frontières entre tous les phénomènes langagiers (les parlers, les dialectes, les branches et même les différentes familles de langues) sont poreuses, ce qui n'abolit pas leur existence. Ainsi dans une lettre à Hugo Schuchardt, il dénie l'existence des dialectes de transition entre les langues slaves :

> A partir d'indications tout à fait sûres, on réalise qu'entre le tchèque et le polonais, entre le grand-russe et le petit-russe etc., on ne constate aucun dialecte de transition au sens propre du mot. On trouve, certes, ici et là quelque chose qui pourrait être tenu pour un dialecte de transition; mais c'est une transition seulement au sens ou, par exemple, la langue anglaise constitue une transition entre les langues romanes et la zone linguistique germanique (ou *vice versa*) : c'est même tout simplement un mélange plus tardif et un emprunt avec la conservation des signes caractéristiques d'un groupe. (Lettre de 1884, citée dans Seldeslachts & Swiggers, 1999, p. 278-279 et traduite de l'allemand par *M.U.*)

Pourtant, comme nous le verrons, dans ses recherches linguistiques il aborde un problème négligé dans les cours de Fortunatov : les exemples de contact entre langues non-apparentées, appartenant à différentes familles langagières. Ce qui met en relief le contraste par rapport aux idées de Fortunatov, c'est que le contact n'est pas restreint au niveau des emprunts.

Il est intéressant de noter que Baudouin, qui d'ailleurs reprochait à Auguste Schleicher son naturalisme et l'assimilation des langues à des organismes, retrouve son inspiration pour expliquer le phénomène du contact entre les langues par une analogie avec les formes de la vie :

> Si l'on prend en considération la question du mélange ou de l'absence de mélange des langues, il faut reconnaître qu'il n'y a pas et qu'il ne peut exister de langue pure, non mélangée. Le mélange constitue le principe caractéristique de toutes les formes de la vie physique ainsi que de toutes les formes psychiques. (BdC, 1901 [1963a, p. 363])

Il est évident que, par cette attitude, Baudouin, en paraphrasant «*Es gibt keine völlig ungemischte Sprache*» de Schuchard, critique la position des linguistes qui, comme Max Müller, soutenaient qu'il n'y a que des langues pures et que «la vie de la langue constitue un courant ininterrompu et imperturbable dans des directions diverses d'un même système et d'un même ensemble, sans intervention extérieure» (*ibid*., p. 362).

Mentionnons que, dans sa théorie de l'évolution langagière, Baudouin est influencé par l'hypothèse de la récapitulation d'Ernst Haeckel

(1834-1919) selon lequel «l'individu récapitule dans son développement la phylogenèse ou le développement de l'espèce» (Jakobson, 1939, p. 322).

En appliquant cette hypothèse dans le domaine du langage, Baudouin partage le point de vue selon lequel le développement langagier individuel est, par certains aspects, analogue à l'évolution du langage humain. Le mélange représente alors une caractéristique de l'évolution de toute forme langagière : du langage humain aux parlers individuels en passant par les langues et dialectes particuliers. Cet accent mis sur le mélange en tant que principe immanent constitue une différence d'interprétation par rapport à la conception de Fortunatov.

Si Fortunatov nous propose une hiérarchie d'unités de classification (famille de langues > branches > langues > dialectes > parlers), Baudouin soutient que le schéma généalogique est un instrument opératoire de description de la diversité langagière, qui pourtant ne suffit pas à représenter la réalité des phénomènes concrets et vivants : ainsi, lorsqu'il s'agit des phénomènes linguistiques vivants (*živye jazykovye javlenija*), dit-il, il vaut mieux éviter la notion de langue (*jazyk*). D'après Baudouin, celle-ci est un «terme qui peut servir à désigner une langue artificielle, par exemple littéraire, qui n'est que la moyenne des parlers individuels, ou bien une norme arbitraire qui réunit un groupe de gens qui se considèrent comme les membres d'une communauté linguistique.» (BdC, 1897, p. 18).

Au niveau abstrait, on peut représenter les langues par un schéma, mais pour décrire le concret et le réel il faut chercher une autre métalangue : par exemple, en abordant la description des langues slaves, il recommande d'utiliser le terme de «zone linguistique» (la zone linguistique polonaise, tchèque, slovène) au lieu du terme de «langue polonaise, langue tchèque, etc.» (BdC, 1897, p. 18).

Cette position pourrait partiellement être expliquée par le fait que les textes de Baudouin s'inscrivent à la fin du XIX^{e} s., quand la plupart des langues slaves mentionnées par ce dernier étaient en train d'être standardisées.

En revenant à la problématique de notre exposé, force est de constater qu'en mettant l'accent sur le caractère mélangé de tous les phénomènes langagiers, Baudouin modifie le concept de parenté. Elle n'est plus restreinte à la parenté monogénique : sa position est proche de celle de Hugo Schuchardt, qui estimait que «une langue qui a sa mère, doit avoir aussi son père» (Schuchardt Brevier, 1928, p. 150). La parenté généalogique et le polygénétisme constitue ce que Baudouin désigne comme «substrat historique» (BdC, 1930 [1963b, p. 342]), qui n'est qu'une des raisons de la ressemblance des langues comparées. Une autre raison peut être leur voisinage géographique (ce que Baudouin nomme le «substrat géographique»), ou bien des correspondances entre les langues comparées comme résultats de conditions physiologiques et psychologiques humaines qui dépassent les limites entre les langues. Ce dernier, «substrat physiologico-psychique», représente un point commun avec la théorie de Fortunatov, qui était d'avis que les analogies de conditions de vie (physiques et psychiques) des locu-

teurs des langues non-apparentées constituent une raison des ressemblances entre les langues.

Selon Baudouin, les traits communs des langues non-apparentées peuvent être expliqués aussi par son hypothèse que les langues connaissent une évolution analogue parce qu'elles ont toutes une tendance à la commodité et à l'économie d'effort, qui est commune au développement de toutes les langues humaines (si elle n'est pas bloquée par une activité humaine).

3. LES DIALECTES RESIENS, UN CAS DE MELANGE DES LANGUES

Pour illustrer les positions de Baudouin sur l'hybridation des langues, nous prendrons pour exemple son hypothèse du substrat touranien dans les parlers slaves du Val de Resia (nord-est de l'Italie). Bien que cette hypothèse soit aujourd'hui refutée par les dialectologues slovènes, il est important de la présenter comme illustration d'une interprétation des faits langagiers par une théorie d'origine polygénétique des locuteurs. En 1872, notre héros visite pour la première fois cette vallée glacière isolée dans la partie occidentale des Alpes Juliennes à la frontière des mondes slave et latin. Ses études portant sur les parlers du Val de Resia deviennent en 1873 l'objet de sa thèse *Essai de phonétique des parlers résiens*. Dans ses études postérieures, Baudouin est souvent revenu aux parlers de cette vallée isolée, parce qu'il considérait que ces derniers constituent un exemple de mélange des langues important pour la linguistique générale. Ainsi, dans sa lettre de 1886 à K. Veselovskij, il soutient :

> Je crois que la publication de ces textes [des textes des parlers résiens, *M.U.*] sera importante non seulement pour la philologie slave, mais aussi pour la linguistique en général. Les parlers résiens font partie de ces exemples linguistiques très intéressants que sont les langues mixtes, comme on les appelle. Dans ces parlers, l'ancien élément slave a été soumis à des influences étrangères variées datant d'époques différentes. (lettre citée par N.I. Tolstoj, 1960, p. 68)

Comme nous le verrons par la suite, Baudouin mettra l'accent sur l'influence des langues touraniennes (ouralo-altaïques ou finno-ougriennes).

Vers la fin de sa vie, en 1927, dans sa correspondance avec le linguiste italien Carlo Tagliavini, il déclare qu'il a changé d'avis sur l'hypothèse du substrat touranien :

> J'ai changé mon point d'avis sur l'harmonie vocalique dans les dialectes résiens […] Les matériaux que j'ai récoltés depuis la publication de mon travail sur cette question contiennent plusieurs indices contrariant ma théorie, formulée il y a

> 50 ans […] Mon argumentation devrait subir une nouvelle révision vigoureuse.[8]

Cependant, même s'il abandonne l'hypothèse touranienne, Baudouin reste convaincu que ces parlers représentent un mélange d'éléments slaves et non indo-européens. Ainsi dans *Problèmes de parenté linguistique*, un de ses derniers textes, publié un an après sa mort en 1930, donc postérieur à sa lettre à Tagliavini, Baudouin écrit :

> En général ce qui unit les Résiens en un ensemble linguistico-tribal, c'est une teinte non slave, étrangère aux langues slaves. De cette façon, la langue résienne pluridialectale vient de différentes proto-langues : de la proto-langue slave pluridialectale, d'un type inconnu de proto-langue finno-ougrienne ou ouralo-altaïque (touranienne), et, enfin, d'influences postérieures d'éléments linguistiques divers. (BdC, 1930 [1963b, p. 346])

Passons maintenant à l'exemple qui l'a incité à formuler son hypothèse du substrat touranien dans les parlers résiens. Lors du IV[e] congrès des orientalistes, organisé à Florence en 1878 par Graziadio Ascoli, Baudouin présente son travail *Note glottologiche intorno alle lingue slave e questioni di morfologia e fonologia ario-europea* (*Notes glottologiques sur les langues slavse et questiosn de morphologie et de phonologie ario-européenne*). Le sujet central de sa présentation est l'étude des parlers résiens. Baudouin soutient que leur système vocalique connaît deux types d'opposition. D'un côté, ce système vocalique distingue les voyelles d'avant, dites *claires*, et les voyelles d'arrière, dites *sombres*, d'un autre côté il se fonde sur l'opposition d'aperture, distinguant voyelles ouvertes et voyelles fermées[9] :

II.	Voyelles claires	e,	i,	o,	u.	
	Voyelles sombres	œ,	y,	ö,	ü.	
	Voyelle neutre	a.				
III.	Voyelles ouvertes	e,	o,	œ,	ö.	a.
	Voyelles fermées	i,	u,	y,	ü.	e.

[8] Lettre publiée par Jolanda Marchiori dans Corteggio Jan I. N. Baudouin de Courtenay – Emilio Tezza. Estratto dalle Memorie della Accademia Patavina di SS. LL. AA. Classe di Scienze Morali, Lettere ed Arti – Vol. 74/III, 1961-62, Padoue, citée dans BdC, 1998, p. 99.

[9] Le tableau est repris de BdC, 1881, p. 8.

La présence d'un élément non-slave, qui témoignerait de l'origine polygénétique des parlers résiens, relève d'une modification phonétique concernant les voyelles d'un même mot : les voyelles des syllabes non-accentuées sont subordonnées aux voyelles de la syllabe accentuée.

Si dans la syllabe accentuée figure une voyelle claire, toutes les voyelles des autres syllabes seront claires. Au contraire, si dans la syllabe accentuée il y a une voyelle sombre, les autres voyelles de ce mot seront aussi sombres. La même chose vaut pour l'opposition d'aperture : les voyelles de la syllabe accentuée influenceront les voyelles des syllabes non accentuées.

Les exemples en sont (BdC 1881, p. 8) :[10]

nom. sg. *žanà* (*la femme*) dat.sg. *žœnœ`* (les deux V sont sombres) (*à la femme*), instr.sg. *žanó* (*avec la femme*)

nom. sg. *otjà* (*le père*), dat.sg. *utjì* (les deux V sont fermées) (*au père*)

nom. sg. *ötrö`k* (*l'enfant*), gen.sg. *otrokà* (*de l'enfant*), nom.pl. *utrucì* (*des enfants*), gen.pl. *utrúk* (*des enfants*), diminut. *utruc'itj* (*le petit enfant*), ...

Baudouin traite cette assimilation des timbres vocaliques comme un type d'*harmonisation vocalique*, phénomène fréquent dans les *langues touraniennes* (ouralo-altaïques ou finno-ougriennes). Puisque il n'a pas trouvé d'exemples analogues dans les langues indoeuropéennes, ce phénomène lui permet d'envisager l'hypothèse d'un substrat touranien relevant d'un mélange de tribus touraniennes et slaves.

Pourtant, dans les langues finno-ougriennes et ouralo-altaïques l'harmonie vocalique est d'une autre nature. Dans ces langues, l'accent est fixe et c'est toujours la syllabe de la base du mot (d'habitude la première syllabe) qui est accentuée et qui cause les changements de voyelles dans les terminaisons. Comme nous l'avons vu dans les exemples résiens, même les voyelles des terminaisons peuvent être accentuées, en déterminant le timbre des voyelles du radical.

Son interprétation de la différence entre les parlers résiens et les parlers touraniens implique que les parlers des tribus slaves ont été exposés à l'influence des parlers des populations touraniennes qui ont peuplé le Val de Resia avant l'arrivée des Slaves. Ces derniers auraient adopté l'harmonie vocalique sans changer leur système d'accent, qui est resté mobile (cf. BdC, 1889, p. 15). Ainsi, aux yeux de Baudouin, les parlers résiens présentent un exemple de mélange des langues, celui de l'harmonie vocalique touranienne et du système accentuel des langues slaves. Pour confirmer cette hypothèse, il trouve un exemple analogue, qu'il a appris par sa correspondance avec le fondateur de la turcologie Friedrich Radloff (1837-

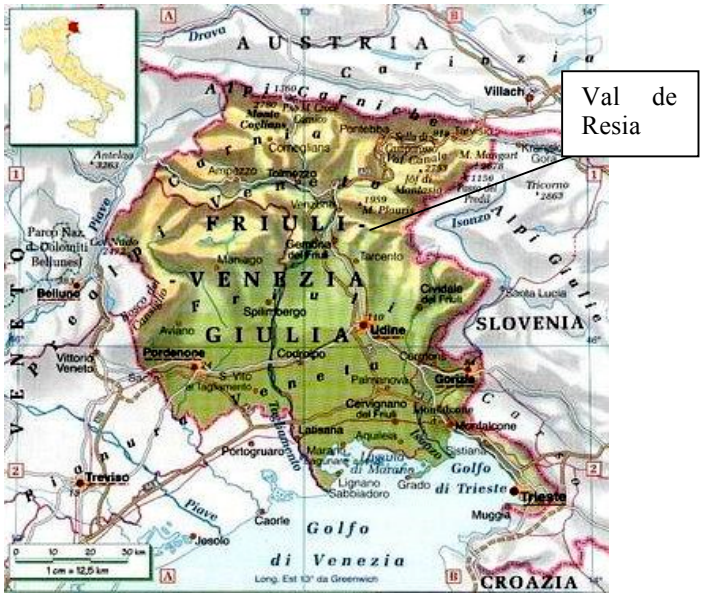
[10] Dans la transcription que Baudouin utilise, l'opposition entre l'accent aigu et l'accent grave représente l'opposition quantitative entre une syllabe avec une voyelle longue et une syllabe avec une voyelle brève. Deux points désignent une syllabe avec une voyelle centralisée.

1918), dans les parlers «turco-tatares » de la Sibérie méridionale : ces parlers connaissent l'harmonie vocalique classique (avec l'accent fixe sur la première syllabe – celle de la base), mais dans le cas des emprunts russes, la syllabe accentuée peut changer le timbre d'autres voyelles et sans être toujours la base ou porter sur la première syllabe : de cette manière, le mot russe пелёнка (p^{i}el^{i}ónka) devient p'öl'önk'ö, ou bien le nom propre Петрушка (P^{i}etrús'ka) devient P'öt'üs'k'ä.[11]

La conclusion de Baudouin est la suivante : si, dans un avenir lointain, les peuples parlant des langues ouralo-altaïques dans les steppes de la Sibérie méridionale devaient se mélanger avec une population majoritaire russe, ils parleraient un mélange de langues dont le système phonétique ressemblerait à celui des parlers résiens : une harmonie vocalique avec un système d'accent mobile. D'après cette conception, le contact entre les peuples provoque toujours un mélange des langues.

Rappelons que l'hypothèse du substrat touranien des parlers résiens fut réfutée à la fin des années 1920 par Franc Ramovš (1890-1952), dialectologue slovène et ancien étudiant de Wilhelm Meyer-Lübke, Vatroslav Jagić et d'Hugo Schuchard. Ramovš expliquait que la subordination des voyelles des syllabes subordonnées à la syllabe dominante est le résultat de la première réduction vocalique (les voyelles brèves perdent leur valeur qualitative en devenant muettes, cf. Ramovš, 1928). Il repère aussi des phénomènes semblables dans d'autres dialectes slovènes : celui de la Vallée de Gailtal en Autriche et celui de la Vallée Canal dei Friuli en Italie. Aujourd'hui, Han Steenwijk, spécialiste flamand et standardisateur des parlers résiens, estime que ce type de subordination n'est pas commun à tous les parlers résiens (Steenwijk, 2007, p. 7).

[11] Les exemples et la transcription sont repris de BdC, 1889, p. 17.



4. AUTRES EXEMPLES DE MELANGE DE LANGUES CHEZ BAUDOUIN DE COURTENAY

Si nous revenons au problème du mélange des langues dans les œuvres de Baudouin de Courtenay, il est intéressant de noter qu'il accorde plus d'attention à un substrat diachronique qu'aux exemples synchroniques du mélange entre les parlers résiens et les parlers romans : il soutient que les parlers romans ont influencé les parlers résiens au niveau syntaxique et lexical, mais pas de manière aussi systématique que l'harmonie vocalique – phénomène phonétique (BdC, 1881, p. 10-11).

Presque tous les exemples de mélange des langues qu'on peut trouver dans d'autres études de Baudouin appartiennent aux niveaux phonétique et morphologique. Contrairement à Hugo Schuchardt, pour lequel l'histoire de l'hybridation des langues se manifeste surtout das la forme interne des mots, Baudouin n'accorde pas d'attention au résultat du contact langagier dans le domaine sémantique. Quoiqu'il s'éloigne de la linguistique antérieure en témoignant de l'intérêt pour le problème des langues mélangées, en choisissant les exemples phonétiques en tant qu'objet de recherche principal, il s'inscrit dans le même paradigme que les néogrammairiens.[12]

12 Le seul néogrammairien qui ait abordé le problème de mélange de langues est Herman Paul, qui a ajouté à la deuxième édition de son livre *Principen der Sprachgeschichte* un chapitre, consacré à ce sujet.

Une autre illustration concrète de l'interprétation des particularités langagières dans le monde slave par le mélange des langues, relevant du mélange de peuples, est le réflexe *–tart* issu de la forme protoslave *–*tort* dans les parlers cachoubes. Mentionnons que Baudouin estimait que les parlers cachoubes représentent une langue particulière et non un dialecte du polonais, partageant ainsi le point de vue que les parlers résiens ne sont pas des dialectes slovènes. Si nous revenons au problème du développement du réflexe *-tart*, Baudouin propose le schéma suivant :

Protoslave *-*tort*> pol *–trot*/ russe *–torot*/ slav du sud –trat/ mais cachoube *–tart (*BdC, 1897, p. 89).

Baudouin estime que les mots cachoubes en *–tart* deviennent de plus en plus remplacés par les doublets polonais en *–trot* (ce qu'il interprète par le mouvement agressif ethnographiquement assimilateur de la part des Polonais qui est accompagné par des conquêtes phonétiques, BdC 1897, p. 86).

En ce qui concerne la genèse du réflexe cachoube, Baudouin en expliquant la présence de la voyelle *a* dans la forme cachoube *–tart* (*gard* / russe *gorod* / serbe *grad*), mentionne comme une des causes probables le contact entre les tribus des Slaves pomoriens (ancêtres des Cachoubes) avec les tribus germaniques (BdC, 1897, p. 90). Selon Baudouin les combinaisons *–ar*, *-al* sont fréquentes dans la zone linguistique germanique (*Bart, Garten, walten*) ce qui a pu influencer les parlers des ancêtres des Cachoubes. Mentionnons que l'absence de métathèse est expliquée aujourd'hui comme le résultat d'un développement tardif (ce qui annule l'hypothèse de Baudouin du contact avec les tribus germaniques).

Dans les textes de Baudouin nous trouvons aussi des exemples de mélange de langues relevant du contact synchronique de langues voisines, mais sans illustration comprenant une analyse linguistique détaillée : par exemple, les parlers de la minorité allemande à Nemški Rovt (Deutschreuth), petit village slovène carniolais dans la région du lac Bohninj :

> Lorsque je visitai ces endroits en 1872 et 1873, je me trouvai dans une période de transition : les personnes âgées parlaient entre elles encore l'allemand tout en comprenant le slovène, les gens d'âge moyen parlaient entre eux déjà surtout le slovène, mais utilisaient l'allemand pour s'adresser aux anciens ; les jeunes et les enfants comprenaient en principe toujours l'allemand, mais parlaient entre eux ainsi qu'avec leurs parents et grands parents exclusivement le slovène. (BdC 1930, cité dans 1963b, p. 344)

Cette période de transition a pour effet un mélange des langues, sujet favori de Baudouin. Ainsi, bien que les jeunes de Nemški Rovt parlent slovène, leur parler, aux yeux de Baudouin, produit l'impression d'être une «continuation nette de la phonétique et de la psychophonétique allemandes. De même, toute pensée langagière dans le domaine de la morphologie, de la formation des mots et de la syntaxe se fonde sur la pensée linguistique allemande des générations précédentes» (BdC 1963b, p. 345).

Cependant Baudouin se rend compte que ces spécificités des parlers de Nemški Rovt disparaîtront lors de la socialisation et de la scolarisation des enfants dans les écoles et lors de contacts avec les villages slovènes voisins de cette région. Ainsi, Baudouin porte un grand intérêt aux parlers des confins du monde slave, soumis aux contact avec d'autres langues, aux parlers de l'époque de transition, parce qu'ils lui servent d'exemple pour illustrer sa conception de la langue : une conception dynamique dans laquelle la langue, n'ayant aucune essence propre, change constamment.

CONCLUSION

Nous avons tenté de présenter deux interprétations différentes de la parenté linguistique dans la linguistique russe à la charnière des XIX^{e} et XX^{e} siècles. D'un côté, Fortunatov a décrit le développement langagier comme une alternance de désintégration et d'unification des langues à l'intérieur d'une même famille de langues. De l'autre côté, Baudouin, sans avoir complètement abandonné la classification généalogique, a élargi la notion de parenté linguistique. Comme on l'a vu, les deux linguistes qui sont l'objet de notre étude ont ajouté à la conception schleicherienne l'idée que l'histoire des langues repose aussi sur l'histoire externe – l'histoire de la collectivité des locuteurs. La spécificité de la théorie de Baudouin est son interprétation selon laquelle le principe du mélange joue un rôle prépondérant dans l'histoire des groupes sociaux (tribus, collectivités) et dans l'histoire des langues. Ce point de vue, où les langues ne sont plus assimilées à des organismes et dépendent du sort et de l'histoire de leurs locuteurs, peut être interprété comme un pas vers la linguistique sociale qui connaîtra son essor dans les trois premières décennies de l'URSS.

Les recherches sur les parlers résiens aux confins du monde slave ont joué un rôle important dans l'histoire postérieure de la linguistique russo-soviétique : elles ont motivé Baudouin pour proposer à Lev Ščerba (1880-1944) de travailler sur les parlers sorabes. Contrairement à Baudouin, qui mettait en valeur l'aspect diachronique, Ščerba, dans sa description des parlers sorabes, donnait plus de poids aux contacts synchroniques entre parlers sorabes et parlers germaniques.

Les constatations de Baudouin sur l'harmonie vocalique ont aussi stimulé son autre disciple pétersbourgeois Evgenij Polivanov pour établir une typologie détaillée des types de ce phénomène (en russe *singarmonizm* ou *garmonija glasnyx*) dans les langues ouralo-altaïques (Polivanov, 1935-1937, publié dans Polivanov 1991, p. 417-420).

© Mladen Uhlik

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

AARSLEFF Hans, 1979 : «Bréal *vs*. Schleicher : Linguistics and Philology during the latter half of the nineteenth Century», *in The European Background ofAmerican Linguistics.* Papers of the third Golden Anniversary Symposium of the Linguistics Society of America, ed. by Henry M. Hoenigswald, Dordrecht : Foris Publications, pp. 63-106.

BAUDOUIN DE COURTENAY I.A., (1870), 1963a : «Avgust Šlajxer» ['August Schleicher'], in *Izbrannye trudy po obščemu jazykoznaniju*. v.1. Moskva : Akademija nauk SSSR. pp. 35-44.

——, 1877 : *Glottologičeskie (lingvističeskie) zametki* ['Notes glottiques/linguistiques']. Voronež : V Tipografii Gubernskogo Pravlenija.

——, 1881 : «Note glottologiche intorno alle lingue slave e questioni di morfologia e fonologia ario-europea». *Atti del IV Congresso Internazionale degli Orientalisti tenuto in Firenze nel settembre 1878* vol. 2, Firenze : Successori Le Monnier, pp. 3-29

——, (1892), 1998 : *Degli Slavi in Italia/ o Slovanih v Italiji* ['Sur les Slaves en Italie'], San Pietro al Natisone : Lipa editirice.

——, 1897 : *Kašubskij jazyk i kašubksij vopros* ['La langue cachoube et la question cachoube'], Sankt-Peterburg : Tipografija Balaševa.

——, (1901), 1963a : «O smešannom xaraktere vsex jazykov» ['Sur le caractère mélangé de toutes les langues'], *Izbrannye trudy po obščemu jazykoznaniju*. v.1. Moskva : Akademija nauk SSSR. pp 362-372.

—— (1930), 1963b : «Problema jazykovogo rodstva» (Le problème de la parenté linguistique), *Izbrannye trudy po obščemu jazykoznaniju*. v.2. Moskva : Akademija nauk SSSR. pp. 342-352.

FORTUNATOV Filipp, 1956 : «Sravnitel'noe jazykoznanie. Obščij kurs» ['Linguistique comparée. Cours général'], in *Izbrannye trudy*, v. 1. Moskva : Gosudarstvennoe učebnoe-pedagogičeskoe izdatel'stvo Ministerstva prosveščenija RSFSR. pp. 23-197.

IVANOVA Irina, 2006 : «Du développement des langues au bilinguisme: La question du mélange des langues dans la conception linguistique de Lev Ščerba», *Slavica Occitania*, n° 22. p. 81-96.

JAKOBSON Roman, (1939), 1962 : «Les lois phoniques du langage enfantin», in *Selected writings*, v. 1. Hague : Mouton & Co. pp. 317-327.

MÜLLER Max. 1872 : *Lectures on the science of language,* vol. I. New York : Scribner.

PAUL Hermann, 1898 : *Principen der Sprachgeschichte*. Halle A. S.: Max Niemeyer.

POLIVANOV Evgenij, 1991 : *Trudy po vostočnomu i obščemu jazykoznaniju* ['*Travaux sur la linguistique orientale et générale*'], Moskva : Nauka.

RAMOVŠ Franc, 1928 : «Karakteristika slovenskega narečja v Reziji» ['Description du dialecte slovène du Val de Resia'], *Časopis za slovenski jezik, književnost in zgodovino*, 4, pp. 107-121.

SCHUCHARDT Hugo, 1884 : *Slawo-deutsches und Slawo-italienisches*, Graz : Leuschner & Lubensky.

——, 1928 : *Hugo Schuchardt-Brevier. Ein Vademekum der allgemeinen Sprachwissenschaft* (éditeur Léo Spitzer), Halle : M. Niemeyer.

Ich erwarte mit Ungeduld das absolute Ende meiner elenden Existenz...: The 'image' of Jan Baudouin de Courtenay in his correspondence with Hugo Schuchardt». in *History of Linguistics 1996*, Cram David, Andrew R. Linn and Elke Nowaj (eds). pp. 277-288.Jan Baudouin de Courtenay e le origini del resiano», *Näš glas/La nostra voce*, n° 3/2, pp. 6-7.

TOLSTOJ Nikita I.. 1960 : «O rabotax I.A. Boduena de Kurtene po slovenskomu jazyku» ['Sur les travaux de Baudouin de Courtenay consacrés à la langue slovène'], in *I.A. Boduen (1845-1929), k 30-letiju so dnja smerti*. Moskva : Izdatel'stvo akademii nauk SSSR, pp. 67-68.

Baudouin de Courtenay avec un des ses informateurs dans le Val de Resia

Cahiers de l'ILSL, n° 29, 2011, pp. 191-202

L'idéologie-système et l'idéologie-force (Autour de Valentin Vološinov)

Sergej ZENKIN
RGGU, Moscou

Résumé : D'une très brève histoire des mutations de la notion d'idéologie, l'auteur dégage l'opposition entre l'*idéologie-système* et l'*idéologie-force,* dont la première est caractérisée par une certaine cohérence rationnelle et spéculative et la seconde, par un impact actif (et parfois irrationnel) produit sur les esprits et les processus sociaux. Sous formes diverses, cette opposition se retrouve chez le linguiste russe des années 1920 Valentin Vološinov de même que, indépendamment de lui, chez les théoriciens français Roland Barthes et Louis Althusser et aussi dans un essai du grand philologue russe Mikhaïl Gasparov.

Mots-clés : histoire des idées ; idéologie ; Vološinov ; Barthes ; Althusser ; Gasparov.

On connaît la polysémie déroutante de la notion d'idéologie, égale sans doute à celle d'une autre notion, corrélative et concurrente, la notion de *culture*. Terry Eagleton, dans un ouvrage sur les diverses significations du terme d'idéologie, en dégage dès l'abord 16[1], avant d'esquisser sinon une nouvelle définition, du moins une opposition conceptuelle structurant les autres définitions : l'idéologie peut avoir un sens négatif ou positif, épistémologique ou politique, «ideology as a thought which has come unstuck from reality, as opposed to ideology as ideas in the active service of a class's interests» (Eagleton, 2007, p. 120) ; la critique de l'idéologie, de même que la psychanalyse, «focus upon the points where *meaning* and *force* intersect» (*ibid*., p. 134). Jean Baechler, traitant moins du concept historique d'idéologie que du phénomène même de l'idéologie, y distingue aussi deux éléments en conflit, à savoir la raison et la passion (Baechler, 1976). Un dualisme quelque peu différent a été suggéré par Karl Mannheim : ce théoricien distinguait deux types d'idéologie, «régional» et «total», qui discréditent partiellement ou complètement la pensée qu'ils infiltrent[2].

Dans ce qui suit, on tentera de suivre l'articulation interne de la notion d'idéologie pour autant que celle-ci se rapporte aux problèmes du signe et du langage[3], et selon l'opposition d'*idéologie-système* et d'*idéologie-force,* dont la première est caractérisée par une certaine cohérence rationnelle et spéculative et la seconde, par un impact actif (et peut-être irrationnel) produit sur les esprits et les processus sociaux. Notre propos relève de l'histoire intellectuelle, pas de la philosophie sociale, la question qu'on se pose n'est pas «qu'est-ce que l'idéologie ?» mais «comment l'a-t-on conçue ?» On ne proposera pas une histoire continue de l'idée d'idéologie, mais seulement quelques épisodes de cette histoire, centrés sur

---

1 «(a) The process of production of meanings, signs and values in social life; (b) a body of ideas characteristic of a particular social group or class; (c) ideas which help to legitimate a dominant political power; (d) false ideas which help to legitimate a dominant political power; (e) systematically distorted communication; (f) that which offers a position for a subject; (g) forms of thought motivated by social interests; (h) identity thinking; (i) socially necessary illusion; (j) the conjuncture of discourse and power; (k) the medium in which conscious social actors make sense of their world; (l) action-oriented sets of beliefs; (m) the confusion of linguistic and phenomenal reality; (n) semiotic closure; (o) the indispensable medium in which individuals live out their relations to a social structure; (p) the process whereby social life is converted to a natural reality» (Eagleton, 2007, p. 1-2). Très logiquement, après son livre sur l'idéologie datant de 1991, Terry Eagleton en a écrit un autre, sur l'idée de culture (Eagleton, 2000).

2 «Tandis que le concept régional d'idéologie n'entend qualifier d'idéologies qu'*une partie des assertions* de l'adversaire – et même celles-ci, par référence à leurs *seuls contenus,* le concept total d'idéologie met en question le tout de la vision du monde de l'adversaire (y compris l'appareil des catégories, qu'il veut comprendre à partir du sujet collectif)» (Mannheim, 2006, p. 50).

3 On écarte donc quelques théories contemporaines de l'idéologie (entre autres celles de Peter Sloterdijk ou de Slavoj Žižek), qui l'abordent par d'autres côtés.

l'entreprise théorique de Valentin Vološinov réalisée dans les années 1920[4].

Sémantiquement, la notion d'*idéologie* témoigne d'une mutation grave dans la signification du mot *idée.* Depuis Platon et tout au long du Moyen Âge, l'idée était comprise comme une forme abstraite de la réalité (voir Panofsky, 1989), existant objectivement, indépendamment de ceux qui pensent – or la doctrine platonicienne des idées ne pourrait nullement s'appeler «idéologie» ! Ce n'est qu'au XVII[e] siècle que les dictionnaires modernes (*Trésor de la langue française, The Oxford Dictionary*) constatent un nouveau sens «subjectiviste» du terme : désormais *idée* désignera une unité de la pensée humaine, produite par un sujet. La subjectivisation de l'idée s'est manifestée entre autres dans les célèbres «débats sur le copyright», qui se sont déroulés, en Angleterre et en France, au XVIII[e] siècle : on avait commencé à admettre qu'une idée pouvait être appropriée, d'où les problèmes juridiques de propriété intellectuelle, de plagiat, de contrefaçon, etc. Une autre conséquence de la même mutation sémantique a été la réflexion approfondie sur les *fausses* idées, qui devait amener aux notions proprement modernes de «fausse conscience» et en particulier d'*idéologie.*

Les idées platoniciennes étaient vraies par nature, seules leurs copies et simulacres humains pouvaient s'en écarter en engendrant les erreurs et les mensonges. Au XVIII[e] siècle, la philosophie admet progressivement l'existence des idées non innées, mais apprises socialement, dont font partie les *préjugés* – des idées imposées à l'homme par son entourage, assimilées d'une manière non critique, mais pas forcément fausses pour autant. Ainsi Voltaire écrit-il, dans son *Dictionnaire philosophique* (1764) :

> Le préjugé est une opinion sans jugement. Ainsi dans toute la terre on inspire aux enfants toutes les opinions qu'on veut, avant qu'ils puissent juger. Il y a des préjugés universels, nécessaires, et qui font la vertu même. Par tout pays on apprend aux enfants à reconnaître un Dieu rémunérateur et vengeur; à respecter, à aimer leur père et leur mère; à regarder le larcin comme un crime, le mensonge intéressé comme un vice, avant qu'ils puissent deviner ce que c'est qu'un vice et une vertu. Il y a donc de très bons préjugés; ce sont ceux que le jugement ratifie quand on raisonne. (Voltaire, 1964, p. 320)

On sait que la première définition du mot *idéologie,* élaborée à la fin du XVIII[e] siècle, rapportait cette notion uniquement à la connaissance – à l'épistémologie, pour utiliser un terme anachronique. Les Idéologues français, dont le chef de file était Destutt de Tracy, cherchaient à créer une

---

[4] Le présent article n'est pas une étude slavisante, bien qu'en Russie on ait dû plus qu'ailleurs parler d'«idéologie». En fait, là se trouve l'un des décalages les plus graves qui sont propres à cette notion. La Russie a été l'un des pays où le terme d'idéologie était accaparé par l'État : on parlait d'une *politique idéologique* et des bureaux spécialisés à «l'idéologie» fonctionnaient dans les comités du parti communiste (en fait, des organes de l'État). Des théories dogmatiques de l'idéologie ont été massivement mises en place en Union Soviétique, qui ne relèvent guère d'analyse théorique et illustrent plutôt les revirements et les manœuvres de la politique officielle. Il n'en sera pas question ici.

science des signes intellectuels, transparents et formant un discours cohérent ; d'origine communicationnelle (par exemple linguistique), ces signes acquerraient une fonction cognitive, visant dorénavant l'établissement d'une vérité (voir Lanina, Lanin, 2004). Le sens du terme a basculé brusquement avec les propos méprisants de Napoléon, qui taxait les Idéologues d'une spéculation pure, indifférente à la pratique, ou plutôt politiquement opposée à la pratique dont il s'occupait lui-même, en tant que chef d'État.

> Dans son acception moderne, le concept d'idéologie n'apparut qu'au moment où Napoléon rabroua ce groupe de philosophes (qui combattaient le nouveau César et son ivresse du pouvoir) en les surnommant par mépris «idéologues» [...]. Au terme «idéologie» se rattache désormais ce sens adjacent : toute idée dénotée comme idéologie échoue au regard de la praxis… (Mannheim, 2006, p. 61)

Avec cette connotation péjorative, le mot d'idéologie a été repris par Marx. Celui-ci adressait aux «idéologues allemands» à peu près les mêmes reproches que Napoléon aux Idéologues français : un «idéalisme», une rupture avec la pratique (sociale). Mais il ajoute à cette dépréciation un aspect nouveau, en associant «l'idéologie» du XIX^{e} siècle avec les «préjugés» du XVIII^{e}, comme deux formes de la «fausse conscience»[5]. Pour Marx l'idéologie exprime, d'une manière forcément déformée, la réalité des classes sociales ; elle est l'«expression consciente – réelle ou imaginaire – de leurs rapports et de leur activité réels, de leur production, de leur commerce, de leur [...] comportement politique et social» (Marx, Engels, 1974, p. 50). La déformation de la réalité dans l'idéologie ne relève pas d'erreur de hasard, elle est objectivement déterminée :

> Et si, dans toute l'idéologie, les hommes et leurs rapports nous apparaissent placés la tête en bas comme dans une *camera obscura,* ce phénomène découle de leur processus de vie historique, absolument comme le renversement des objets sur la rétine découle de son processus de vie directement physique. (*ibid*., p. 51)

Fausse, l'idéologie n'en a pas moins une fonction «vraie», c'est une force qui joue dans les rapports de force sociaux ; toutefois cette force n'est pas indépendante, elle n'a pas de lois propres et dépend complètement des facteurs matériels :

> …on part des hommes dans leur activité réelle ; c'est à partir de leur processus de vie réel que l'on représente aussi le développement des reflets et des échos idéologiques de ce processus vital [...]. De ce fait, la morale, la religion, la métaphysique et tout le reste de l'idéologie, ainsi que les formes de conscience qui leur correspondent, perdent aussitôt leur apparence d'autonomie. Elles n'ont pas d'histoire, elles n'ont pas de développement... (*ibid*., p. 51)

[5] Selon Terry Eagleton, le terme de «fausse conscience» est absent chez Marx et n'apparaît que chez son ami et collaborateur Friedrich Engels (Eagleton, 2007, p. 89).

Après cette première étape de l'histoire conceptuelle de l'idéologie, deux pôles s'opposaient dans la compréhension de celle-ci : 1) l'idéologie comme une vision du monde intellectuelle et cohérente, dont l'étude relève de la sociologie de connaissance[6] ; 2) «l'idéologie est l'idée de mon adversaire» (Aron, 1937, p. 65), c'est-à-dire une force polémique, dénuée de toute vérité et cohérence et renvoyant à l'opposition «ami/ennemi» ; c'est alors une notion éminemment *politique,* au sens de Carl Schmitt.

Les deux approches sont combinées, à propos du langage et de la culture, chez Valentin Vološinov. Dans *Marxisme et philosophie du langage* (1929) il reprend la notion d'idéologie pour créer une sémiotique matérialiste du langage et énonce deux thèses dans l'espoir de relier ensemble idéologie, langage et matérialisme : 1) l'idéologie est équivalente de toute activité signifiante (c'est-à-dire de la *culture* dans le sens philosophique, et non anthropologique, du terme), et 2) tous les signes, et en particulier les signes linguistiques, sont matériels.

Voici la thèse 1 :

> Tout ce qui est idéologique a une *signification :* il représente, figure, remplace quelque chose qui est situé en dehors de lui, donc il est un *signe. Là où il n'y a pas de signe, il n'y a pas d'idéologie.* Un corps physique, peut-on dire, est égal à lui-même, il ne signifie rien, en coïncidant complètement avec sa singularité naturelle. On ne peut pas alors parler d'idéologie. (Vološinov, 1995, p. 221)

Et, plus loin :

> À tout signe, des critères d'évaluation idéologique sont applicables (le mensonge, la vérité, la régularité, l'équité, le bien, etc.). L'espace de l'idéologie coïncide avec celui des signes. On peut mettre un signe d'égalité entre eux. Là où il y a un signe, il y a idéologie. *Tout ce qui est idéologique possède une signification sémiotique.* (ibid., p. 222)[7]

Voici la thèse 2 :

> Tout signe idéologique n'est pas seulement un reflet, une ombre de la réalité, mais aussi une partie matérielle de cette réalité. Tout phénomène signifiant et idéologique est donné dans une matière : dans un son, dans une masse physique, dans une couleur, dans un mouvement corporel, etc. En ce sens-là, la réalité du signe est tout à fait objective et disponible à la méthode d'étude moniste, objective et intégrée. Le signe est un phénomène du monde extérieur. (*ibid*., p. 223)

Et, plus loin :

---

6 «Avec l'émergence de la version générale du concept total d'idéologie, la *sociologie de connaissance* naît *de la simple doctrine de l'idéologie»* (Mannheim, 2006, p. 65).

7 Notons qu'un signe qui peut être fidèle ou infidèle à la réalité, ce n'est pas un signe conventionnel, mais plutôt un symbole voire une image.

> ...l'entendement [des signes] répond à un signe par d'autres signes. Et cette chaîne de création idéologique et d'entendement, qui va d'un signe à l'autre signe et à un signe nouveau, est unie et continue : d'un anneau sémiotique et partant matériel on passe sans solution de continuité à un autre anneau, lui aussi sémiotique. Il n'y a nulle part de ruptures, la chaîne ne s'immerge nulle part dans un être immatériel et non incarné dans un signe. (*ibid*., p. 224)

Vološinov voudrait étendre l'équivalence idéologie = signes = matérialité à l'expérience mentale et en particulier au discours intérieur qui n'a pas de manifestation extérieure (même s'il a bien un substrat matériel neurobiologique, dont il n'est pas question dans *Marxisme et philosophie du langage*). Il lui faut alors modifier la notion d'idéologie en créant celle d'*idéologie vitale (žiznennaja ideologija),* recouvrant le discours intérieur autant qu'extérieur. Avant d'introduire cette notion complexe, Vološinov accouple déjà obstinément les deux parties qui la composent, «l'idéologique» et «le vital» :

> Dans le processus de sa réalisation pratique, le langage ne peut pas être séparé de ses contenus idéologiques ou vitaux. Et alors il faut avoir une disposition très spéciale, non déterminée par les objectifs de la conscience parlante, pour séparer abstraitement le langage de ses contenus idéologiques ou vitaux. (*ibid*., p. 285)

La répétition obsédante du terme *vital* semble en contradiction curieuse[8] avec ce qui a été dit quelques années plus tôt dans le livre précédent de Vološinov, *Le Freudisme* (1925), dénonçant

> ...une *philosophie de la vie* passive et veule, *aux couleurs biologiques et psychologiques,* qui conjugue sur tous les modes et avec tous les préfixes et suffixes possibles les verbes *žit'* [vivre], *pereživat'* [vivre dans l'expérience], *izživat'* [éliminer de la vie], *vživat'sja* [pénétrer par l'expérience vitale], etc. (*ibid*., p. 93)

Quant à la notion d'idéologie vitale, elle permet à Vološinov de fonder le déterminisme matériel du signe intérieur, car selon le marxisme tous les phénomènes mentaux sont déterminés par le social. Évidemment ce n'est plus la même «matérialité» : pas celle des signes eux-mêmes, «donnés dans une matière», mais celle de leurs déterminations sociales. Du même coup, ces signes «n'ont plus d'histoire» ni de système qui leur soient propres ; ce sont les déterminations sociales qui évoluent historiquement et font système. La matérialité des signes est sauvée au prix de leur caractère systématique. Si l'idéologie (=l'activité signifiante) extérieure peut être systématisée, ce qui précisément est la tâche de la linguistique saussurienne (de «l'objectivisme abstrait» en linguistique, selon le terme de Vološinov), il n'en est pas de même de l'idéologie vitale, par définition floue et située

[8] Et peut-être symptomatique, si l'on tient à l'esprit l'ambiguïté qui demeure quant à l'auteur des livres signés par Vološinov.

en deçà des systèmes, dans un domaine «élémentaire» de la «psychologie sociale» :

> Tout l'ensemble des expériences vitales et des expressions extérieures qui leur sont immédiatement liées, nous l'appellerons *l'idéologie vitale,* à la différence des systèmes idéologiques constitués comme l'art, la morale, le droit. L'idéologie vitale est l'élément [*stixija*] de la parole intérieure et extérieure non ordonnée et non consignée, qui donne un sens à tous nos actes, actions et à tous nos états «conscients». Compte tenu du caractère sociologique de la structure d'expression et d'expérience, nous pouvons dire que l'idéologie vitale, dans notre emploi du terme, correspond en gros à ce qu'on désigne dans la littérature marxiste comme «la psychologie sociale». (*ibid*., p. 307-308)

Ainsi, *Marxisme et la philosophie du langage* expose une vision *partiellement systématique* de l'idéologie : celle-ci a bien un caractère social, à la différence de la «culture» (un terme que l'auteur semble éviter, sans doute parce qu'il le considère comme trop «idéaliste»), elle se cristallise quelquefois dans les «systèmes idéologiques constitués», mais elle naît de «l'élément» de «l'idéologie vitale».

Or, le livre sur le freudisme qu'on a déjà mentionné, non seulement rejette violemment tout recours au lexique vitaliste, mais le terme d'idéologie y a un sens très différent de celui qu'il a dans *Marxisme et philosophie du langage.* Au lieu de s'organiser en systèmes cohérents de la culture ou de se dissoudre dans l'expérience «vitale» des individus, l'idéologie s'y présente comme une tendance, un facteur dynamique relatif aux intérêts et représentations des classes sociales :

> Dans tout courant idéologique, qui ne reste pas l'apanage d'un cercle étroit de spécialistes mais saisit des masses grandes et variées de lecteurs, incapables bien entendu de discerner les détails et nuances spéciaux d'une doctrine, on peut toujours isoler un *motif fondamental, la dominante idéologique* de toute la construction, qui détermine le succès et l'influence de celle-ci. (*ibid*., p. 89-90)

En l'occurrence, le motif idéologique fondamental de la théorie psychanalytique, sa «dominante» (terme venant probablement des formalistes russes, qui l'ont emprunté à leur tour au psychologue Uxtomskij), serait une méfiance envers la conscience et la rationalité et plus précisément, la tendance des gens d'une époque décadente à se cacher dans les sombres profondeurs de l'être «animal», en particulier sexuel ; somme toute, une «pulsion» caractéristique vers un abri chaud dans lequel un psychanalyste n'hésiterait pas à reconnaître la matrice :

> Les hommes de ces époques [décadentes] semblent vouloir quitter l'atmosphère de l'histoire qui leur est devenue inconfortable et froide et se cacher dans la chaleur organique du côté animal de la vie. (*ibid*., p. 92)

Pour disqualifier la théorie freudienne, Vološinov a recours, sans doute inconsciemment (!), à un modèle explicatif freudien, comme s'il tendait à psychanalyser la psychanalyse. Son attaque semble encore plus

paradoxale si l'on se souvient de la place importante que «l'idéologie vitale» allait prendre dans le livre suivant de Vološinov. Quoi qu'il en soit, ses deux ouvrages distribuent la notion d'idéologie selon les deux pôles conceptuels qu'on connaît déjà : d'une part, une pulsion ou une force psychique, propre à telle ou telle classe sociale, et d'autre part, un système d'idées (basé lui-même sur une vague «idéologie vitale»). Le premier pôle se situe au niveau du langage-objet qu'on soumet à une (psych)analyse critique, et le second, plutôt au niveau du métalangage, car l'idéologie-système d'une classe décadente doit être une formation du même type que l'idéologie «scientifique» d'une classe plus progressiste, qui la combat pour prendre sa place.

Trente ans plus tard, sans connaître les travaux de Vološinov, Roland Barthes a reproduit ce dualisme avec quelques nuances. Dans ses *Mythologies* (1957), le mot idéologie est employé en deux sens. Le premier est un sens critique : l'idéologie est la conscience d'une classe (dominante), un langage-objet à démystifier *scientifiquement* par les moyens d'une sémiologie :

> ...je voulais ressaisir dans l'exposition décorative de *ce-qui-va-de-soi*, l'abus idéologique qui, à mon sens, s'y trouvait caché. (Barthes, 1993, p. 565, «Avant-propos» des *Mythologies*)

> Il est manifeste que ce que la plupart de nos candidats donnent à lire dans leur effigie, c'est une assiette sociale, le confort spectaculaire de normes familiales, juridiques, religieuses, la propriété infuse de ces biens bourgeois que sont par exemple la messe du dimanche, la xénophobie, le bifteck-frites et le comique de cocuage, bref ce qu'on appelle une idéologie. (*Ibid*., p. 662, «Photogénie électorale»)

Dans sa critique de l'idéologie, Barthes envisage cette dernière de la même façon que Vološinov, plus à travers l'expérience «vitale» des hommes qu'à travers les systèmes conceptuels. Cette idéologie de tous les jours n'est pas réellement produite par un individu dans ses actes de parole ; l'individu ne fait que la consommer et la répéter, tandis que «l'auteur» de l'idéologie est la Société, hypostasiée selon l'esprit de l'école sociologique française.

Quant au second sens de l'idéologie chez Barthes, c'est un sens métalangagier : à peu près de même que chez Destutt de Tracy, l'idéologie est une science des idées, analogue à la sémiologie, à la «mythologie» comme science des mythes. Ces trois disciplines travaillent de concert, en se partageant le champ de recherches : on peut «passer de la sémiologie à l'idéologie», «l'idéologie a ses méthodes, la sémiologie a les siennes», et quant à la mythologie elle «fait partie à la fois de la sémiologie comme science formelle et de l'idéologie comme science historique : elle étudie des idées-en-forme» (*ibid*., p. 697, 703, 685, «Le mythe, aujourd'hui»). Chez Vološinov l'idéologie-système était décrite d'une manière critique

d'un point de vue d'un autre système idéologique, plus avancé ; chez Barthes elle se transforme en science impartiale et domine les idéologies-forces engagées.

Dans un article plus tardif «Rhétorique de l'image» (1964) et aussi dans les *Éléments de sémiologie* (1965), Barthes propose une autre définition de l'idéologie-système, relevant du langage-objet : l'idéologie, c'est tout le plan de contenu des signes de connotation, donc un système sémiotique particulier, relevant d'une analyse sémiotique tout aussi systématique :

> ...ce domaine commun des signifiés de connotation, c'est celui de *l'idéologie,* qui ne saurait être qu'unique pour une société et une histoire données, quels que soient les signifiants de connotation auxquels elle recourt.
> À l'idéologie générale, correspondent en effet des signifiants de connotation qui se spécifient selon la substance choisie. On appellera ces signifiants des *connotateurs* et l'ensemble des connotateurs une *rhétorique :* la rhétorique apparaît ainsi comme la face signifiante de l'idéologie. (*ibid*., p. 1427-1428)

Distribuée selon les deux aspects (langage-objet et métalangage), l'idéologie se présente doublement dans ses rapports avec ses consommateurs et/où victimes. En tant que système, l'idéologie est conquérante précisément parce qu'elle est impersonnelle :

> La France tout entière baigne dans cette idéologie anonyme... (*ibid*., p. 705, «Le mythe, aujourd'hui»)
> La bourgeoisie ne cesse d'absorber dans son idéologie toute une humanité qui n'a point son statut profond, et qui ne peut le vivre que dans l'imaginaire, c'est-à-dire dans une fixation et un appauvrissement de la conscience. (*ibid*., p. 706)

Mais, en tant que force agissante, l'idéologie (ou le «mythe» qui en est un élément) est personnellement destinée, *adressée* à quelqu'un :

> Le mythe a un caractère impératif, interpellatoire [...] c'est *moi* qu'il vient chercher : il est tourné vers moi, je subis sa force intentionnelle, il me somme de recevoir son ambiguïté expansive [...] il vient me chercher pour m'obliger à reconnaître le corps d'intentions qui l'a motivé, disposé là comme le signal d'une histoire individuelle, comme une confidence et une complicité... (*ibid*., p. 694, «Le mythe, aujourd'hui»).

Ce caractère actif et *interpellatoire* du signe idéologique, visant directement son destinataire, a été accentué par Louis Althusser dans son article «Idéologie et appareils idéologiques d'État» (1970). Selon lui, l'idéologie se dissocie de la notion d'*idée* pour relever de pratiques sociales, d'actes, et aussi de la catégorie de *sujet,* lequel commet ces actes et en est l'objet :

> A disparu : le terme *idées.*
> Subsistent : les termes *sujet, conscience, croyance, actes.*

> Apparaissent : les termes pratiques, rituels, appareil idéologique. (Althusser, 1976, p. 121)
> Il n'est d'idéologie que par le sujet et pour des sujets. (*ibid*., p. 122).
> *…toute idéologie interpelle les individus concrets en sujets concrets* [...] par cette opération très précise que nous appelons *l'interpellation,* qu'on peut se représenter sur le type même de la plus banale interpellation policière (ou non) de tous les jours : «hé, vous, là-bas !». (*ibid*., p. 126)
> C'est une seule et même chose que l'existence de l'idéologie et l'interpellation des individus en sujets. (*ibid*., p. 127)

Selon la définition althusserienne, l'idéologie est liée à l'expérience identitaire du sujet – pour la bonne raison que grâce à elle il devient précisément un sujet, distinct des autres sujets, opposé à eux et «assujetti» à un pouvoir. À la différence de Vološinov, Althusser met en avant le caractère formateur, et non seulement expressif de l'énoncé idéologique : celui-ci constitue le sujet en «l'interpellant», pour d'autant mieux en faire un «sujet» de l'État[9]. En même temps Althusser reprend, dans une perspective diachronique, l'opposition structurante de l'idéologie-système (qu'il déclare «disparue» avec les «idées») et de l'idéologie-force (qui demeure là pour «interpeller» les individus en sujets, tout en restant une idéologie dominatrice et opprimante).

Mais un chercheur critique peut, lui aussi, s'armer des ressources de l'idéologie-force, et alors sa recherche sera hostile et dangereuse pour l'idéologie-système constituée et figée. C'est ce que semble sous-entendre un essai de Mikhaïl Gasparov, qui sur l'exemple du «marxisme» non orthodoxe du grand sémioticien soviétique Jurij Lotman notait les possibilités d'un dépassement du marxisme comme idéologie totalitaire. Pour cela, Gasparov opposait tout simplement dans le marxisme une «méthode» (idéologie-force) et une «idéologie» (idéologie-système). Son texte relativement peu connu mérite d'être cité en longs extraits :

> Dans le marxisme, une méthode et une idéologie ont coexisté. La méthode du marxisme, c'était le matérialisme dialectique et historique. Le matérialisme, c'était l'axiome «l'être détermine la conscience» - y compris la conscience d'un porteur de culture, d'un poète et d'un lecteur. L'historicisme voulait dire que la culture est une conséquence des phénomènes socio-économiques de son temps. La dialectique voulait dire que le développement de la culture, comme celui de toutes choses, résulte d'une lutte de ses contradictions internes. Or l'idéologie enseignait une autre chose. L'histoire serait déjà terminée, et voici commencer l'éternité d'une société sans classes dont tout le passé n'aurait été qu'une approche. Toutes les contradictions internes auraient déjà joué leur rôle, il ne res-

[9] La source limite de cette «interpellation» autoritaire, qui appelle un individu à devenir un sujet, c'est Dieu. «Dieu se définit donc lui-même comme le Sujet par excellence, celui qui est par soi et pour soi («Je suis Celui qui suis»), et celui qui interpelle son sujet, l'individu qui lui est assujetti par son interpellation même, à savoir l'individu dénommé Moïse. Et Moïse, interpellé-appelé par son Nom, ayant reconnu que c'était «bien» lui qui était appelé par Dieu, reconnaît qu'il est sujet, sujet *de* Dieu, sujet assujetti à Dieu, *sujet par le Sujet et assujetti au Sujet»* (*ibid*., p. 131).

> terait que des contradictions externes, entre des faits bons et mauvais ; il faudrait diviser les faits de culture en bons et mauvais en cherchant à faire en sorte que les bons soient absolument bons, et inversement. La vérité absolue serait atteinte, et la conscience qui la possède créerait elle-même un être nouveau. L'idéologie du marxisme vainqueur ne coïncidait pas du tout avec la méthode du marxisme militant, mais ce fait était soigneusement occulté. Lotman prenait au sérieux la méthode marxiste, et l'idéologie, comme elle le méritait. Or on sait que pour un dogme le plus dangereux est celui qui le prend au sérieux. (Gasparov, 1999, p. 415-416).
>
> Quand Lotman commençait l'analyse d'un poème par un inventaire lexique, rythmique et phonique, il s'en tenait strictement à la règle matérialiste : l'être détermine la conscience [...]. Le problème, c'est que cela commandait de prouver ce qui semblait évident. La méthode du marxisme, en effet, exigeait du chercheur des preuves (la devise d'album de Marx était «tout mettre en doute»). Mais l'idéologie préférait opérer avec des évidences, autrement elle se trouverait devant l'obligation de prouver son droit à l'existence. (*ibid*., p. 417-418)
>
> Cela signifiait que pour comprendre les poèmes il ne suffisait pas de s'en remettre à son propre sentiment de la langue – il fallait étudier la langue d'un poète comme une langue étrangère [...]. Pour l'idéologie, qui croyait que la culture universelle n'avait qu'une seule langue et qu'elle, l'idéologie, était sa maîtresse, cela était aussi désagréable. (*ibid*., p. 419)
>
> Avec le matérialisme et la dialectique, Lotman avait hérité du marxisme aussi l'historicisme – et cet historicisme de la méthode entrait aussi bien en collision avec l'anti-historicisme de l'idéologie. Un schéma idéologique est égocentrique, il impose à toutes les époques un seul système de valeurs, le nôtre. Ce qui n'entre pas dans le système, est déclaré relever des contradictions ennuyeuses, être une conséquence de l'immaturité historique. Pour la méthode marxiste, les contradictions étaient le moteur de l'histoire, pour l'idéologie marxiste elles en sont, tout au contraire, des entraves. C'est à cet égocentrisme statique que Lotman renonce au nom de l'historicisme (*ibid*., p. 420).

Dans l'opposition que Gasparov établit à propos de l'œuvre du grand savant défunt, on reconnaît sans peine une nouvelle variété de l'opposition humboldtienne *energeia/ergon,* langage-en-devenir / langage-produit-du-devenir. L'idéologie, c'est ce qui reste d'une méthode quand le travail de celle-ci s'est arrêté, quand un mouvement actif du sens a cédé la place à un système immobile de dogmes. Implicitement, cette opposition est à l'œuvre aussi chez d'autres théoriciens, même si les évaluations de ses termes peuvent varier : ainsi, Vološinov lui aussi fait confiance plutôt à l'activité et reste critique aux systèmes, tandis que Barthes et Althusser dévoilent le caractère aliénant et autoritaire de «l'interpellation» idéologique, effectuée par un «mythe» ou par un «appareil idéologique d'État». En tout cas, il semble que l'ambiguïté de la notion d'idéologie est structurée moins selon l'opposition (néo)platonicienne *phénomène/essence* que selon l'opposition romantique *devenir/devenu.* Les deux courants dans la théorie du langage que Vološinov oppose comme «l'objectivisme abstrait» (les faits de la parole manifestent les règles fondamentales de la langue) et «le subjectivisme individualiste» (le système de la langue n'apparaît que dans un devenir assuré par les actes de parole) se distinguent d'après le même

critère. Cela prouve d'une part la fécondité théorique de la recherche de Vološinov, et d'autre part un lien étroit entre la notion d'idéologie et les catégories qui décrivent l'activité d'une conscience *linguistique.*

© Sergej Zenkin

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ALTHUSSER Louis, 1970 : «Idéologie et appareils idéologiques d'État: notes pour une recherche», *La Pensée*, juin, p. 3-38.

——, 1976 : *Positions,* Paris : Éditions Sociales.

ARON Raymond, 1937 : «L'Idéologie», dans *Recherches philosophiques,* 1937, t. VI).

BAECHLER Jean, 1976 : *Qu'est-ce que l'idéologie ?,* Paris : Gallimard (Idées).

BARTHES Roland, 1993 : *Œuvres complètes,* t. 1, Paris : Seuil.

EAGLETON Terry, 2000 : *The Idea of Culture,* Blackwell.

—— 2007 : *Ideology: An Introduction,* Verso (première édition 1991).

GASPAROV Mikhaïl, 1999 : «Lotman i marksism», publié en appendice dans Jurij Lotman, *Vnutri mysljaščix mirov,* Moskva : Jazyki russkoj kul'tury, 1999 (première publication 1996).

LANINA Elena & LANIN Danila, 2004 : *Idei i znaki: Semiotika, filosofija jazyka i teoria kommunikacii v epoxu Francuzskoj revolucii* ['Les idées et les signes : sémiotique, philosophie du langage et théorie de la communication à l'époque de la Révolution française'], Sankt-Peterburg : Liki Rossii.

MANNHEIM Karl, 2006 : *Idéologie et utopie* (trad. Jean-Luc Évard), Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'Homme (première édition allemande 1929).

MARX Karl & ENGELS Friedrich, 1974 : *L'Idéologie allemande. Première partie. Feuerbach,* trad. par Renée Cartelle et Gilbert Badia, Paris : Éditions Sociales (première édition allemande 1845).

PANOFSKY Erwin, 1989 : *Idea : contribution à l'histoire du concept de l'ancienne théorie de l'art,* Paris : Gallimard (première édition allemande 1924).

VOLOŠINOV Valentin, 1995 : *Filosofija i sociologija gumanitarnyx nauk* ['Philosophie et sociologie des sciences humaines'], Sankt-Peterburg : ASTA-Press LTD.

VOLTAIRE, 1964 : *Dictionnaire philosophique,* Garnier-Flammarion (première édition 1764).

III/ La question du sujet

Cahiers de l'ILSL, n° 29, 2011, pp. 205-220

Les mésaventures du sujet dans l'espace totalitaire : une lecture des «Espaces de Jubilation» de Mikhaïl Ryklin

Emmanuel LANDOLT
Univ. de Saint Gall / Univ. de Lausanne

Résumé : Cet article propose de montrer comment une frange particulière de la philosophie russe a pu penser la question du sujet en Russie dans les années 90. Nous essaierons d'introduire à la problématique du sujet dans la philosophie post-soviétique à partir de la pensée de Mikhaïl Ryklin, philosophe russe contemporain, qui se propose, par un discours théorique à la croisée de différentes disciplines, de mieux comprendre le rapport entre subjectivité et pouvoir à l'époque soviétique, à partir de sources peu habituelles pour la philosophie (livres pour enfants, slogans politiques, etc.), faisant de Ryklin un précurseur des dites «cultural studies».
Le texte en question, compilation de différents articles, présente une absence de mention concrète du concept de sujet. Qu'il soit *sub'ekt* / *lico* / *ličnost'* / *individ*, il n'est jamais abordé de front comme concept, ni même mentionné. Au contraire de la France, où la question de la mort du sujet a dominé les débats philosophiques des années 60 suite aux travaux pionniers d'Althusser ou encore du groupe *Tel Quel*, on peut dire que la mort du sujet n'est pas à proprement parler un débat en Russie parce que les circonstances historiques n'y sont pas favorables. Il y a ainsi une volonté chez Ryklin de ne pas aborder de front la question du sujet, mais plutôt de la contourner par une reconstitution anthropologique du discours dominant sous l'ère stalinienne, qui permet au lecteur d'accéder à un sujet soviétique fragmenté, dispersé, décentré par le discours totalitaire. Si le sujet n'est donc pas mentionné, il se laisse deviner, il se dévoile comme trace de son élimination par le régime. C'est donc dans l'implicite d'un discours théorique nouveau, à la recherche d'un geste et d'une cohérence propres, que s'inscrit cette compréhension nouvelle du sujet soviétique.

Mots-clés : philosophie «post-soviétique», Sujet, totalitarisme, réception de la French Theory, Lacan, Derrida, Moscou.

Nous allons tenter de dessiner les pistes d'un espace de réflexion philosophique sur le *sujet* dans la philosophie russe des années 90, qui sont marquées par la chute de l'URSS et la naissance d'une certaine réception de la pensée postmoderne française, à partir de la pensée de Mikhaïl Ryklin, philosophe russe contemporain. Celui-ci propose à travers le démontage et la déconstruction du concept de *totalitarisme* et son analyse anthropologique de la société soviétique, de localiser des parcelles d'un prisme-sujet, reflété dans tous les recoins de la société soviétique. On notera tout d'abord que les textes de Ryklin sont essentiellement articulés autour d'un axe Moscou-France-Allemagne, et s'inspirent de lieux et de pensées diverses. En effet, la plupart des livres de Ryklin sont composés à partir d'articles écrits pour des journaux occidentaux et russes, ou des préfaces à des catalogues, etc. Ce sont donc des textes qu'il faut lire dans une perspective plurielle, comme des voix issues d'un socle instable. Ce qui nous amène en effet à entrevoir les avantages d'un pareil double regard, qui permet une position auto-réflexive quant aux problèmes posés par les nouveaux champs intellectuels et institutionnels des années 90 : nous pensons ici à l'affaiblissement institutionnel consécutif à l'écroulement du système soviétique, au manque de traductions suite à la longue parenthèse autoritaire, ou au filtre de la langue anglaise dans la lecture de la philosophie française notamment, filtre qui a amplement contribué à dessiner une image très ramassée et caricaturale de la pensée française des années 60, accentuant ainsi un certain malentendu. Ryklin lui, a lu et conversé, lors d'un séjour d'une année à Paris, dans un intense échange interculturel avec la plupart des figures importantes de la pensée française de son époque bien avant qu'elles soient traduites en russe (nous pensons ici à Baudrillard, Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy… Il a d'ailleurs traduit Deleuze et Guattari en russe), ce qui fait de lui un penseur privilégié dans sa connaissance profonde des deux traditions[1].

Nous nous concentrerons tout spécialement sur son livre *Les Espaces de Jubilation* (Ryklin, 2001), sous-titré «totalitarisme et différence», et nous tenterons d'y déceler une analyse du sujet qui n'apparaît pas explicitement. Nous examinerons trois hypothèses introduites par le travail de Ryklin, qui entrelacent à la fois politique et esthétique. La première se propose, précisément à travers la déconstruction scrupuleuse du concept de *totalitarisme* – l'un des axes dominants de la problématique du sujet en Russie – de révéler les dimensions «réelles» du sujet dans la société soviétique et post-soviétique, de dévoiler les espaces précaires de son existence sans cesse menacée par le pouvoir et les discours anonymes propres aux deux époques (les années 30 staliniennes). Ryklin s'est attaché dans son livre à présenter tout ce qu'il pouvait y avoir de sublime[2], dans le

[1] Le résultat de ces dialogues est à consulter dans Ryklin, 2002.

[2] Dans le sens kantien d'une expérience esthétique mêlant plaisir et effroi, ou présence de l'infini dans le fini, marquée par un dépassement de l'entendement (ou *jugement réflé-*

remplacement (la déréalisation) du sujet par le discours totalitaire, mais aussi dans un deuxième temps combien la loi de la jouissance sous le régime soviétique était liée de façon tragi-comique à la mort et à l'effroi.

L'hypothèse seconde, que Ryklin n'énonce jamais, mais qui sous-tend son texte, c'est que le sujet n'a jamais disparu sous l'ère soviétique, il est toujours-déjà-là, avec son caractère intempestif, obsessionnel, comme une question fondamentale jamais tranchée[3]. C'est fondamentalement proche de l'exégèse postmoderne qui trouve un ersatz de sujet dans sa mort présumée. Cette idée en particulier sera développée chez Lacan (que Ryklin a vraisemblablement lu), qui perçoit le sujet comme une *discontinuité dans le réel* (Lacan, 1999, p. 160). Le sujet échappe au réel parce qu'il est fondamenta-lement décentré, parasité dans son énonciation propre par l'ordre symbo-lique qui le domine. Le sujet échappant au réel, on entend résonner ici les hululements postmodernes à la mort du sujet, mais il n'en est rien, on dira plutôt que notre sujet est mal *barré (*$*),* il ne se sait pas lui-même dans sa division, parce qu'il n'a pas d'espace pour se penser, si ce n'est celui des impératifs surmoïques qui parasitent son dévoilement.

Une troisième hypothèse qu'avance Ryklin, c'est que les événements réels, c'est-à-dire les relations entre les individus, ou entre la collectivité et l'Etat, sont remplacés par des discours totalitaires, qu'il identifie à travers l'exemple du discours qui suivit la construction du métro à Moscou. Le sujet dans un cas comme celui-ci ne peut prendre une existence effective que lorsqu'il échappe au discours dominant. C'est le point qu'illustrera Ryklin dans l'analyse d'un texte de sa mère sur son expérience de la Deuxième Guerre Mondiale. Il existe donc des lignes de fuite, des marges aux limites du discours totalitaire qui permettent de s'énoncer trace de sujet, ou au mieux individu.

1. LE SUJET DIFFUS : LES CONTRAINTES DU CONTEXTE INTELLECTUEL POST-SOVIETIQUE

La pensée de Ryklin fait intervenir sans le nommer explicitement un certain savoir théorique emprunté dans ses divers aspects à la pensée française (en particulier Lacan, Deleuze et surtout Derrida que Ryklin

chissant) par une émotion suscitant chez l'homme le sentiment de sa *fragilité* et de sa *finitude*.

[3] Au sujet de la critique du concept absolutiste de totalitarisme, Brigitte Studer qui a travaillé sur la question de la subjectivité à l'époque stalinienne souligne dans une lecture très foucaldienne que la société soviétique *«a accordé une large place au discours individuel et plus encore au discours de soi»*. La prolifération des appareils de surveillance a permis à ces «générateurs de biographie» que sont les militants et les partis de produire une masse de documents allant du simple rapport, en passant par les lettres de dénonciation ou les journaux intimes, soulignant ainsi la diversité intéressante d'une subjectivité partagée entre *subjugation* et *assujettisement*. (Brigitte Studer (éd), 2002).

connaît d'une légendaire visite à Moscou[4], et d'un entretien réalisé pour Logos). Il s'agit dans son travail de réunir conjointement, dans une perspective théorique postmoderne de transversalité, les méthodes anthropologiques d'analyse de société, la psychanalyse, la phénoménologie. Au confluent de ces influences et des pensées utilisées pour son analyse, il est important de noter leur non-contextualisation. Si d'autres influences sont présentes mais de manière non-visible, elles n'en sont pas pour autant discrètes. Les procédés, les tournures de phrase utilisés dans l'écriture de ce texte, marquent l'unité de pensée et de tendances qui régnaient dans certains cercles d'intellectuels. Ceci nous indique déjà que la présence en toile de fond de la philosophie française dans le discours philosophique des années 90 (pas chez tous, bien sûr) est un élément déterminant par exemple pour mieux comprendre un choix cohérent au travers de la défense d'une théorie du fragment[5] au détriment d'un ensemble théorique systématique. Le choix du fragmentaire est ici celui du combat contre l'ancienne philosophie du système, et de son exigence de totalité.

Il faut d'abord préciser que ce sujet, se louvoyant dans les entrefilets de la théorie, sert ici de fil conducteur nous permettant de construire un dialogue autour du rapport entre la philosophie française et la pensée de Ryklin. L'intérêt essentiel de cette œuvre, son symptôme, c'est l'absence de mention concrète du concept de sujet, qu'il soit *sub'ekt* / *lico* / *ličnost'* / *indivíd*, il n'est jamais abordé nommément. Au contraire de la situation française, où la question de la mort du sujet : abordée de front et de multiples manières, s'inscrivait directement dans un contexte métaphysique et politique marqué par l'influence de l'idéalisme allemand (les cours de Kojève, de Jean Hippolyte), et par le succès en réaction au sujet intégral comme celui de l'esprit absolu hégélien, du nouveau paradigme scientiste appelé structuralisme. Il y a donc ici plus qu'une volonté singulière de Ryklin, mais une idée claire dans le contournement de la problématique du sujet et de tous les concepts périphériques qui l'entourent. On peut manifestement donner deux explications (forcément insuffisantes) à cette absence feinte.

Premièrement, il n'était probablement pas possible au moment de la chute de l'URSS (comme lors de l'époque soviétique) d'aborder frontalement la question de la mort du sujet, sans ainsi ruiner toute idée d'une éthique philosophique ou politique (refondation des valeurs), en des temps si difficiles de crise économique et de reconstruction sociale, ni de remettre à jour une métaphysique sérieuse, car celle-ci, à la différence du contexte

---

[4] Visite «très attendue» dont on peut lire le résultat au travers des entretiens entre Derrida et trois philosophes moscovites de cette époque (dont Ryklin) : Derrida, 1995.

[5] En ce qui concerne l'affirmation d'une philosophie du fragment, on en trouve la revendication explicite chez le dernier Barthes (que Ryklin a bien sûr lu). La prépondérance d'un modèle antistructural de disposition du texte comme on le trouve dans *Plaisir du texte* (dans l'élaboration de la table des matières p.ex), témoignant ainsi de son ordre insignifiant, dans lequel subsistent comme seul repère la nomination, l'alphabet, et les pages numérotées. Voir Roland Barthes, 1973.

français, faisait défaut, à une exception près, celle de Merab Mamardašvili. Cette tentative reste bien isolée devant le triomphe d'un marxisme-léninisme pour lequel la subjectivité se lisait péjorativement comme un être et une conscience voués à se transformer par le travail de formation idéologique prôné par les cadres du Parti. Tout cela en vue de la refonte de l'homme soviétique intégral, qui n'a, à vrai dire, pas grand-chose à voir avec une quelconque métaphysique de la conscience (cet idéalisme bourgeois contre lequel s'était d'ailleurs insurgé Marx lui-même).

Deuxièmement, dans les textes de Ryklin, on trouve cette même volonté de ne pas traiter directement la question du sujet (elle est déplacée du plan théorique attendu de la part du philosophe, à celui de l'expérience vécue et de son commentaire immédiat), mais plutôt de le contourner par une reconstitution anthropologique du discours dominant sous l'ère stalinienne, qui permet au lecteur d'accéder à une représentation du sujet soviétique fragmenté, dispersé, décentré par le discours totalitaire. Si le sujet n'est pas mentionné, il se laisse deviner, il se dévoile comme trace de son élimination par le régime. Laquelle s'effectuait, dans une logique idéologique perfide, notamment, sous les auspices de la révérence, de la dévotion, de l'encensement de «l'homme nouveau» soviétique. Il y a donc une volonté pour que le discours portant sur la société soviétique ne coïncide pas avec les discours apologétiques et idéologiques sur *l'homo sovieticus* de l'avenir radieux et des utopies manquées.

2. LA DECONSTRUCTION DU CONCEPT DE TOTALITARISME

Le texte de Ryklin commence par une longue introduction théorique, où les penseurs qui ont mis en place la notion de totalitarisme sont soigneusement examinés. Nous retiendrons la critique et l'éloge d'Hannah Arendt, qui fait l'objet d'une bonne partie de cette introduction. Arendt représente véritablement l'horizon *a priori* indépassable de la théorisation du totalitarisme, l'espace clos et consacré de l'éthique face à la *banalité du mal.* Mais pourtant devant ce large consensus à propos de sa pensée (ce qui n'a pas toujours été le cas comme nous le rappelle Žižek dans son pamphlet *Vous avez dit totalitarisme ?*[6]) la démarche ne sera pas la même, car Hannah Arendt s'interroge en tant que phénoménologue sur les origines des régimes totalitaires, afin d'échapper ainsi aux catégories de l'histoire ayant appuyé l'idéologie du progrès, ou encore de la philosophie des Lumières dont les concepts se sont avérés impuissants à anticiper cette catastrophe. Nous avons donc chez Arendt une recherche historique de l'origine et une recherche phénoménologico-ontologique portant sur la nature du totali-

6 «Il n'y a pas vingt ans de cela, ceux qui appartenaient à la gauche radicale lui (Arendt) reprochaient d'avoir forgé la notion de totalitarisme, l'arme décisive de l'Ouest dans l'affrontement idéologique de la guerre froide» (Žižek, 2007a, p. 12).

tarisme. Ryklin, lui, cherche plutôt à saisir sur le vif un sujet potentiel, un sujet anthropologique, dessiné au travers des discours volés à l'institution, aux dirigeants du parti, sans se concentrer sur leur provenance historique ou historiale. Ce sujet éphémère, constamment en train de se faire ou de se défaire, est toujours inscrit dans des agencements multiples, des supports discursifs différents, c'est pourquoi il est essentiel de le saisir dans son immédiateté, dans son *devenir* nous dirait Deleuze. Par ailleurs, le discours traversant le sujet n'existe en quelque sorte que dans son aspect performatif, plus précisément dans sa praxis, son effectivité sur le réel. Cet effet de proximité parfois insupportable avec le discours totalitaire, fait intervenir le lecteur comme un participant direct à ce vécu intense que manifeste le texte de Ryklin. Parler de vécu intense permet de mieux saisir l'approche très polyphonique de Ryklin, puisqu'elle engage des objets d'étude et des espaces de réflexion très différents (un texte de sa mère, des extraits de livres pour enfants, discours de dirigeants, etc…). Un deuxième élément le différencie de la pensée d'Arendt, c'est le travail conceptuel opéré sur la distinction entre les totalitarismes eux-mêmes (régime soviétique et nazi), qui chez Arendt n'est pas véritablement abouti aux yeux de Ryklin :

> Hannah Arendt affirme que la totale atomisation de la société, sa transformation en masse amorphe d'individus effrayés est le résultat direct du totalitarisme. Mais la société soviétique de l'époque stalinienne était au plus haut point collective […] dans une telle société, un homme seul était pratiquement mort. (Ryklin, 2001, p.11)

L'erreur d'appréciation d'Arendt – au-delà de ses brillantes analyses sur la haine des juifs et l'expansion impériale – aura été de projeter les traits du national-socialisme sur le bolchevisme, alors que par essence la comparaison était impossible. En effet, Arendt ne pouvait connaître à l'époque entièrement le régime stalinien et son développement futur. Le régime nazi est un régime brutalement interrompu par la guerre et la défaite, alors que celui d'Union soviétique s'est achevé pour des raisons internes, intrinsèques à la logique décadente de l'ère brejnévienne.

Il n'existe ainsi pas de concept de totalitarisme clos sur lui-même, capable de subsumer les deux formes de politique catastrophe élaborée par le bolchevisme et le nazisme, il faut réexaminer leur statut logique, afin de compléter la conception d'Arendt, et ainsi *«sdelat' šag v neizvestnoe»* (faire un pas dans l'inconnu). Il ne s'agit surtout pas de retomber dans le champ évaluatif, rappelle Ryklin, ce retour à la logique voudrait précisément éviter de relativiser la terreur de masse, la violence, qui forme une sorte de tronc commun aux deux régimes. Les éléments métaphysiques qui auréolent la conception du totalitarisme – reliés directement aux conceptions modernes du sujet comme centre fixé dans l'espace de raison, comme cogito – n'appartiennent pas à ce réexamen du totalitarisme, il ne s'agit pas d'une totalité, d'un absolu (comme le suggère la racine) indifférencié, identique dans toutes ses manifestations, ou d'un *«bezdna bez različij i*

svojstv» (*ibid*., p. 10) (un abîme sans différences ni propriétés). Suivant l'inspiration derridienne, Ryklin balaie un logocentrisme dominant qui cherche à ramener tout ce qui fait obstacle à la raison, au logos sous une rubrique indifférenciée. Cet objet obscène, obscur, du totalitarisme attaque la raison monologique qui s'était proposé de le refouler en lui ôtant sa nature propre. Dans un de ses premiers textes Derrida parlait d'un «dangereux sup-plément» à propos de Rousseau, en évoquant sa critique de l'écriture qui vient suppléer à la pleine présence de la parole (Derrida, 1967, p. 203-234). Il en est de même ici avec le totalitarisme qui représente ce supplément venant combler, suppléer, remplacer la nature traumatique de l'expérience totalitaire (une réalité de sens commun que Ryklin rejette dans son homogénéité au profit d'une multiplicité de discours).

Pour Ryklin, il ne s'agit pas de rejeter toute idée de ressemblance entre les deux systèmes totalitaires, mais de «réexaminer leur statut logique». La coexistence des deux systèmes ne se manifeste pas dans une transparence des deux systèmes à eux-mêmes, mais dans un jeu de propagande et de bluff mutuel. Pendant que le régime stalinien annonce de façon pathétique la crise du capitalisme avancé, et sa mutation génétique en impérialisme décadent, les gouvernements occidentaux y voient une forme diabolique de complot mondial. Le redoublement idéologique introduit par la propagande accentue et multiplie les différences entre les deux systèmes. On voit bien que dans cette nouvelle conception assumée par Ryklin, la reconnaissance d'un primat du réel face aux facticités de l'idéologie n'est plus un trait déterminant dans l'analyse des régimes politiques, les systèmes opposés se contaminent et s'échangent dans un jeu de rapport logiques.

> Dans ce livre je pars au contraire de l'hypothèse que le statut de la réalité ne restera pas inchangé si le concept de totalitarisme se dissout de l'intérieur en petits fragments liés les uns aux autres de façon irréductible. (Ryklin, 2001, p. 10)

La revendication première, c'est le refus de juger le totalitarisme à l'aune d'un principe de réalité et de bon sens, mais plutôt de mesurer ce principe de réalité à l'aune du totalitarisme comme construction de fragments liés les uns entre les autres de façon désordonnée, comme le rappelle la citation ci-dessus. Le principe de réalité s'il en existe bien un, n'échappe pas aux critères de différenciation proposés par l'herméneutique de Ryklin. Il n'est donc pas possible de trouver un espace stable pour penser le totalitarisme, et par analogie, pas de lieu évident pour localiser le sujet, qui à son niveau microscopique se présente comme le résultat d'une structure différenciée. L'absence de compromis avec le bon sens, est l'illustration directe de ce pas dans l'inconnu que nous propose Ryklin. On comprend dès lors mieux la fascination et l'intérêt prépondérant que Ryklin accorde à la philosophie dite postmoderne, qui est le porte-drapeau des

assassinats constants du sujet (transcendantal, du sujet comme présence,…).

3. L'ETAT STALINIEN, LE NOM-DU-GUIDE

Plus haut nous avons essayé de présenter les prémisses théoriques de Ryklin. Nous avons vu qu'il existe un espace totalitaire structuré logiquement, reste à savoir comment le penser avec notre pauvre logos, et quelle stratégie adopter pour sortir de la raison monologique sans se priver de notre pensée logique. L'idée avancée par le philosophe serait de *retourner la logique logocentrique contre elle-même* (Ryklin, 2001, p.11), un geste philosophique (que Ryklin perçoit chez Nietzsche) trouvant son sens dans l'espacement crée entre l'appel, le défi adressé aux structures monologiques et l'absorption elle-même de cette machine logocentrique. C'est précisément dans cet intervalle crée par la pensée que la machine logocentrique ne peut plus fonctionner comme instrument normatif. Il ne s'agit pas à proprement parler d'espace neutre, car la philosophie de Ryklin est toujours rattrapée par son désir stimulant de nourrir la philo-sophie d'expérience vécue, mais plutôt d'un espace non localisable, qui n'existe que dans les «traces» laissées par le discours, des lignes de fuite, c'est-à-dire un espace au sens deleuzien, situé et saisi précisément entre le moment de sa *déterritorialisation* et de sa *reterritorialisation* autoritaire dans un nouvel espace.

Avant de rentrer plus en détail sur ce qu'est le sujet dans l'espace totalitaire, il faudra donner une forme globale à ce régime stalinien, qui permette de transgresser les caractéristiques métaphysiques inhumaines (qui excèdent la raison) qu'on lui a attribués. L'Etat totalitaire stalinien est un organe vivant, une personnalité avec ses pathologies propres, Ryklin ne s'épargne pas une lecture «symptômale» de l'appareil d'Etat, cherchant ainsi à en dévoiler le contenu latent. Une lecture symptômale est précisément adaptée, parce qu'elle permet de mesurer les effets du symbolique dans le réel, comme nous l'affirme la théorie lacanienne. L'Etat soviétique renferme en lui-même une triangulation maternelle primitive qui ne lui permet même pas d'accéder au stade œdipien :

> […] il n'y a pas encore en lui de Nom-du-Père qui puisse l'ouvrir ; le symbole même de la maternité répressive se manifeste dans la Mère-Patrie. Il s'ensuit une régression vers des formes collectives et orales d'utilisation des signes. (Ryklin, 2001, p. 21)

Les signes produits par cette structure primitive feront l'objet de soupçons constants de la part du philosophe. Ryklin reconduit à de nombreuses reprises la nécessité de ne jamais prendre pour argent comptant les discours produits par cette autorité primitive. Nous avons là une deuxième caractéristique fondamentale pour l'anthropologie de Ryklin,

c'est l'analyse des discours énoncés par ce véritable Etat-sujet qui permet de faire un pas plus en avant dans sa dénotation et la compréhension de son fonctionnement. Le propre d'une machine à produire des discours comme celle-ci, c'est le caractère incantatoire qui dirige une parole instantanément collective lors de son énonciation ; il y a en effet une sorte d'hyper-synchronisation des consciences dans la réception de la parole totalitaire, mais aussi une répétition des discours, une massification liée à l'oralité triomphante qui ne censure jamais la multiplicité du discours (seulement sa probité idéologique, dira-t-on), donc un culte de la quantification. Le refrain est toujours évident, il s'impose à tous (il est d'emblée collectif). De l'autre côté de cette sur-maternité embrassant tous ses sujets, il y aurait un pendant antagonique dans l'état nazi qui se construit sur un culte génital et masculin de ses propres origines (Ryklin y voit un père censeur). On le voit par ses différents traits, il n'y a pas de personnification modélisable d'une entité Mère omnipotente, mais plutôt une structure décentrée, organique, un ego divisé, conflictuel.

Poursuivant son diagnostic, Ryklin voit dans l'Etat stalinien une position ou une structure psychotique, qui cultive l'injonction paradoxale, le *double bind* (Je cause le mal au nom du Bien suprême, j'annihile le sujet au nom du souci de l'homme), mais aussi le déni de réalité. Ensuite, pour pousser plus loin son diagnostic, Ryklin marque la dépendance fondamentale de la structure totalitaire stalinienne avec le monde extérieur qu'elle prétend exclure et ignorer. L'Etat soviétique manifeste le désir d'être l'exception, de vivre sans les autres, mais il est constamment ramené à sa dépendance à l'égard du monde extérieur.

S'il n'y a pas de Nom-du-Père comme autorité symbolique paternelle permettant le conflit œdipien, il y a en deuxième instance un «*imja vožd'ja*» (Nom-du-Guide) qui représente l'unité (apparente) assurant la possibilité d'un contrôle absolu sur le corps collectif. Ce «Nom-du-Guide» n'est pas une autorité symbolique dont le nom serait purement interchangeable :

> Mais cela ne signifie pas que l'on peut simplement échanger une figure anonyme contre une autre, un nom contre un autre, comme le supposent les partisans d'une conception totalitaire. Le guide d'une masse de gens ne s'en tient pas au rôle de guide d'une autre ; n'étant pas fruit du hasard, leurs noms n'en sont pas moins non-échangeables. Autrement dit, la ressemblance sur ce point est seulement la poursuite d'un faisceau ramifié de différences, et certainement pas un chemin vers l'identification totale. (Ryklin, 2001, p. 22)

Tout s'éclaire à partir de cette entité là, mais il ne s'agit pas ici d'une simple figure existante en un lieu donné, mais d'une entité qui se présente masquée, ou auto-engendrée, c'est-à-dire qu'elle ne divulgue pas sa provenance, ou son origine. Toutes les traces de sa naissance ont mysté-

rieusement disparu dans la réalisation de sa politique[7]. Cette capacité paradoxale de s'énoncer dans un geste précis de dépersonnalisation permet l'imposition totale du discours et lui ajoute son caractère diffus (sans origine). A nouveau, il s'agit de se montrer circonspect, car, si le pouvoir prend une forme évidente de domination, on se fait complice de celui-ci en l'isolant comme indifférencié et unique. Il y a une logique du pathos totalitaire qu'il ne faut pas reproduire dans le discours logocentrique, parce que toutes les victimes du stalinisme ne peuvent qu'apparaître menues et insignifiantes au regard du grandiose qui l'entoure. Eviter de répéter la logique, c'est déconstruire cette instance, et surtout le plus essentiel, les discours totalitaires qui permettent de déréaliser les victimes, en niant leur existence, et par-là même la culpabilité que l'on pourrait éprouver. C'est précisément le grand problème pathologique et éthique de la culpabilité en Russie, c'est qu'il est impossible pour Ryklin de lui attribuer un sujet. Ainsi, dans les intervalles malicieusement insinués par l'idéologie, nous retrouvons l'incertitude d'un sujet existant. L'Etat et le sujet sont donc au regard des différentes démonstrations faites, dans un rapport de mimésis intense, l'Etat dépersonnalisé ne peut que reproduire, projeter sa propre structure non subjective, décentrée, sur le sujet humain.

Le totalitarisme n'est donc plus une affaire de métaphysique figée, grâce à Ryklin nous avons fait un pas dans l'inconnu en affrontant de face la problématique du totalitarisme : il ne s'agit plus de parole pleine (ronde et intelligible), de présence, ou de centre structurel, mais d'une production de discours (parfois malades dans leur caractère conflictuel, comme dans le cas du *double bind* stalinien). Pour prendre la pleine mesure de cette signifiance, il faut s'extraire de la littéralité des rapports homme-idéologie, se désensorceler des incantations séductrices du pouvoir qui sans cesse déréalisent et exterminent par le discours. Mais plus encore, ici, on perçoit qu'avec trente ans de retard renaît sous une certaine forme ce que l'on avait appelé dans les années 70, sous l'impulsion en particulier de Foucault, l'analyse du discours, qui permet d'une certaine manière de trouver des échappées décisives à cette logique de clôture qui masque au sujet le lieu de la production de ces discours et leurs effets.

4. LE SUJET DEREALISE PAR LE DISCOURS

L'Etat totalitaire est un faiseur d'idéologie, donc une machine à produire du signifiant. La mosaïque symbolique crée par ce faisceau d'idéologèmes permet (par la médiation de pratiques et d'institutions) de déréaliser le réel si l'on veut. Le sujet n'appartient pas au réel, nous a proposé Lacan, il n'y

[7] Voir Žižek encore pour cette problématique-là, comment se forge la dictature stalinienne : «les purges staliniennes furent la forme que prit l'héritage révolutionnaire trahi pour subsister et hanter le régime […] elles (les purges) sont nécessaires pour effacer les traces de son héritage révolutionnaire» (Žižek, 2007, p.132-133).

a pas de sujet brut («réel») immédiatement saisissable dans cet espace d'idéologies et de discours, suivons donc cette hypothèse. Ce qui est en jeu dans ce moment du totalitarisme, ce n'est pas le contenu de l'expression (les intentions guerrières du discours), mais toutes les procédures déconstructives qui se trouvent en amont, et qui permettent de déréaliser le sujet, de le liquider, en agissant sur lui comme sur un corps collectif compact. Le sujet est donc le réel refoulé dans l'URSS d'alors, hostile au principe de déréalisation du discours. Tout ce qui fait bloc ou barrage à ces procédures-ci porterait-il le nom de sujet ? Il n'est évidemment pas question pour Ryklin dans tout son texte d'attribuer le nom de sujet à quelque chose, de le traduire métaphysiquement comme transcendantal à toute expérience totalitaire, mais plutôt de le mesurer en termes d'intensité ou de tentatives (avortées ou nom) d'ébauches, de lignes de fuite ou de détournement du réel déréalisé. On pourrait avancer, dans le vocabulaire lacanien à nouveau, que le sujet expérimental représente *l'objet petit a*, c'est-à-dire un reste de division opérée par la castration symbolique de cette «Mère-Phallus» (ou autre déréalisation), qui précisément échappe à toute signifiance (processus de signification). L'*objet petit a* représente aussi un désir qui échappe à l'insistance des discours totalitaires pour se gaspiller dans un espace non reconnu par l'ordre symbolique. L'*objet petit a*[8] est donc toujours un excès, le reste d'une division, qui échappe à la logique dialectique dominante. Les aventures du sujet sont précisément là, dans ce nouvel espace inconnu ouvert par l'exclusion.

C'est donc bien une question primordiale pour Ryklin que celle du sujet, puisqu'elle se trouve prise dans une dialectique entre *vie* et *concept*, donc du côté de la vie jaillissante. On retrouve cet aspect-là dans les récits autobiographiques de la mère de Ryklin, que lui-même nous fait lire en les commentant. Cette narration d'une expérience de guerre, permet de travestir l'idéologie ambiante en y faisant entrer de force le phénomène du génocide, en y rendant visible la mort et l'extermination :

> Le récit coïncidait avec le bruit rythmé des roues sur les jointures des rails ; comme les bruits des premiers tambours, ils accentuaient le rythme du récit. Le rythme de la mort apparente, visible, et exposée de mes grands-parents, soudainement se différenciait de la mort secrète du type soviétique, qu'en ce temps-là personne ne pouvait voir ni nommer. (Ryklin, 2001, p. 44)

Le premier élément dominant dans l'expérience du récit maternel, c'est qu'elle est liée à un souvenir affectif. Le discours, ou la narration, possède une provenance bien définie, il est ancré dans une expérience subjective, celle de la fuite de la mère pendant la guerre et l'exécution de ses parents, puis enfin celle vécue à nouveau au travers du bruit répété et berçant des roues sur les rails par Ryklin enfant (aussi lié affectivement à la proximité de la voix maternelle qui s'énonce avec pudeur). Dans un second

---

[8] Sur ce point Lacan parle d'une *«inertie ontologique qui se pose dehors»*.

temps, le langage ne masque plus, il se contente de nommer explicitement l'expérience de la mort, à l'opposé de la mort soviétique qui empêchait toute caractérisation de sa force, dont on ne pouvait que parler métaphoriquement (on pourrait y voir comme chez les Formalistes, un procédé esthétique visant à insister sur le devenir des événements, sur un contact retrouvé avec l'expérience traumatique collective de la guerre, à travers le procédé d'*ostranenie*, de désautomatisation des formes conventionnelles du récit soviétique, une rupture fondamentale visant à restaurer un sujet, justement). Le récit maternel que Ryklin nous présente, n'est pas canonique, dans le sens où il ne correspond pas au discours stalinien type sur les victimes de guerre (qui a constamment cherché à déréaliser le fait historique du génocide), en cela il permet au sujet Ryklin d'occuper un espace propre, non déréalisé par le discours dominant, qui a fui le rapport direct à l'idéologie[9].

Le récit entrevu comme une expérience existentielle, permet de mieux comprendre la coexistence de systèmes de signification, de symboles différents, et cela même dans un espace totalitaire prétendument unique et non différencié. Le récit maternel, par son oralité même, rentre en conflit avec d'autres langages, et permet de marquer la contingence de la venue au monde du jeune Ryklin, qui se voit soudain comme un produit d'une histoire complexe et douloureuse dont la généalogie ainsi entrouverte marque un chemin *phénoménologique*[10] ascendant vers l'individuation, le détachement de cette structure primordiale, de cet espace de jubilation et d'effroi. Mais il y a aussi derrière la surface rêche de la logique théorique, la narration très authentique de la venue au monde d'une subjectivité fragile, d'une deuxième naissance, sorte de vie dans la vie, qui affirme ce qui semblait impossible, la reconstitution philosophique d'un sujet.

5. L'ESPACE DE JUBILATION

Cette culture stalinienne qui consacre le triomphe d'une collectivité apeurée, n'est pas près de laisser transparaître des figures singulières, ou des subjectivités émancipées. Ryklin rappelle simplement que la culture stalinienne *«s'inscrit en faux contre la dépersonnalisation et la standar-*

---

9 Plutôt que rapport direct, il faudrait parler en termes althussériens d'interpellation par l'idéologie, dans un sens plus intempestif et direct.

10 Plus loin dans le texte, Ryklin évoque le crime de ses grands-parents fusillés pendant la deuxième guerre mondiale, comme ennemis du peuple, il parle de ce crime comme *noématique*, c'est-à-dire qu'il insiste sur le contenu de cette expérience telle qu'elle a été directement perçue par la mère. Cet événement (*Erlebnis*) n'a fait l'objet d'aucune médiation, c'est un pur vécu phénoménologique si l'on veut bien, un donné indépassable, jusque dans le nom de sa mère (Stalina). De plus l'indépassable marque l'inextricable enchevêtrement de la mère dans les deux régimes totalitaires, puisque les épisodes marquent la fuite en Biélorussie, alors occupée par les Allemands, donc, de ce fait, deux hostilités fondamentales : celle des nazis et des staliniens dans le même temps.

disation, pour le contrôle de l'individualité et même pour celui de l'intimité». (Ryklin, 2001, p.59) Un contrôle débordant jusque dans l'intimité de chacun semble prégnant. A ce propos Michel Heller citait Andrej Platonov à propos de cette volonté sans relâche de la création d'un homme nouveau : *«[…]l'homme n'a plus de temps pour une soi-disant vie privée, désormais remplacée par des activités d'utilité publique et relevant de l'Etat. L'Etat est devenu son âme.»* (Heller, 1985, p. 32). Mais comment cette suppression de la vie privée se réalise-t-elle ? Au travers de ce que Ryklin appelle l'espace de jubi-lation, c'est-à-dire l'espace dans lequel coexistent de façon unie et indif-férenciée (*a priori*) tous les discours produits par la machine du Parti, qui sont la garantie d'un pseudo sujet qui n'est plus que l'ombre de lui-même, définitivement remplacé, traversé par le discours dominant. Il faudrait peut-être s'interroger, sarcasmes à l'appui, sur la consistance ontologique de cet espace, mais une chose est sûre, son existence ne tient qu'à la domination du symbolique, et l'œil avisé du Grand Autre[11] par lequel le sujet se laisse définir. Dans l'analyse que Derrida propose du logocentrisme dans *De la grammatologie* (Derrida, 1974), il donne à cet objet (définition abusive, c'est plutôt un processus qui marque le renfermement de la métaphysique sur elle-même, et de tous les concepts qui s'y rattachent) une valeur de limitation, une *clôture* plus précisément. Le discours logocentrique, ce n'est pas seulement la voix du Parti qui s'adresse avec frénésie au citoyen soviétique, mais aussi un texte achevé, qui forme sa propre origine mythique. Le geste de déconstruction de l'interprète c'est celui de la dé-limitation, qui permet de faire sortir cet archi-texte (toujours déjà-là, mais qui s'efface derrière la parole ronde et pleine du «Nom-du-guide») des limites symboliques qu'il s'est donnée, le pousser dans ses derniers retranchements, le faire apparaître dans toute sa contradiction.

L'exemple que nous offre Ryklin pour penser l'anthropologie du sujet en état de jubilation, c'est le discours du métro (*metrodiskurs*) en URSS. Après la construction du métro de Moscou en 1935, a suivi une série de discours idéologiques louant les qualités objectives de sa construction (il put aussi servir en temps de guerre d'abri contre les bombardements), mais aussi de façon réitérée les réussites de l'URSS en matière technologique (il est important de rappeler que le métro est un cadeau offert au peuple, il fait partie du vaste programme «altruiste» entrepris par Staline de souci de l'homme (*zabota o čeloveke*)). Il existe donc bien un discours du métro, répété par les hommes du Parti, les écrivains, les archi-tectes, et qui soutient la construction fonctionnelle pure d'un moyen de transport. Plus que de la soutenir incessamment, il la remplace au sens plein, il s'immisce en elle.

---

11 Chez Lacan, ordre symbolique auquel appartiennent les règles non écrites et implicites, les codes et les fictions acceptées.

> Cependant l'architecture symbolique des Etats dits totalitaires (ou ce qu'on y associe), ne se soumet pas simplement aux dogmes formulés verbalement, mais exprime aussi directement ce qu'aucune construction discursive ne pourra formuler. (Ryklin, 2001, p. 60)

On le comprend ici, les rapports entre les deux éléments discursifs et architecturaux sont comme entrelacés dans une dialectique masquée par l'unité apparente de l'architecture symbolique, qui leur permet de mieux diviser par le discours afin de pouvoir mieux régner sur l'espace urbain et psychique du sujet. «L'architecture symbolique est, selon Hegel, celle qui renferme un sens en elle-même, dans sa structure interne, et n'apparaît pas comme une forme indépendamment de son sens existant» (Ryklin, 2001, p. 55). Dans un premier temps le métro se présente ainsi comme une unité de sens inséparable, absolue. Il est conçu comme l'œuvre d'art par excellence, le symbole des réussites de la construction du modèle de société collective communiste. Ryklin y voit le diktat tout puissant de l'esthétique sur la technique, qui se proclame elle-même sans force devant le peuple, à force de vulgarisations multiples (personnification des concepts techniques par exemple) :

> Le discours du métro entretient plutôt une relation avec la littérature qu'avec un langage spécialisé à l'aide duquel on produit des objet utilitaires. A l'intérieur du discours, ces langages perdent leur spécificité, leur particularité, et ainsi se totalisent […]. (Ryklin, 2001, p. 66)

La technique, c'est la réussite, bien sûr, sans laquelle il n'y aurait pas cette construction objective, mais c'est également un élément à dépasser, parce qu'elle est pleine d'aspérités et trop ancrée dans la matière, elle ne permet pas d'atteindre l'idéal collectiviste, de transcender les conditions de vie difficiles. C'est pourquoi l'insistance fut portée directement sur la beauté des stations qui se présentaient comme des œuvres d'art à part entière, des palais magnifiques, une illustration esthétique parfaite, une œuvre d'art totale, qui devait paraître tout sauf un objet technique vulgaire. C'est le résultat parfait de l' «eidos collectif». On le voit donc, le régime stalinien reproduit le projet et le discours de l'avant-garde futuriste de s'élever au-dessus de l'existence ordinaire (*bytie*). L'utilisateur quotidien du métro se retrouve avec l'impression étonnante d'être dehors, à la lumière du jour, dans un palais tsariste, alors qu'il est réellement, au-delà, dans le simulacre lui-même, à cent pieds sous terre, casé dans une copie qui joue à être plus vraie que le réel. Les palais autrefois privés et secrets du tsar, objets de fantasme, sont ainsi rendus enfin accessibles au public moscovite, aux utilisateurs avisés de cette œuvre totale.

La méfiance (*nedoverie*) des uns envers les autres liait les gens entre eux sous l'époque soviétique. Les deux concepts que propose Ryklin (*strax*/ *užas*), sont deux nuances intéressantes pour comprendre les phénomènes décrits plus haut. On pourrait les traduire littéralement par *peur* /

effroi. Cet effroi dissout le sujet, puisqu'il le force, dans une opération paradoxale, à se ramener au discours dominant, à ce corps collectif intimidant, seul espace dans lequel il peut transformer son «effroi» en une jubilation de se trouver dans un lieu sécurisé. Ce chantage du pire (cette loi de la jouissance perverse) prend la forme pour l'observateur d'une jouissance, comparable à celle que l'on peut entrevoir en observant les manifestations collectives, réunions et congrès du Parti, images d'archives éternelles où le peuple soviétique ne semble faire qu'un. Dans cet espace déréalisé, véritable renversement de l'éthique traditionnelle, nous avons bien sûr le regard biaisé par l'idéologie, il est ainsi difficile de déceler sous cette couche factice la dissolution du sujet en jeu, qui ne peut simplement se résumer sous une bannière (factice elle aussi pour Ryklin) totalitaire, pure manifestation de l'évidence indifférenciée du mal. Au moyen de son analyse anthropologique (en partie) des manifestations idéologiques et du discours dominant, Ryklin parvient à articuler certains mécanismes qui font de l'ère stalinienne une structure plus complexe, plus différenciée qu'il n'y paraît.

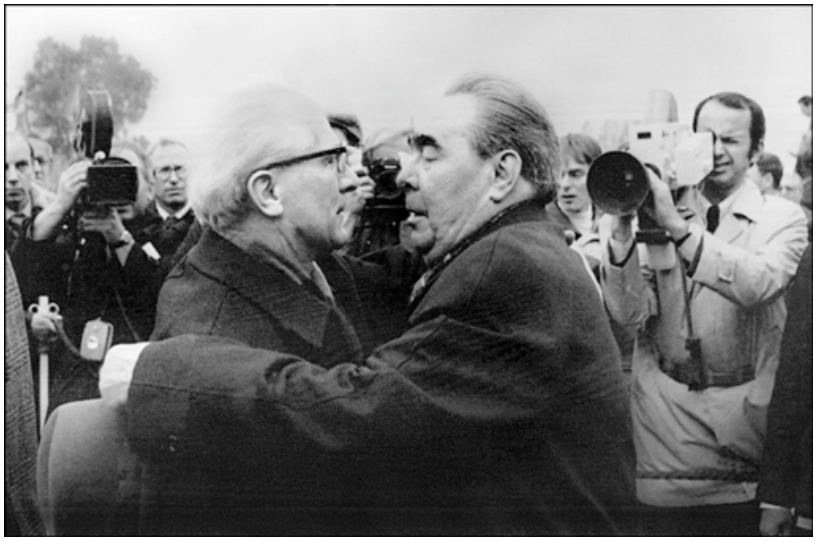
Les enjeux d'une philosophie du sujet chez Ryklin transparaissent ainsi plus clairement grâce à cette reconstitution des dimensions réelles du sujet en URSS dans toutes les contraintes symboliques qui viennent empêcher son émancipation, mais aussi tous les espaces périphériques et marginaux de reconstruction identitaire qui lui servent d'échappatoire.

© Emanuel Landolt

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

– BARTHES Roland, 1970 : *Mythologies*, Paris : Seuil.
– BARTHES Roland, 1973 : *Le Plaisir du Texte*, Paris : Seuil.
– BAUDRILLARD Jean, 1976 : *L'Echange symbolique et la mort*, Paris : Gallimard.
– DERRIDA Jacques, 1995 : *Moscou aller-retour* (suivi d'un entretien avec N. Avtonomova, V. Podoroga, M. Ryklin), La Tour d'Aigues : Ed. de l'aube.
– DERRIDA Jacques, 1967 : *De la Grammatologie,* Paris : Ed. de Minuit.
– HELLER Michel, 1985 : *La machine et les rouages : la formation de l'homme soviétique*, Paris : Calmann-Lévy.
– LACAN Jacques, 1975 : *Encore*, Paris : Le Seuil.
——, 1999 : *Ecrits vol.2*, Paris : Le Seuil.
– LAPLANCHE Jean & PONTALIS Jean-Bertrand, 2007 : *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris : Presses universitaires de France.

– RYKLIN Mikhaïl, 1997 : *Isskustvo kak prepjatstvie* ['L'art comme obstacle'], Moskva : Ad Marginem.
—— 2001 : *Prostranstva likovanija : totalitarizm i rasličie* ['Les espaces de jubilation : totalitarisme et différence'], Moskva : Logos.
—— 2002 : *Dekonstrukcija i destrukcija : besedy c filosofami* ['Déconstruction et Destruction : conversation avec des philosophes'], Moskva : Logos.
——, 2005 : *Vremja diagnoza* ['Le temps du diagnostic'], Moskva : Logos.
——2008 : *Svoboda i zapret : kul'tura v epokhu terrora* ['Liberté et Interdit : la culture à l'époque de la terreur'], Moskva : Logos.
– RYKLIN Mikhaïl, UFFELMAN Dirk, SCHMIDTKE Klaus, 2002 : *Uskol'zajušč'ij kontekst : russkaja filosofija v XX veke* ['Glissements du contexte : la philosophie russe dans les conditions post-soviétiques'], Moskva : Ad Marginem.
– STUDER Brigitte, UNFRIED Berthold, HERRMAN Irène (éds), 2002 : *Parler de soi sous Staline : la construction identitaire dans le communisme des années trente*, Paris : éd. de la maison des sciences de l'homme.
– ŽIŽEK Slavoj, 2007a : *Vous avez dit totalitarisme ?,* Paris : Amsterdam (coll. Poches).
——2007b : *Le Sujet qui fâche*, Paris : Flammarion.



Cahiers de l'ILSL, n° 29, 2011, pp. 221-230

Vl. 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 musclées[2], 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 donné[3], 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 trascendantale, 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 transcendantalement, 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

Kant[4], 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.

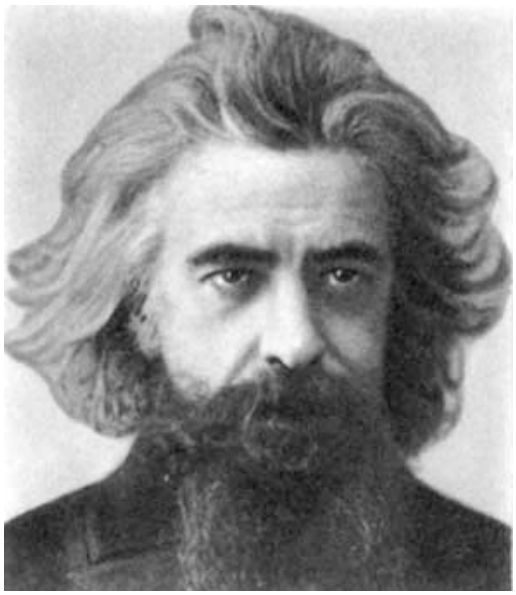
Cette dernière confusion devait fonder la totalité-universalité (*sobornost'*) et l'omni-unité (*vseedinstvo*). Toutefois, pour arriver au commun à partir de l'impersonnel (ce qui n'est à personne), il faut une volonté directrice avec l'ambition de posséder la vérité ultime.

© Viktor Molchanov

(traduit du russe par Mikhail Maiatsky)

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

MOLČANOV Viktor, 2009 : «Ja-forma v filosofii prizračnogo soznanija 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)

Cahiers de l'ILSL, n° 29, 2011, pp. 231-249

La 'personne' et le 'sujet'. La sémantique de la personnalité/personaltät dans l'histoire intellectuelle russe

Nikolaï PLOTNIKOV
Ruhr-Universität, Bochum

L'analyse comparative du sens et du statut de la représentation de la *personne* humaine [ličnost'] entre l'histoire de la culture russe et celle d'Europe occidentale montre de façon frappante que les interprétations du rôle de l'idée de *personne* entrent en confrontation et même en conflit. D'une part, depuis l'époque de Hegel et du marquis de Custine, un des lieux communs du regard européen sur la Russie est l'affirmation qu'y font défaut «la personne, le moi et le noyau dur [de l'homme]» (Hehn, 1966, p. 150)[1]. D'autre part, l'affirmation presque symétrique que, si l'on se réfère à Berdjaev, «en Russie, la *personne* fut toujours plus manifeste que dans la culture nivelée et impersonnelle de l'Occident moderne, que dans les démocraties bourgeoises»[2] constitue une réponse tout aussi caractéristique.

On peut voir ce genre de contrastes radicaux non seulement à l'intersection du regard interne et externe sur la Russie, mais aussi dans les discussions philosophico-culturelles en Russie même. Depuis la polémique entre K. Kavelin et Ju. Samarin sur le rôle du «principe allemand de personne» dans l'histoire russe jusqu'aux débats sur la question de savoir si la période soviétique est une «émancipation de la personne» ou bien son asservissement définitif, ce sont précisément les notions de *personne* [ličnost'], de *moi* [ja], d'*individualité* [individual'nost'] qui jouent le rôle d'idéologèmes centraux, dont les positions et les conceptions prédominantes dans cette polémique portent la marque profonde. Il s'agit, essentiellement, du vieux du rapport entre la Russie et l'Occident.

On peut objecter que ce débat n'est qu'une logomachie et que le problème pourrait être résolu par une définition plus précise du terme en question. Mais le fait que ce débat se poursuit depuis déjà presque deux

1 A ce propos, cf. Goldt, 2003.

2 Berdjaev, 1996, p. 236, trad. fr. p. 77.

siècles montre que s'y font jour un certain nombre de facteurs constituants et des mécanismes de la conscience culturelle qui ne sont pas accessibles à la compréhension par une simple recherche de définition exacte.

C'est précisément ici que nous trouvons un point d'application du programme méthodoloque devenu populaire depuis la deuxième moitié du XXe siècle sous le nom d'«histoire des concepts» (*Begriffsgeschichte*). La prémisse de base de l'histoire des concepts est essentiellement la thèse de Kant que toute expérience, à la différence des perceptions passagères, est nécessairement médiatisée par des concepts ou bien par des distinctions linguistiques fondamentales. La philosophie herméneutique allemande a rectifié cette thèse kantienne : elle a montré que les concepts de base ou les catégories à l'aide desquels toute expérience humaine est constituée, que ce soit dans la science ou dans la vie quotidienne, ne sont ni *a priori* ni statiques, mais historiquement changeants. La grammaire profonde de la conscience humaine et de la communication n'est pas donnée une fois pour toutes, mais est soumise à une évolution historique. C'est justement l'analyse des transformations sémantiques des concepts fondamentaux constituant l'expérience culturelle qui permet d'observer le caractère et les tendances des changements de la conscience culturelle.

Ainsi, si l'on définit de façon plus précise les objectifs de l'étude du champ sémantique désigné par le métaterme *personnalité* [personal'nost'], son sujet sera le système des distinctions catégorielles à l'aide desquelles se constituent le sens et le statut de la *personne* humaine dans l'histoire intellectuelle russe, tandis que la série des termes *personne* [ličnost'], *individualité* [individual'nost'], *moi* [ja], *sujet* [sub"ekt] à l'aide desquels est exprimé ce système de distinctions[3] sera son objet.

Dans ce qui suit, je tenterai d'illustrer ces observations méthodologiques sur l'histoire des concepts par des exemples tirés du champ sémantique de la personnalité dans l'histoire de la culture russe, c'est-à-dire par des exemples de l'histoire des concepts de *personne* et de *sujet*.

I. LA SÉMANTIQUE DE LA *PERSONNE* DANS L'HISTOIRE INTELLECTUELLE RUSSE

Le choix de ce champ sémantique est motivé par deux considérations. D'une part, les concepts qui constituent ce champ se trouvent jusqu'à présent au centre de discussions fort acharnées à l'intersection des regards russe et occidental sur la personnalité. D'autre part, on peut constater que

[3] Le matériau de recherche est, par conséquent, le corpus des textes dans lesquels le champ sémantique de la personnalité est un thème explicite de discussion. Premièrement, il s'agit des dictionnaires et des encyclopédies qui incluent les articles correspondants, deuxièmement, les textes philosophiques dans lesquels sont discutés les concepts qui font partie du champ de la personnalité et, troisièmement, des textes choisis de sciences humaines (psychologie, théologie, pédagogie, jurisprudence), où les concepts philosophiques sont spécifiés en fonction des disciplines.

l'essentiel des concepts caractérisant la personnalité se constitue dans l'histoire de la culture russe principalement sous l'influence des théories philosophiques occidentales, c'est-à-dire essentiellement allemandes, même si c'est parfois de façon indirecte, par l'intermédiaire de la langue française. Ainsi, dès le début, cette histoire a un aspect interculturel, russo-allemand en premier lieu.

Pour définir d'emblée la distance qui sépare les deux histoires (russe et d'Europe occidentale) du concept, il suffit d'évoquer le fait avéré que le concept de «personne» [*lico* ou *ličnost'*] (*persona*) s'est formé dans les langues européennes sous l'influence de deux puissants facteurs culturels qui restent jusqu'à présent une source de réflexion philosophico-culturelle. Il s'agit du *droit romain* et de la *théologie chrétienne de la Trinité*. C'est justement ces deux facteurs qui font défaut dans la formation du concept de *personne* dans la culture russe.

Néanmoins, à partir du milieu du XIXe siècle, il est difficile de trouver un auteur qui n'introduirait pas ce concept dans son vocabulaire actif et n'en ferait pas, sous tel ou tel aspect (même négatif et critique), un sujet de ses réflexions. Quels thèmes principaux peut-on distinguer dans l'histoire de ce concept?

Pour répondre à cette question, je ferai recours à la distinction schématique de trois types ou manières de comprendre la *personne* élaborés à l'époque des Temps Modernes. Je désignerai ces types comme «*autonomie*» [avtonomija], «*identité*» [identičnost'] et «*individualité*» [individual'nost']. Ces types n'indiquent que des tendances générales de l'utilisation des concepts et peuvent être combinés de diverses façons dans les travaux de différents auteurs. Mais le fait de les différencier en tant que types distincts a une valeur euristique : ils représentent différents ensembles de caractéristiques dans la façon de comprendre la personne. On peut aussi affirmer que ces ensembles de caractéristiques sont en corrélation avec une série d'autres champs sémantiques (*liberté*, *propriété*, *conscience*, etc.) dans les domaines du droit, de l'art, de la psychologie ou de la théorie politique, autrement dit, ils donnent un cadre cognitif à la structuration de l'expérience culturelle.

Le modèle de l'«autonomie», dont le contenu est associé au nom de Kant, est à la base de la compréhension de la *personne* comme la propriété abstraite de l'homme d'être le *sujet de ses actes*. Il faut préciser qu'ici on ne prend pas en considération un individu particulier en tant que tel, mais l'homme comme «être rationnel» ou «sujet de la liberté». Cette propriété abstraite de «subjectivité» [*sub"ektnost'*] par rapport à ses actes signifie également que la *personne* (et ce n'est qu'elle) est le sujet de l'imputation [*sub"ekt vmenenija*] et de la responsabilité [*sub"ekt otvetstvennosti*].

Le modèle de l'«identité», développé de façon détaillée par Locke, focalise la compréhension de la *personne* sur un autre aspect. Ici, la *personne* est une présence permanente dans les états changeants de la conscience, garantie par l'unité réflexive de la mémoire. Ce n'est que la conscience qui assure l'unité de la personne, puisque ce n'est que par le

biais de la réflexion dans la conscience que je peux faire recours à mes états mentaux précédents et les identifier comme les miens. Autrement dit, la *personne* est l'aptitude d'attribuer à soi-même ses propres états antérieurs comme appartenant à une seule et même conscience et mémoire (d'où l'«identité» [*tožděstvo*]).

Enfin, le troisième modèle de compréhension de la personne, l'«individualité», remonte à la monadologie de Leibniz, mais c'est dans le romantisme allemand qu'il reçoit la formulation la plus populaire actuellement. Son motif central est l'idée du caractère indépendant et unique de l'individu créateur. La *personne* est ici celui qui ne ressemble pas aux autres, qui se crée lui-même par un acte d'autodétermination créatrice et de distinction, et qui atteint, de ce fait, à une vie véritablement individuelle. La *personne* n'est pas une propriété générale de la nature rationnelle de l'homme, la même pour tout le monde, ce n'est pas une caractéristique structurelle de toute conscience, mais une singularité unique en son genre, qui distingue un homme des autres.

L'analyse d'autres caractéristiques des modèles mentionnés plus haut met en évidence la différence qui existe entre les oppositions binaires qui caractérisent la *personne* à l'intérieur de ces modèles. Dans le modèle de l'«autonomie», l'opposé de la *personne* est la *chose* [vešč'], c'est-à-dire tous les aspects de la réalité qui ne possèdent pas le principe de subjectivité. Dans le modèle de l'«identité», l'opposé de la *personne* est le *corps* ou l'«individu naturel», si l'on utilise la terminologie de Locke, c'est-à-dire un *étant* [*suščee*] qui ne manifeste pas de signes de conscience réflexive. En revanche, dans le modèle de l'«individualité», l'opposé de la *personne* est l'*impersonnel* [*bezličnost'*], c'est-à-dire l'état ou le milieu qui ne possède pas de traits distinctifs, pas de caractéristiques de l'activité créatrice. De ce fait, l'impersonnel, qui peut se manifester sous des noms différents (la société, la foule, les masses), est hostile à la *personne*. Ce qu'il y a de particulier c'est le fait que, dans ce lien «personne-impersonnel», le rapport peut être inverse. Autrement dit, on peut imaginer des positions discursives qui attribuent la singularité et l'unicité individuelle justement à ces unités collectives par rapport auxquelles l'individu apparaît comme un facteur abstrait, dépendant et dérangeant.

Si, en tenant compte des types de compréhension de la personnalité proposés plus haut, on revient maintenant à la question posée précédemment sur les priorités thématiques dans l'histoire du concept de *personne* en Russie, on peut faire l'hypothèse que, dans la plupart des cas, c'est précisément au type de l'«individualité», avec toute sa dialectique interne d'un personnalisme exacerbé et d'un antipersonnalisme tout aussi radical, qu'est donnée la priorité. D'autres types de compréhension et d'expression de la personnalité se font jour dans l'histoire du concept de *personne* dans la langue russe comme des intrusions marginales qui ne changent pas la dominante principale. La situation se complique encore du fait que le même mot *personne* est utilisé pour traduire plusieurs termes philosophiques différents : *Person*, *Persönlichkeit*, *Individualität*. Herzen

traduit même le terme *Subjektivität* par le mot *ličnost'* ['personne']. Autrement dit, ce même mot est utilisé pour transmettre aussi bien la signification de *personne* [lico] abstraite (au sens de l'autonomie), que d'unité de la conscience (au sens de l'identité), tout en gardant sa signification principale d*'individu particulier* et d'individualité unique.

Au contraire, le modèle de l'«individualité» entre dans le système des distinctions catégorielles de la culture russe presque en même temps qu'il apparaît et s'enracine dans la culture d'Europe occidentale. Déjà dans les traductions du français faites par Karamzin en 1789 pour la revue *Detskoe čtenie dlja serdca i razuma* ['Lectures enfantines pour le cœur et la raison'][4], le mot *ličnost'* est employé au sens d'«individualité», c'est-à-dire de «traits caractéristiques» et de «particularités» de l'homme, comme traduction du mot français «personnalité» (Levin, 1964, p. 171). A partir du milieu du XIXe siècle, *l'individualité*, *la singularité*, *l'unicité* comme significations principales de la *personne* en russe se stabilise sous l'influence des articles sur la vie politique et sociale de Belinskij qui a adapté en russe les idées de l'idéalisme allemand (y compris, par l'intermédiaire de la langue française). Déjà chez Belinskij, on peut trouver l'ensemble presque complet des caractéristiques sémantiques qui accompagnent depuis un siècle et demi l'histoire du concept de «personne» dans la culture russe.

Belinskij décrit la *personne* comme ce qui est indicible et énigmatique dans l'homme, comme une singularité éternelle et la distinction créatrice grâce auxquelles l'homme acquiert son originalité unique et irréitérable.

> Mais quelle est-elle, cette personne qui rend réel le sentiment, la raison, la volonté et le génie, et sans laquelle tout n'est qu'un rêve fantastique ou une abstraction logique ? Mes lecteurs, je pourrais vous dire une foule de choses à ce sujet, mais je préfère vous avouer en toute franchise que plus intensément je contemple à l'intérieur de moi l'essence de la personne, moins je sais la définir avec des mots. Elle est aussi mystérieuse que la vie : tout le monde la voit, tout le monde se sent plongé en elle, mais personne ne vous dira ce qu'elle est en fait. (Belinskij, 1948, p. 28)

Ce qui attire l'attention dans cette adaptation de l'hégélianisme c'est, d'une part, la considérable réduction sémantique de la personnalité. Si, chez Hegel, elle englobe un vaste spectre thématique allant de la phénoménologie à la philosophie du droit et de la religion, le principe kantien de l'autonomie du sujet restant son motif principal, Belinskij, à la suite de Bakunin, y voit uniquement la problématique de l'individualité esthétique et historique. Sa révolte contre l'«Allgemeinheit hégélienne» en faveur des destinées «du sujet, de l'individu, de la personne» démontre d'une manière évidente qu'il ne comprend pas la personnalité comme une propriété universelle de tous les individus, mais comme une particularité concrète d'un individu particulier.

---

4 Traduction d'extraits du traité de Bonnet *Contemplation de la nature*.

Semblable individualisation romantique de la sémantique de la personnalité ne caractérise pas seulement Belinskij, mais toute la génération de l'intelligentsia russe naissante. Les opposants de Belinskij, les slavophiles, empruntent avec empressement cette sémantique, à ceci près que chez eux, la *personne* est toujours une individualité, mais en sens inverse, c'est-à-dire quelque chose de distinct, d'exceptionnel et de fermé sur soi-même.

Le débat entre les slavophiles et les occidentalistes au sujet des thèses de K. Kavelin sur l'absence du «principe de personne» dans l'histoire russe est une illustration frappante de l'homogénéité des positions discursives. Ju. Samarin et S. Ševyrëv réduisent d'emblée la thématique du débat sur la façon de concevoir ce «principe personnel» au rôle de la «*personne* individuelle» dans l'histoire, en opérant, de ce fait, une réduction analogue à celle accomplie par Belinskij à l'égard de Hegel. «Mais, bien entendu, dit Ševyrëv à Kavelin, en intervenant en faveur des droits de la personne contre toute l'Histoire russe, vous n'aviez pas en vue la personne en général, mais les personnes A, B, C, etc. Vous considériez la personne non seulement en logique, mais aussi dans la vie» (Ševyrëv, 1848, p. 33-34). Il est révélateur que Kavelin lui-même, qui défendait initialement la compréhension juridique universelle de la «personne» [*lico*], en évoquant ce débat dans ses mémoires, accepte cette réduction et parle du «principe d'individualité, de la personne particulière» (Kavelin, 1996, p. 350).

Ainsi, on peut voir que dans les discussions des années 1840-60 se met en place une formation discursive qui traverse les textes d'auteurs appartenant à des courants pouvant être radicalement opposés (comme, par exemple, Herzen et K. Leont'ev) et qui, littéralement, leur dicte la sémantique de la *personne* au sens d'individualité. A chaque pas on trouve la réflexion sur la *personne* remplacée par celle sur des *personnes*, qui plus est, à chaque fois l'accent est mis sur les épithètes «vivante», «concrète», «créatrice», «individuelle». Ces considérations sont toujours accompagnées par l'opposition de la *personne* à la mesquinerie, à la trivialité, au caractère bourgeois, au milieu impersonnel.

On trouve ce type de discours même dans la conscience populiste de servir au bien commun, puisque les populistes [*narodniki*], imprégnés par les articles sur la vie politique et sociale de Mixajlovskij et sa «Lutte pour l'individualité» [*Bor'ba za individual'nost'*], reproduisent constamment la représentation de la *personne* comme individu à l'esprit critique qui crée l'histoire grâce aux effort d'une minorité choisie[5].

[5] Presque tout l'équipement philosophique des concepts a été bouleversé dans cette génération des années 1870-1880. A la place de Hegel et de l'idéalisme allemand, on a vu apparaître Spencer, le positivisme et la théorie biologique de la société. Or, malgré ces nouvelles préférences théoriques, toute la sémantique de la personne créatrice, dont l'irréductible singularité se manifeste dans l'opposition à la société et au milieu, tout en en dépendant entièrement, se conserve chez les populistes dans leur «sociologie subjective». Quant à la polémique des marxistes avec les populistes sur le rôle de la personne dans l'histoire, elle s'embourba pendant encore presque cent ans dans la sémantique, en se déposant dans les dictionnaires et les manuels de marxisme-léninisme.

Il est curieux que la génération suivante des «marxistes critiques», dont le slogan était l'affirmation de la science sociale contre le subjectivisme des populistes et qui proclamait, par la bouche de Pëtr Struve, que la *personne* est une «quantité négligeable», retourne, dans le cadre de l'«idéalisme esthétique» du début du XXe siècle, à la même individualité créatrice, en donnant droit de cité métaphysique, de façon presque officielle, à l'individualisme des populistes.

Il semblerait que dans ce courant intellectuel dont le point culminant fut le recueil *Problemy idealizma* (['Problèmes de l'idéalisme'], 1902) se dessine un glissement sémantique. Pour la première fois on y parle des *droits de la personne*, on se remémore Kant, l'éthique de l'autonomie et le fait que la dignité de la personne est un attribut universel et non pas une caractéristique d'une minorité créatrice cultivée. Mais il est révélateur qu'ici aussi Kant se trouve constamment uni à Nietzsche, et que l'éthique de l'autonomie se fond dans l'apologie de la *personne* créatrice. Il en résulte la reproduction du même ensemble de problèmes, de distinctions catégorielles et de préférences axiologiques que dans l'individualisme romantique du XIXe siècle. «Personne ne peut contester, affirment, par exemple, Struve et Frank dans leur article programmatique «Kul'tura i ličnost'» ['La culture et la personne'] (1905), que, sur le plan culturel, Shakespeare ou Pouchkine sont bien au-dessus d'un garde-barrière Mymrecov et qu'on peut donner plusieurs Mymrecov pour un seul Pouchkine sans en être pour ses frais. Pourtant, pour élever Pouchkine, on n'aurait pas le droit de tuer Mymrecov. Ils sont tous les deux des *personnes humaines*. Cela est, peut-être, l'unique chose qui les rend identiques, mais cela est tout à fait suffisant pour les reconnaître moralement équivalents». Mais, par la suite, se produit une substitution éloquente, et c'est un autre concept de personne qui surgit alors : « Celui qui prend réellement et sérieusement en compte ce précepte moral doit apparemment refuser toute création culturelle», parce que «c'est la personne, et elle seule, qui crée la culture» (Struve, Frank, 1905 [1999, p. 141]).

On pourrait multiplier à l'infini des exemples de textes datant du début du XXe siècle, puisqu'à cette période la *personne* devient l'idéologème principal de tout l'espace public. Ce n'est pas un hasard si c'est justement à cette époque qu'apparaît et se répand l'expression «culte de la personnalité». Dans les discussions portant sur la littérature, l'esthétique et la philosophie, cette notion apparaît dans d'innombrables combinaisons qui incluent «création», «culture», «individualité». De nombreux courants politiques, principalement de gauche (des cadets jusqu'aux anarchistes), le proclament principe suprême comme, par exemple, dans les appels d'Aleksej Borovoj, le célèbre idéologue de l'anarchisme, qui, dans son ouvrage programmatique, affirme de façon laconique : «l'anarchisme est une philosophie de la personne qui s'autodétermine de façon créatrice» (Borovoj, 1917, p. 80-81). Le même idéologème pénètre dans la jurisprudence. Nous le voyons dans les textes du socialiste et juriste M. Višnjak qui proclame dans sa brochure *Ličnost' v prave* ['La *personne* dans le

droit'] que l'objectif du droit est le «développement harmonieux de la personne» (Višnjak, 1917, p. 58).

Faut-il préciser que, par sa structure interne, un tel discours est au plus haut point élitaire et aristocratique, malgré les convictions aussi démocratiques soient-elles de ses partisans ? Il n'existe pour lui qu'une seule hiérarchie axiologique, avec la *personne* créatrice au sommet et un seul modèle normatif : les grands héros de la culture humaine et de l'histoire.

En continuant d'énumérer les caractéristiques générales du discours de la personnalité qui constitue la conscience de l'intelligentsia russe, il faut prêter attention au fait que, dans ce discours, la *personne* est toujours un *concept de projection* [proektivnoe ponjatie]. Elle n'existe pas en tant que donnée, il faut la retrouver chaque fois. C'est pourquoi, comme dans l'aveu de Belinskij, elle est si insaisissable. A partir de la charnière des XIXe-XXe siècles et pendant toute la période soviétique, ce discours induit constamment d'innombrables impératifs qui demandent de «développer», de «former», de «trouver dans soi-même», d'«éduquer», etc., la personne. La devise «on devient une personne», qui est tout à fait fondamentale pour la psychologie soviétique de la période du dégel, elle aussi trouve sa source dans le discours de l'intelligentsia russe de la charnière des siècles. C'est pourquoi une si grande attention y est apportée à la pédagogie, la psychologie de l'éducation et, en particulier, l'éducation esthétique avec son idéal de la *personne* «intégrale», «harmonieuse» et de nouveau «créative».

A ce propos, il est intéressant de souligner à quel point ce discours de la personnalité est stable dans l'histoire intellectuelle russe. Les tentatives de protester contre sa domination n'ont été à chaque fois que passagères. J'ai déjà mentionné le marxisme des premiers temps, celui de la fin du XIXe siècle. Mais la vague de protestation soulevée après la révolution de 1917 fut, elle aussi, de courte durée. Les manifestes antisymbolistes *Contre la personne créative* [*Protiv tvorčeskoj ličnosti*] des membres du *L.E.F.* [*Front gauche de l'art* (1922-1929) – N.d.T.], la transformation de la *personne* en construction verbale [*rečevaja konstrukcija*] par les formalistes et la lutte contre la langue elle-même de la personnalité dans la littérature et dans la théorie littéraire (P. Kogan), tous ces phénomènes sont actuellement suffisamment bien connus pour qu'on n'ait pas besoin de s'y arrêter.

Plus important est, en revanche, le fait qu'avec le renforcement du régime soviétique totalitaire, le discours traditionnel de la personnalité reprend ses droits. D'abord, sous la forme du concept léniniste orthodoxe du «rôle de la personne dans l'histoire», dont témoignent des textes officiels tels que le *Cours abrégé de l'Histoire de PCP(b)* [Kratkij kurs Istorii VKP(b)[6]]. Par la suite, par la reprise de métaphores comme «la création des masses». Et, enfin, dans la reconstitution presque totale du langage de la personnalité dans la période qui suit la dénonciation du «culte de la personnalité», cette fois de Staline.

---

6 Abréviation de *Vsesojuznaja Kommunističeskaja Partija (bol'ševikov)* (1925-1952) [Parti Communiste Pansoviétique (des bolchéviks)] – N.d.T.

Les tonnes de monographies, de recueils et d'articles de presse portant des titres tels que «Le socialisme et la personne» [*Socializm i ličnost'*], «Les problèmes du contrôle du processus de la constitution de la personne» [*Problemy upravlenija processom formirovanija ličnosti*], «Les problèmes de la personne dans la théorie du communisme scientifique» [*Problemy ličnosti v teorii naučnogo kommunizma*], «Les problèmes de l'activité sociale de la personne» [*Problemy social'noj aktivnosti ličnosti*], ainsi que des milliers d'autres textes semblables à ceux-ci, parus entre les années 1960 et la fin du régime soviétique, décourageraient n'importe quel chercheur. D'autant plus qu'ils sont tous constitués selon un schéma identique, et ne se distinguent que par le choix des caractéristiques qui constituent la définition de la personne. Certains réunissent un si grand nombre de caractéristiques attributives de la *personne* que, parfois, on peut se demander si les auteurs se situent eux-mêmes dans le domaine délimité par leurs définitions. Ainsi, dans le livre *La sociologie en URSS* [Sociologija v SSSR], l'«autonomie de la pensée, la netteté des appréciations et des positions, l'originalité des sentiments, la force de la volonté, la concentration intérieure et le caractère passionné» (*Sociologija*…, 1966, p. 431-432) sont présentés comme les traits caractéristiques de la personne. D'autres, au contraire, se contentent d'énumérer les caractéristiques connues comme l'«activité créatrice», le «développement harmonieux» ou bien la «combinaison harmonieuse des particularités individuelles». Mais les uns et les autres parlent de l'«homme particulier» en tant qu'objet de l'action sociopédagogique.

Ainsi, nous voyons qu'ici aussi, le discours de la personnalité, focalisant toutes les distinctions catégorielles sur le concept d'«individu concret», est reproduit avec des variations infimes.

Il convient maintenant de rappeler que la chute du système soviétique a eu aussi lieu sous le slogan de la «personne créatrice». A la lumière de ce qui est dit, cela peut paraître paradoxal, mais est néanmoins confirmé par des témoignages historiques. On peut le comprendre comme, pour parler métaphoriquement, une tentative de «réinitialiser» la vieille «matrice», avec les changements d'accent correspondants.

Ainsi, à la charnière des années 1980 et 1990, en parlant sur la «renaissance de la philosophie personnaliste en Russie d'aujourd'hui» devant ses collègues suisses, le philosophe Èrik Solov'ëv présente une fois de plus la situation de la philosophie contemporaine avec des concepts de projection [*proektivnye ponjatija*]. Toute l'histoire des théories soviétiques à l'époque de dégel se présente du point de vue rétrospectif comme une suite de réductions de la *personne* à l'ensemble de ses rôles sociaux. En revanche, dans la philosophie personnaliste du futur, la société sera une projection de la personne, et non pas le contraire (Solov'ëv, 1992, p. 193-201).

On peut dire que, dans l'histoire intellectuelle russe, ce fut le dernier point dans l'évolution du concept de *personne*. L'Union Soviétique déchue a enseveli sous ses débris tout le discours de la personnalité traditionnel pour l'intelligentsia russe. Les observateurs contemporains constatent ce

fait de différentes manières. Prenons, un peu au hasard, deux témoignages caractéristiques de ce diagnostic.

> Une société ayant des institutions juridiques et civiles développées n'a pas un si fort besoin de *personnalités»* [que la société totalitaire]. (Čudakova, 2006)

> Il y eut autrefois une époque de concepts clairs, où existaient la personne, les classes, les nations, les Etats nationaux… Ces concepts ont peu à peu dégénéré et, finalement, ils ont disparu. Actuellement, il n'y a plus de personne, ni de classes, ni de nations au sens où ces concepts ont été introduits par ceux qui avaient découvert ces réalités sociales. Maintenant, au lieu de la personne on a un nœud dans un système de communication. Autrement dit, on est ce qu'on regarde, ce qu'on lit. (Kordonskij, 2003)

La thèse forte qu'on peut faire ressortir de ce genre de constatations, dans la perspective de notre sujet, est la suivante : *la chute de l'Union Soviétique a marqué la fin du XIXe siècle pour la culture russe* ou, pour s'exprimer de façon moins pathétique : le discours de la personnalité, central pour l'image du monde de l'intelligentsia russe, a pris fin[7]. Tout le système des distinctions catégorielles utilisé de génération en génération pour structurer l'expérience culturelle et sociale a cessé de fonctionner. La matrice discursive de l'«individualité créative» s'est épuisée elle-même.

2. LA SEMANTIQUE DU *SUJET* DANS L'HISTOIRE INTELLECTUELLE RUSSE

L'histoire du concept de *sujet* dans la culture russe confirme la tendance dominante dans l'évolution du champ sémantique de la personnalité, esquissée plus haut. Qui plus est, le rapport entre l'histoire de ces deux concepts (la *personne* et le *sujet*) s'avère être double, conformément aux aspects de la signification que reçoit le mot *sujet* dans l'histoire de la langue russe[8]. Pris au sens négatif, le *sujet* se présente comme l'opposé de la *personne*. Si la *personne* comporte les caractéristiques de l'élément actif et créateur, «le mot *sujet* est employé pour les personnes [*lica*] passives, primitives, limitées, etc.». Déjà, vers la fin du XIXe siècle, se stabilise l'emploi du mot *sujet* [*sub"ekt*] «pour désigner un homme vil, aux qualités négatives» (Sorokin, 1965, p. 437). Autrement dit, l'ensemble des caractéristiques qui constituent le concept de *personne* (au sens d'une individuali-

[7] Au moment de son apparition, ce discours témoignait de la modernisation radicale de la conscience sociale du XIXe siècle, mais malgré sa nature radicale il n'était que fragmentaire. Il lui manquait un contre-poids sous forme de l'idée de l'autonomie du sujet de droit et de l'unité réflexive de la personne.

[8] Dans ce cas, nous faisons abstraction de la signification du terme sujet en tant qu'élément du rapport «sujet-prédicat» utilisé dans la logique et en linguistique.

té irréitérable) se heurte à l'ensemble des caractéristiques à l'aide desquelles le *sujet* est décrit[9].

D'autre part, dans le cas où le concept de *sujet* fait partie du vocabulaire actif de tel ou tel auteur et où il est délimité par l'ensemble des caractéristiques substantielles, il désigne un «individu réel, concret». Ainsi, on peut constater que le «problème du sujet» tel qu'il préoccupe la philosophie occidentale depuis l'époque de Kant — de quelle manière est-il possible d'éclaircir la structure de l'autoréférence de la conscience qui comprend la caractéristique de l'individualité («ma conscience») et la caractéristique de l'universalité («la conscience en général») — n'est pratiquement pas formulé dans l'histoire de la pensée russe.

La constatation de cette situation en tant que telle ne contient aucun jugement de valeur. On sait qu'il existe différentes traditions de pensée dans lesquelles le problème du «sujet» est tout à fait absent. Qui plus est, dans beaucoup de conceptions de la philosophie occidentale, on le considère comme un faux problème. Or, étant donné que le contenu de la tradition philosophique russe se constitue non seulement par la traduction des concepts et des problèmes de la pensée européenne, mais aussi sous forme de prétention de compléter et d'améliorer cette dernière en remplaçant son «subjectivisme» par une certaine philosophie concrète et intégrale, le concept de «sujet» ne peut pas ne pas devenir central dans le projet philosophique russe. C'est pourquoi pour comprendre le contenu et les raisons de la critique du «subjectivisme», il faut analyser la sémantique du concept de «sujet» dans l'histoire de la pensée russe.

Nous allons nous limiter à une caractérisation sommaire des tendances sémantiques principales de l'utilisation de ce concept : *à l'origine, le concept de sujet dans la tradition philosophique russe est marqué par un double malentendu*. Premièrement, par le refus de reconnaître une rupture sémantique avec la tradition qui avait été produite par la compréhension kantienne du sujet. Deuxièmement, par l'interprétation de la philosophie idéaliste allemande au sens du retour à la métaphysique pré-kantienne.

La conséquence de ce double malentendu est le fait que la définition du sujet dans l'histoire de la pensée russe est donnée par un ensemble d'oppositions binaires : le général / le particulier (le singulier) ; le réel / ce qui se présente (au sujet), l'illusoire ; l'extérieur / l'intérieur. De plus, les deux éléments des oppositions correspondantes sont partout interprétés comme deux classes d'objets ou même comme deux types de réalité.

L'interprétation du «sujet» est subordonnée à la logique de la réflexion, en raison de laquelle le «sujet» est pensé avant tout comme un «être» [*suščestvo*] réel, un «être vivant» (*ens reale*) [*suščee*] concret, en premier lieu comme un «individu autonome», au sens, il est vrai, abstrait,

---

[9] Cf. chez Tchekhov: «On est au XIXe siècle. Chacun a son amour-propre! J'ai beau être un homme sans importance, je ne suis pas un sujet quelconque. Moi aussi, dans mon âme, j'ai ma propre particularité! Je ne permettrai pas!» (Tchekhov, «Le député, ou comment Dezdemonov a perdu 25 roubles» [*Deputat, ili Povest' o tom, kak u Dezdemonova 25 rublej propalo*]).

ce qui rend ce concept, en prenant en compte également son origine «latine», connoté négativement déjà au niveau de la langue «littéraire» [*obščeliteraturnogo jazyka*].

Dans pratiquement tous les dictionnaires raisonnés de la langue russe, ce concept est expliqué par les notions d'«objet [matériel]» [*predmet*], de «personne», d'«homme» et d'individu[10], y compris les encyclopédies et les dictionnaires philosophiques. Qui plus est, dans la sémantique de la langue «littéraire» est particulièrement souligné le caractère ironique et péjoratif d'une telle dénomination[11].

Les témoignages d'un tel usage du mot dans la littérature sont nombreux et remontent aux années 1840, c'est-à-dire à la période où ce mot commence à être largement utilisé. En outre, dans la sémantique du mot «sujet», on observe un passage de la signification neutre de l'homme en tant qu'objet de l'observation vers une dénomination qui contient une appréciation désapprobatrice et ironique[12].

---

[10] *Dictionnaire* de V. Dal'. 2ème édition, vol. 4. p. 353: «*Sujet* – en latin : objet; toute personne [lico], chose, dont on parle».

- *Nastol'nyj slovar' dlja spravok po vsem otrasljam znanij: v 3 tomax* [Dictionnaire de chevet pour se renseigner dans tous les domaines de la connaissance: en 3 volumes], Sankt-Peterburg: F. Toll', 1863-1864. p. 556: «Le sujet est une personne [*lico*] qui agit, qui parle; en philosophie, on le comprend au sens d'objet, de qualité, il est alors synonyme de substance ou, par opposition à l'objet, il désigne un être [*suščestvo*] qui est conscient de son moi. C'est Kant qui attacha le premier une grande importance au sujet en fondant le problème de la réalité de l'existence réelle de tous les objets dans le monde ou bien uniquement dans la conscience de l'homme sur la distinction de la subjectivité et de l'objectivité».
- *30000 inostrannyx slov, vošedšsix v upotreblenie v russkij jazyk, s ob"asneniem ix kornej. Sostavil A.D. Mixel'son* [30000 mots étrangers qui sont entrés dans l'usage de la langue russe, avec explication de leur racines. Présentés par A. Mixel'son], Moskva, 1866. «Sujet, du latin *subjectum*, de *subjicere*, faire subir. Objet soumis à l'action d'un autre objet».
- *Nastol'nyj ènciklopedičeskij slovar'* [Dictionnaire encyclopédique de chevet], Moskva, 1899. Vol. 1-8. p. 4685: «Le sujet, dans la logique et dans la grammaire, est le sujet de la proposition, l'objet dont il s'agit; en métaphysique, notre propre essence [*načalo*] qui a conscience de soi, qui se détermine et s'oppose aux autres choses qui se présentent sous forme d'objets».
- *Filosofskij slovar' logiki, psixologii, ètiki, èstetiki i istorii filosofii. Pod redakciej È.L. Radlova* [Dictionnaire philosophique de la logique, psychologie, éthique, esthétique et histoire de la philosophie. Sous la rédaction de È. Radlov], Sankt-Peterburg, 1911. p. 246: «Le sujet (du latin: *subjicere* – être soumis à) désigne en métaphysique le porteur des états, c'est-à-dire le substrat; dans la logique c'est l'objet qui demande à être défini. Ainsi, le sujet du jugement est le sujet [*podležaščee*] qui est défini par le prédicat. Le sujet détermine la quantité du jugement, c'est-à-dire son volume. En psychologie, le sujet désigne la personne [*ličnost'*], "moi", par opposition à l'objet, c'est-à-dire à l'objet de la connaissance, en général, à ce que l'on désigne par le terme "non-moi" [ne-ja]».
- *Bol'šaja Sovetskaja Ènciklopedija. Glavnyj redaktor O.Ju. Šmidt* [Grande Encyclopédie Soviétique. Rédacteur en chef O. Šmidt], vol. 53. Moskva, 1946. «Le sujet, 1) en théorie de la connaissance, c'est l'homme qui cherche à connaître le monde (l'objet) et qui agit sur lui dans le but de le subordonner à ses besoins pratiques».

[11] Mixel'son, 1896-1912, № 893 : «*Sujet* (ironique, péjoratif), en parlant d'un homme».

[12] Un exemple de signification neutre du «sujet» en tant qu'être qui subit [*suščestvo preterpevajuščee*], c'est-à-dire comme «objet»: «Pourquoi avez-vous eu un si grand besoin de

On va trouver une situation analogue dans le discours philosophique. Plus précisément, en raison de son rôle déterminant lors de l'introduction du mot *sujet* dans la langue «littéraire» russe, le discours philosophique représente, de toute évidence, la cause principale d'une large diffusion de la sémantique réaliste du sujet en tant que dénomination de l'homme au sens d'objet, passif [*predmetno-stradatel'nyj aspekt*].

Déjà chez les adeptes russes de Schelling on peut rencontrer un usage similaire du mot, ce qui témoigne du fait qu'ils perçoivent le concept «sujet» [*sub"ekt*] de l'idéalisme allemand au sens ancien de «sujet à» [*podležaščee*], c'est-à-dire d'objet auquel on attribue différentes particularités. On peut trouver des exemples de ce fait chez D. Vellanskij, dans ses «Prolusions à la médecine» [Proljuzii k medicine] (1805). G. Špet indique cette tendance en citant les travaux d'un des adeptes de Schelling, I.I. Davydov, dans lesquels se manifeste une «déformation psychologiste et théiste des concepts d'objet [*ob"ekt*], de sujet et d'absolu» : «Le monde appréhendé par les sens, *objectivitas*, "pour être bref" (sic !) s'appelle la nature ; l'esprit qui contemple les objets externes et soi-même, *subject-object*, "simplement" un homme (13-14)» (Špet, 1989, p. 110).

L'œuvre de Belinskij, à qui les historiens de la langue attribuent (d'ailleurs, plutôt à tort) l'introduction dans la langue russe des termes «sujet» et «objet», ne fait pas exception. On trouve souvent chez Belinskij les formulations comme la suivante : «Deux objets [*predmety*] opposés l'un à l'autre : celui qui pense (le sujet) et celui qui est pensé (l'objet)» (Belinskij, 1953-1956. vol. IV. p. 587-588).

Dans la sémantique philosophique russe de «sujet» et de «subjectif», devient très important le motif historiosophique qui allie déjà depuis les années 1830-40 la discussion des problèmes proprement philosophiques aux réflexions sur la place et la mission prédestinée du discours philosophique russe face au discours philosophique européen. Or, c'est justement l'interprétation de la sémantique des termes «personne», «sujet» et «individu» [individuum] au sens des êtres vivants [*suščnost'*] réels qui se présente comme une base rhétorique pour accuser la pensée occidentale de «subjectivisme» et pour lui opposer l'esprit philosophique [*filosofstvovanie*] russe «universel» et «intégral».

Les jugements à ce propos sont très nombreux, mais stéréotypés : «le développement unilatéral l'esprit individuel» [*ličnyj um*] (Xomjakov, 1910, p. 156), «ce couteau automoteur de la raison [*razum*], ce syllogisme abstrait qui ne reconnaît rien sauf lui-même et l'expérience individuelle, cette raison [*rassudok*] despotique» (Kireevskij, 1998, p. 269), «*la tendance principale à la rationalité individuelle et originale* dans les pensées, la vie, la société et tous les mécanismes [*pružyny*] et formes de

moi? Vous m'avez fait la cour, n'est-ce pas? – C'est que c'est un sujet intéressant pour l'observation» (Dostoïevskij, *Crime et châtiment*).

- Exemple de connotations négatives du terme: «Eh bien, tous sont des camarades, même s'ils sont des personnes vivantes, mais pas des sujets rances comme ici» (L. Tolstoï, «Une famille contaminée» [*Zaražënnoe semejstvo*]).

l'existence [bytie] humaine» (Kireevskij, 1861, p. 24-25), «le principe de la personne, de l'individualité prédomine chez les peuples occidentaux» (Avsenev, 1868, p. 138), le sujet transcendental comme «anomalie de la virilité abstraite» (Èrn, 1991, p. 325). Les auteurs, qui, en général, n'étaient pas portés aux spéculations historiosophiques des slavophiles, par exemple, Vl. Solov'ëv (le sujet est un «imposteur sans passeport philosophique», Solov'ëv, 1988, p. 781) ou bien G. Špet, se joignaient au chœur des critiques du «subjectivisme».

L'histoire des concepts analysés se caractérise par le fait que même les représentants du courant de la pensée russe qui avance l'idée du sujet et de la *personne* comme fondamentale et centrale, la considèrent dans le même champ sémantique que leurs opposants. Chez eux, le sujet est aussi synonyme de réalité matérielle, plus précisément l'individu particulier, concret, pour qui Belinskij était prêt à se jeter la tête la première de l'escalier du progrès pour ne pas le laisser au pouvoir de l'universel hegelien. «La destinée du sujet, de l'individu, de la personne est plus importante que la destinée du monde entier !», proclama-t-il dans sa fameuse lettre à B.P. Botkin (du 1 mars 1841). «Chez lui [Hegel], le sujet n'est pas un but en soi, mais le moyen d'exprimer instantanément l'universel. Par rapport au sujet, cet universel est, chez lui, Moloch, car après s'être pavané dans lui (le sujet), il le jette comme un vieux pantalon».

Ainsi, chez les occidentalistes également, la sémantique du terme «sujet», même si elle n'a pas d'aspect négatif, est, néanmoins, une sémantique réaliste qui utilise le terme «sujet» pour désigner une classe d'êtres [suščestv] qui ont des caractéristiques réelles déterminées (l'homme concret, le monde intérieur, la conscience individuelle, etc.). Ce n'est pas un hasard si, dans ses réflexions sur la «langue philosophique» russe (à la fin des années 1840), un si fin observateur de la langue, V. Žukovskij, propose de se débarasser définitivement du terme «sujet» et de le remplacer par le mot «personne» [*lico*] au sens d'une individualité concrète[13].

Ainsi, lors de la constitution de la sémantique du sujet dans l'histoire russe des concepts s'opère déjà un remplacement du problème principal kantien du sujet (la possibilité de fonder une connaissance vraie) par la question sur les propriétés de l'être connaissant réel.

---

13 «Par exemple, il n'y a pas longtemps, dans notre langue philosophique si pauvre encore en expressions techniques déterminées, on a commencé à utiliser les mots: *sujet, subjectivité, objet, objectivité*, et ces mots ont déjà reçu chez nous un certain droit de citoyenneté de par leur utilisation même. Mais on y perçoit quelque chose qui nous est étranger… Faisons, pourtant, une expérience. Il me semble, que le mot *sujet* peut être remplacé par le mot *personne* [lico], et le mot *objet* [ob"ekt] par le mot *objet matériel* [predmet]. Ainsi, la notion de subjectif, dont nous composons nous-même le contenu, peut être nommée de façon plus précise par la notion de *personnel* [ličnyj], et la notion d'objectif, dont l'objet matériel [predmet] est en dehors de nous, devant nous, devant nos yeux, peut être nommé par la notion d'*objectif-matériel* [predmetnyj], *prépersonnel* [predličnyj]. Le sujet est quelque chose qui est assujetti [podležaščee], tandis que l'objet est quelque chose qui se présente. *Ce qui est assujetti* [podležatel'nost'], ce qui est prépersonnel [predležatel'nost'] me semble être des expressions suffisamment précises. Elles sont plus claires que la subjectivité [sub"ektivnost'] et l'objectivité [ob"ektivnost']» (Žukovskij, 1902, p. 20-21).

Tout le sens de la «révolution [kantienne] dans la façon de penser» trouve son expression dans la transformation sémantique qui résulte dans le passage du concept du «sujet» [*sub"ekt*] en tant que «sujet à» [*podležaščee*] pris au sens référentiel au concept du «sujet» en tant que principe de l'unité et de l'autoréférence de la conscience qui organise une connaissance vraie. Le sujet est l'ensemble des conditions qui garantissent la possibilité d'une synthèse catégorielle des jugements. Ce sens est complètement perdu si, de nouveau, on comprend le sujet et l'objet comme deux matérialités [*predmetnost'*] (dans le genre du monde extérieur et intérieur) et qu'on caractérise la «révolution copernicienne» de Kant comme un simple renversement du rapport entre l'objet et la connaissance, c'est-à-dire comme la dépendance de la réalité des représentations de l'individu connaissant (Cassirer, p. 194, 3f.). Dans le fondement kantien de la connaissance, ce n'est pas des essences réelles qu'il s'agit plus précisément, mais des conditions de la possibilité de savoir comment la réalité est identifiée de façon fidèle dans l'expérience. Le changement radical du regard sur la connaissance a comme conséquence l'impossibilité de considérer ces conditions de possibilité, parmi lesquelles est l'unité du sujet connaissant, comme une partie de cette même réalité, matérielle ou psychique, ou bien même comme une réalité indépendante, à côté du monde des objets empiriques.

La difficulté de maintenir cette dimension de la connaissance, qui a reçu le nom de «transcendantale» chez Kant, consiste dans le fait que, sous l'action extrêmement puissante de la métaphysique traditionnelle et de la langue ordinaire, cette «subjectivité transcendantale» continue d'être interprétée dans les termes du rapport de deux réalités : le microcosme et le macrocosme, l'homme et le monde, l'âme et le corps, etc. (Cassirer, *ib*., p. 659). Par la suite, dans l'histoire de la philosophie, surtout dans le positivisme et le psychologisme de la fin du XIXe siècle, le concept kantien du «sujet transcendantal» ou de la «conscience en général» est souvent réinterprété au sens de la «conscience collective de l'humanité» [*rodovoe soznanie čelovečestva*], de la «conscience individuelle statistiquement moyen» (*Durchschnittsbewußtsein*, cf. Amrhein, 1909), se transformant ainsi du principe de la connaissance vraie en une essence réelle.

Dans ce sens, l'histoire russe du concept de *sujet* est tout à fait en correlation avec l'histoire européenne de la deuxième moitié du XIXe-XXe siècles. Elle est aussi riche en projets du «dépassement du subjectivisme» et en idées de passer des «abstractions gnoséologiques» à l'«individu vivant concret».

Qui plus est, les tendances principales de l'évolution sémantique ont les lignes suivantes:

• La ligne des *conceptions métaphysiques du «sujet macro-cosmique»* qui doit dépasser l'étroitesse de la subjectivité individuelle. Mise à part une grande série de conceptions de l'«âme mondiale» élaborées dans l'entourage de Vl. Solov'ëv (E. Trubeckoj, S. Bulgakov), nous trouvons cette hypothèse sous forme de «sujet macrocosmique» (N. Grot), «con-

science collective» [*sobornoe soznanie*] (S. Trubeckoj), «sujet global, omnispatial» [*vseedinyj, vseprostranstvennyj sub"ekt*] (L. Karsavin), «sujet de la pensée supraintelligente» [*sub"ekt sverxumnogo myšlenija*] (A. Losev), «sujet culturel symphonique» des eurasistes, etc.

• La ligne de *l'interprétation psychologique, sociale et même physiologique de la subjectivité* qui est appelée rendre le sujet réel (P. Lavrov et les populistes, les marxistes empiriocriticistes et les marxistes orthodoxes avec leur théorie des «masses du peuple en tant que sujet qui crée et transforme de façon révolutionnaire l'être social»).

• La ligne des conceptions de la *substantialité de l'âme* (B. Čičerin, L. Lopatin, N. Losskij, S. Alekseev (Askol'dov)) et des théories de *l'expérience interne* (P. Astaf'ev, P. Bakunin) qui se transforment, par la suite, en ontologie du «sujet vivant» (S. Frank, N. Berdjaev).

On peut distinguer non seulement ces lignes, mais aussi les interprétations plus spécifiques de la sémantique du sujet, ainsi que les positions selon lesquelles le sujet n'est qu'une variante de l'objet [*predmet*] qui n'a pas de signification indépendante (conceptions de P. Jurkevič, de Vl. Solov'ëv et G. Špet tardifs).

Pourtant, d'une manière générale, on peut voir que l'évolution de la sémantique du sujet passe par la ligne de sa transformation en «être réel» [*real'noe suščestvo*] (peu importe si ce concept est accompagné de connotations négatives ou positives). De ce fait, s'efface le «problème du sujet» posé par Kant dans la théorie du paralogisme de la raison pure, c'est-à-dire celui de savoir comment on peut décrire la structure de la conscience de soi dans le cadre duquel le sujet est l'objet de la description et en même temps celui qui fait la description elle-même. Cette élimination du problème du sujet est probablement liée au fait que, dans l'histoire intellectuelle russe, font défaut les tentatives de considérer le sujet dans sa dimension «transcendantale», c'est-à-dire comme une fonction active qui détermine l'importance universelle de la connaissance et des normes morales[14]. Par ce fait on peut aussi expliquer les tentatives régulières de «dépasser le kantisme» qui caractérisent la plupart des positions de la philosophie russe du XIXe et du XXe siècles[15], ainsi que l'attitude critique envers des théories qui renouvellent la problématique kantienne du sujet (à la manière de Husserl à la période de sa «phénoménologie transcendantale»). Et si, à la suite de nombreuses tentatives de résoudre le problème Kantien à la fin du XXe siècle dans la philosophie d'Europe occidentale s'est répandue la thèse de la «mort du sujet», on peut dire que dans l'histoire de la pensée russe le «sujet» n'est même pas encore né.

---

[14] On peut considérer comme des exceptions les conceptions philosophiques de M. Bakhtine et de M. Mamardašvili qui tendent à donner une nouvelle compréhension du sujet «transcendantal».

[15] Curieusement, les philosophes qui se situent dans le kantisme (A. Vvedenskij, I. Lapšin) ne s'intéressent pratiquement pas au problème kantien du sujet. Quant aux «néo-kantiens transcendantalistes russes» (I. Il'in, B. Vyšeslavcev, B. Jakovenko), ils s'inscrivent aussi dans le mouvement du «dépassement métaphysique de Kant».

© Nikolaj Plotnikov

[*traduit du russe par Inna Ageeva-Tylkowski*]

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

AMRHEIN H., 1909 : *Kants Lehre vom «Bewußtsein überhaupt» und ihre Weiterbildung bis auf die Gegenwart*, Berlin (Rééd. Würzburg, 1973).

AVSENEV F., 1868 : Archimandrite Feofan Avsenev : «Iz zapisok po psixologii» ['Notes sur la psychologie'], in *Sbornik iz lekcij byvšix professorov Kievskoj duxovnoj akademii arximandrita Innokentija, protoiereja I.M. Skvorcova, P.S. Avseneva (arximandrita Feofana) I Ja. K. Amfiteatrova* ['Recueil des cours des anciens professeurs de l'Académie spirituelle de Kiev de l'archimandrite Innokentij, l'archiprêtre I.M. Skvorcov, P.S. Avseneva (archimandrite Feofan) et Ja.K. Amfiteatrov'], Kiev.

BELINSKIJ Visarion, 1948 : «Vzgljad na russkuju literaturu 1846 goda» ['Un regard sur la littérature russe de l'année 1846'], in *id.* : *Sobranie sočinenij v trëx tomax. Tom III* ['Œuvres en 3 volumes, vol. III'], Moskva.

BELINSKIJ Visarion, 1953-1956 : *Polnoe sobranie sočinenij v 13 tomax* ['Œuvres complètes en 13 volumes'], Moskva.

BERDJAEV Nikolaj, 1996 : «Ličnost' i obščinnost' (kommjunotarnost') v russkom soznanii» ['La personne et l'esprit communautaire dans la conscience russe'], in *id.* : *Istina i otkrovenie ['La vérité et la révélation']*, Sankt-Peterburg. Trad. fr. : « La personne et l'esprit communautaire dans la conscience russe», in *id.* : *Au seuil de la nouvelle époque*, Paris [s. d.].

BOROVOJ A., 1917 : *Revoljucionnoe tvorčestvo i Parlament (Revoljucionnyj sindikalizm)* ['L'œuvre révolutionnaire et le parlement (Le syndicalisme révolutionnaire)'], Moskva, 2ème édition.

CASSIRER E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. III. Darmstadt. S. 194. 3f.

ČUDAKOVA Marìètta, 2006 : «Obval pokolenij» ['L'écroulement des générations'], *Novoe literaturnoe obozrenie*, № 77.

ÈRN V., 1991 : *Sočinenija* ['Œuvres'], Moskva.

GOLDT R., 2003 : «Freiheit in Einheit? Persönlichkeit und Kollektiv als kulturelle Schlüsselkonzepte russischen Denkens», in K. Berner & A. Hattenbach (éds.) : *Individualität in Rußland und Deutschland*, Münster, Hamburg, London, p. 19-42.

HEHN V., 1966 : *De moribus ruthenorum. Zur Charakteristik der russischen Volksseele. Tagebuchblaetter aus den Jahren 1857-1873*, Osnabrück.

KAVELIN K., 1996 : «Moskovskie slavjanofily sorokovyx godov» ['Les slavophiles des années quarante'], in *id.* : *Naš umstvennyj stroj*, Moskva.

KIREEVSKIJ I., 1861 : *Sobranie sočinenij* ['Œuvres choisies'], vol. 2, Moskva.

KIREEVSKIJ I., 1998 : *Kritika i èstetika* ['La critique et l'esthétique'], Moskva.

KORDONSKIJ S., 2003 : « Sredstva osmyslivanija žizni» ['Les moyens de comprendre la vie'], *Otečestvennye zapiski*, №4.

LEVIN V. D., 1964 : *Očerk stilistiki russkogo literaturnogo jazyka konca XVIII – načala XIX veka. Leksika* ['Essai sur la stylistique de la langue littéraire russe de la fin du XVIIIe – début du XIXe siècles. Le lexique'], Moskva.

MIXEL'SON M., 1896-1912 : *Russkaja mysl' i reč'. Svoë i čužoe. Opyt russkoj frazeologii. Sbornik obraznyx slov i inoskazanij* ['La pensée et la parole russe. Ce qui est à nous et aux autres. Essai de phraséologie russe. Recueil des mots imagés et des allégories'], vol. 1-2. Sankt-Peterburg, № 893.

(anon.), 1966 : *Sociologija v SSSR* ['Sociologie en URSS'], Moskva : Mysl'.

SOLOV'ËV Vl., 1988 : *Sočinenija v 2 tomax* ['Œuvres en 2 volumes'], vol. 1. Moskva.

SOLOV'ËV E.J., 1992 : «Die Entstehung einer personalistischen Philosophie im heutigen Rußland», in *Studies in Soviet Thougt*, n°44, p. 193–201.

SOROKIN Ju., 1965 : «Razvitie slovarnogo sostava russkogo literaturnogo jazyka v 30-90 gody XIX veka » ['Le développement du vocabulaire de la langue littéraire russe dans les années 1830-90'], Moskva-Leningrad.

ŠPET G., 1989 : *Sočinenija* [Œuvres], Moskva.

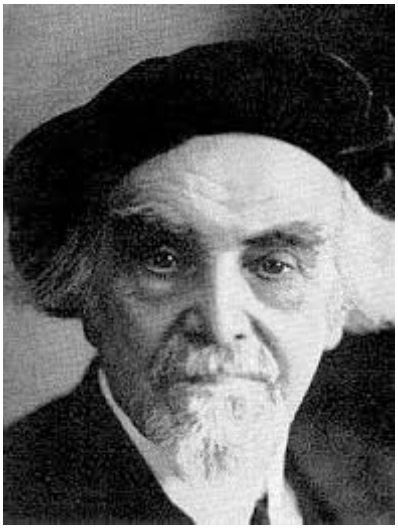
STRUVE Petr, FRANK Semen, 1905 : «Očerki filosofii kul'tury. 2. Kul'tura i ličnost'» ['Essais sur la philosophie de la culture. 2. La culture et la personne'], *Poljarnaja zvezda*, № 3, 30 décembre 1905. Republié dans *id.* : *Sočinenija*, Moskva, 1999.

ŠEVYRËV S., 1848 : «Očerki sovremennoj russkoj slovesnosti » ['Essais sur les belles-lettres russes contemporaines'], *Moskvitjanin*, № 1.

VIŠNJAK M., 1917 : *Ličnost' v prave* ['La personne dans le droit'], Moskva.

XOMJAKOV A., 1910 : «Po povodu Gumbol'dta» ['A propos de Humboldt'], in A. Xomjakov : *Polnoe sobranie sočinenij* [Œuvres complètes], vol. 1, Moskva.

ŽUKOVSKIJ V., 1902 : *Polnoe sobranie sočinenij v 12 tomax* ['Œuvres complètes en 12 volumes'], vol. XI. Sankt-Peterburg.



Nikolaj Berjaev (1874-1948)

Annexes

Cahiers de l'ILSL, n° 29, 2011, pp. 253-268

Annexe 1 :

Lettres philosophiques adressées à une dame (1829-1830)

P. Ja. ČAADAEV (TCHAADAEV)

[Ce texte est l'œuvre philosophique la plus importante du XIXème siècle en Russie. Publié en 1836 dans la revue culturelle Teleskop après avoir circulé sous forme de manuscrit, il provoqua un scandale gigantesque, en même temps qu'une prise de conscience, de la part des intellectuels, du mal profond qui minait la Russie. Le censeur qui autorisa la parution de la lettre fut relevé de toutes ses fonctions et privé de sa retraite. L'éditeur de la revue fut exilé dans le nord de la Russie, la revue fut interdite. P. Čaadaev fut déclaré fou et retenu en résidence surveillée pendant 18 mois. Aucun commentaire, favorable ou défavorable, ne fut autorisé dans aucune publication. P. Čaadaev ne fut libéré qu'en 1838, à la stricte condition qu'il n'écrirait plus jamais.

Cette Lettre philosophique*, rédigée en français, la seule langue pensable pour un écrit sérieux en Russie à l'époque, marque le début de la grande interrogation identitaire en Russie : «qui sommes-nous ?», querelle qui divisa les occidentalistes et les slavophiles. A la question «que faire ?» (pour expliquer et surmonter l'archaïsme de la Russie, le servage, la censure, l'absence totale de possiblité d'expression publique), les premiers répondaient par le retard à rattraper, les seconds au contraire par la nécessité d'approfondir la séparation avec l'Europe, un «Sonderweg» à la russe.* P. Sériot*]*

LETTRE PREMIÈRE

Adveniat regnum tuum

Madame,

C'est votre candeur, c'est votre franchise que j'aime que j'estime le plus en vous. Jugez si votre lettre a dû me surprendre. Ce sont ces qualités aimables qui me charmèrent en vous lorsque je fis votre connaissance, et qui m'induisirent à vous parler de religion. Tout, autour de vous, était fait

pour m'imposer silence. Jugez donc, encore une fois, quel a dû être mon étonnement en recevant votre lettre. Voilà tout ce que j'ai à vous dire, madame, au sujet de l'opinion que vous présumez que j'ai de votre caractère. N'en parlons plus, et arrivons de suite à la partie sérieuse de votre lettre.

Et d'abord, d'où vient ce trouble dans vos idées, qui vous agite tant, qui vous fatigue, dites-vous, au point d'altérer votre santé? Ce serait donc là le triste résultat de nos entretiens. Au lieu du calme et de la paix que le sentiment nouveau réveillé en votre cœur avait dû vous procurer, ce sont des angoisses, des scrupules, presque des remords qu'il a causés. Cependant, dois-je m'en étonner? C'est l'effet naturel de ce funeste état de choses qui envahit chez nous tous les cœurs et tous les esprits. Vous n'avez fait que céder à l'action des forces qui remuent tout ici, depuis les sommités les plus élevées de la société jusqu'à l'esclave qui n'existe que pour le plaisir de son maître. Comment, d'ailleurs, y auriez-vous résisté? Les qualités qui vous distinguent de la foule doivent vous rendre encore plus accessible aux mauvaises influences de l'air que vous respirez, Le peu de choses qu'il m'a été permis de vous dire, pouvait-il fixer vos idées, au milieu de tout ce qui vous environne? Pouvais-je purifier l'atmosphère que nous habitons? J'ai dû prévoir la conséquence, je la prévoyais en effet. De là ces fréquentes réticences, si peu faites pour porter la conviction dans votre âme, et qui devaient naturellement vous égarer. Aussi, si je n'étais persuadé que, quelques peines que le sentiment religieux imparfaitement réveillé dans un cœur puisse lui causer, cela vaut encore mieux qu'un complet assoupissement, je n'aurais eu qu'à me repentir de mon zèle. Mais ces nuages qui obscurcissent aujourd'hui votre ciel se dissiperont un jour, je l'espère, en rosée salutaire qui fécondera le germe jeté dans votre cœur, et l'effet que quelques paroles sans valeur ont produit sur vous m'est un sûr garant de plus grands effets que le travail de votre propre intelligence produira certainement par la suite. Abandonnez-vous sans crainte, Madame, aux émotions que les idées religieuses vous susciteront ; de cette source pure, il ne saurait provenir que des sentiments purs.

Pour ce qui regarde les choses extérieures, qu'il vous suffise de savoir aujourd'hui que la doctrine qui se fonde sur le principe suprême de l'unité et de la transmission directe de la vérité dans une succession non interrompue de ses ministres, ne peut être que la plus conforme au véritable esprit de la religion, car il est tout entier dans l'idée de la fusion de tout ce qu'il y a au monde de forces morales en une seule pensée, en un seul sentiment, et dans l'établissement progressif d'un système social, ou Église, qui doit faire régner la vérité parmi les hommes. Toute autre doctrine, par le seul fait de sa séparation de la doctrine primitive, repousse au loin d'elle l'effet de cette sublime invocation du Sauveur : Mon Père, je te prie qu'ils soient un comme nous sommes un, et ne veut pas du règne de Dieu sur la terre. Mais il ne suit pas de là que vous soyez tenue à manifester cette vérité à la face de la terre: ce n'est point certainement là votre vocation. Le principe même d'où dérive cette vérité vous fait au contraire un devoir, vu votre position dans le monde, à n'y voir qu'un flambeau intérieur de votre

croyance, et rien de plus. Je me crois heureux d'avoir contribué à tourner vos idées vers la religion ; mais je me croirais bien malheureux, Madame, si, en même temps, j'avais causé à votre conscience des embarras qui ne pourraient à la longue que refroidir votre foi.

Je crois vous avoir dit un jour que le meilleur moyen de conserver le sentiment religieux, c'est de se conformer à tous les usages prescrits par l'Église. Cet exercice de soumission qui renferme plus de choses que l'on ne s'imagine, et que les plus grands esprits se sont imposé avec réflexion et connaissance, est un véritable culte que l'on rend à Dieu. Rien ne fortifie autant l'esprit dans ses croyances que la pratique rigoureuse de toutes les obligations qui s'y rapportent. D'ailleurs, la plupart des rites de la religion chrétienne, émanés de la plus haute raison, sont d'une efficacité réelle pour quiconque sait se pénétrer des vérités qu'ils expriment. Il n'y a qu'une seule exception à cette règle, parfaitement générale d'ailleurs, c'est lorsque l'on trouve en soi des croyances d'un ordre supérieur, qui élèvent l'âme à la source même d'où découlent toutes nos certitudes, et qui pourtant ne contredisent pas les croyances populaires, qui les appuient au contraire; alors, et seulement alors, il est permis de négliger les observances extérieures, afin de pouvoir d'autant mieux se livrer à des travaux plus importants. Mais malheur à celui qui prendrait les illusions de sa vanité, les déceptions de sa raison, pour des lumières extraordinaires qui l'affranchissent de la loi générale! Pour vous, Madame, que pouvez-vous faire de mieux que de vous revêtir de cette robe d'humilité qui sied si bien à votre sexe? C'est, croyez-moi, ce qui peut le mieux calmer vos esprits agités et verser de la douceur dans votre existence.

Et y a-t-il, je vous prie, même en parlant selon les idées du monde, une manière d'être plus naturelle, pour une femme dont l'esprit cultivé sait trouver du charme dans l'étude et dans les émotions graves de la méditation, que celle d'une vie un peu sérieuse, livrée en grande partie à la pensée et à la pratique de la religion? Dans vos lectures, dites-vous, rien ne parle autant à votre imagination que les peintures de ces existences tranquilles et sereines dont la vue, comme celle d'une belle campagne au déclin du jour, repose l'âme et nous tire pour un instant d'une réalité douloureuse ou insipide. Eh bien, ce ne sont point là des peintures fantastiques ; il ne tient qu'à vous de réaliser une de ces fictions charmantes ; rien ne vous manque pour cela. Vous voyez que ce n'est point une morale très austère que je prêche ; c'est dans vos goûts, dans les rêves les plus agréables de votre imagination, que je vais chercher ce qui peut donner la paix à votre âme.

Il y a dans la vie un certain détail qui ne se rapporte pas à l'être physique, mais qui regarde l'être intelligent : il ne faut pas le négliger ; il y a un régime pour l'âme, comme il y a un régime pour le corps : il faut savoir s'y soumettre. C'est là un vieil adage, je le sais ; mais je crois que, dans notre pays, bien souvent encore il a tout le mérite de la nouveauté. C'est une des choses les plus déplorables de notre singulière civilisation, que les vérités les plus triviales ailleurs, et même chez les peuples bien moins avancés que nous sous certains rapports, nous sommes encore à les découvrir. C'est que

nous n'avons jamais marché avec les autres peuples ; nous n'appartenons à aucune des grandes familles du genre humain ; nous ne sommes ni de l'Occident ni de l'Orient, et nous n'avons les traditions ni de l'un ni de l'autre. Placés comme en dehors des temps, l'éducation universelle du genre humain ne nous a pas atteints. Cette admirable liaison des idées humaines dans la succession des âges, cette histoire de l'esprit humain, qui l'ont conduit à l'état où il est aujourd'hui dans le reste du monde, n'ont eu aucun effet sur nous. Ce qui ailleurs constitue depuis longtemps l'élément même de la société et de la vie n'est encore pour nous que théorie et spéculation. Et par exemple, il faut bien vous le dire, Madame, vous qui êtes si heureusement organisée pour recueillir tout ce qu'il y a au monde de bon et de vrai, vous qui êtes faite pour ne rien ignorer de ce qui procure les plus douces et les plus pures jouissances de l'âme, où en êtes-vous, je vous prie, avec tous ces avantages? A chercher encore, non ce qui doit remplir la vie, mais la journée. Les choses mêmes qui font ailleurs ce cadre nécessaire de la vie, où tous les événements de la journée se rangent si naturellement, condition aussi indispensable d'une saine existence morale que le bon air l'est d'une saine existence physique, vous manquent complètement. Vous comprenez qu'il ne s'agit encore là ni de principes moraux ni de maximes philosophiques, mais tout simplement d'une vie bien ordonnée, de ces habitudes, de ces routines de l'intelligence, qui donnent de l'aisance à l'esprit, qui impriment un mouvement régulier à l'âme.

Regardez autour de vous. Tout le monde n'a-t-il pas un pied en l'air? On dirait tout le monde en voyage. Point de sphère d'existence déterminée pour personne, point de bonnes habitudes pour rien, point de règle pour aucune chose. Point même de foyer domestique ; rien qui attache, rien qui réveille vos sympathies, vos affections ; rien qui dure, rien qui reste : tout s'en va, tout s'écoule sans laisser de trace ni au dehors ni en vous. Dans nos maisons, nous avons l'air de camper; dans nos familles, nous avons l'air d'étrangers ; dans nos villes, nous avons l'air de nomades, plus nomades que ceux qui paissent dans nos steppes, car ils sont plus attachés à leurs déserts que nous à nos cités. Et n'allez pas vous imaginer qu'il ne s'agit là que d'une chose sans importance. Pauvres âmes que nous sommes ! N'ajoutons pas à nos autres misères celle de nous méconnaître ; n'aspirons pas à la vie des pures intelligences ; apprenons à vivre raisonnablement dans notre réalité donnée. Mais d'abord, parIons encore un peu de notre pays ; nous ne sortirons pas de notre sujet. Sans ce préambule, vous ne pourriez pas entendre ce que j'ai à vous dire.

Il est un temps, pour tous les peuples, d'agitation violente, d'inquiétude passionnée, d'activité sans motif réfléchi. Les hommes pour lors sont errants dans le monde, de corps et d'esprit. C'est l'âge des grandes passions, des grandes émotions, des grandes entreprises des peuples. Les peuples alors se remuent avec véhémence, sans sujet apparent, mais non sans fruit pour les postérités à venir. Toutes les sociétés ont passé par ces périodes. Elles leur fournissent leurs réminiscences les plus vives, leur merveilleux, leur poésie, toutes leurs idées les plus fortes et les plus fécondes. Ce sont

les bases nécessaires des sociétés. Autrement, elles n'auraient rien dans leur mémoire à quoi s'attacher, à quoi s'affectionner; elles ne tiendraient qu'à la poussière de leur sol. Cette époque intéressante dans l'histoire des peuples, c'est l'adolescence des peuples ; c'est le moment où leurs facultés se développent le plus puissamment, dont la mémoire fait la jouissance et la leçon de leur âge mûr. Nous autres, nous n'avons rien de tel. Une brutale barbarie d'abord, ensuite une superstition grossière, puis une domination étrangère, féroce, avilissante, dont le pouvoir national a plus tard hérité l'esprit, voilà la triste histoire de notre jeunesse. Cet âge d'activité exubérante, du jeu exalté des forces morales des peuples, rien de semblable chez nous. L'époque de notre vie sociale qui répond à ce moment a été remplie par une existence terne et, sombre, sans vigueur, sans énergie, que rien n'animait que le forfait, que rien n'adoucissait que la servitude Point de souvenirs charmants, point d'images gracieuses dans la mémoire, point de puissantes instructions dans la tradition nationale. Parcourez de l'œil tous les siècles que nous avons traversés, tout le sol que nous couvrons, Vous ne trouverez pas un souvenir attachant, pas un monument vénérable, qui vous parle des temps passés avec puissance, qui vous les retrace d'une manière vivante et pittoresque. Nous ne vivons que dans le présent le plus étroit, sans passé et sans avenir, au milieu d'un calme plat. Et si nous nous agitons parfois, ce n'est ni dans l'espérance ni dans le désir de quelque bien commun, mais dans la frivolité puérile de l'enfant qui se dresse et tend les mains au hochet que lui montre sa nourrice.

Le véritable développement de l'être humain dans la société n'a pas commencé pour un peuple tant que la vie n'est pas devenue plus réglée, plus facile, plus douce qu'au milieu des incertitudes du premier âge. Tant que les sociétés se balancent encore sans convictions et sans règles, même pour les choses journalières, et que la vie n'est point constituée, comment voulez-vous que les germes du bien y mûrissent? C'est là encore la fermentation chaotique des choses du monde moral, semblable aux révolutions du globe qui ont, précédé l'état actuel de la planète. Nous en sommes encore là.

Nos premières années, passées dans un abrutissement immobile, n'ont laissé aucune trace dans nos esprits, et nous n'avons rien d'individuel sur quoi asseoir notre pensée ; mais, isolés par une destinée étrange du mouvement universel de l'humanité, nous n'avons rien recueilli non plus des idées traditives du genre humain. C'est sur ces idées pourtant que se fonde la vie des peuples ; c'est de ces idées que se déroule leur avenir, et que provient leur développement moral. Si nous voulons nous donner une attitude semblable à celle des autres peuples civilisés, il faut, en quelque sorte, revenir chez nous sur toute l'éducation du genre humain. Nous avons pour cela l'histoire des peuples, et devant nous le résultat du mouvement des siècles. Sans doute cette tâche est difficile, et il n'est point peut-être donné à un homme d'épuiser ce vaste sujet ; mais, avant tout, il faut savoir de quoi il s'agit, quelle est cette éducation du genre humain, quelle est la place que nous occupons dans l'ordre général.

Les peuples ne vivent que par les fortes impressions que les âges écoulés laissent dans leurs esprits et par le contact avec les autres peuples. De cette manière chaque individu se ressent de son rapport avec l'humanité entière. «Qu'est-ce que la vie de l'homme, dit Cicéron, si la mémoire des faits antérieurs ne vient renouer le présent au passé ? «Nous autres, venus au monde comme des enfants illégitimes, sans héritage, sans lien avec les hommes qui nous ont précédés sur la terre, nous n'avons rien dans nos cœurs des enseignements antérieurs à notre propre existence. Il faut que chacun de nous cherche à renouer lui-même le fil rompu dans la famille. Ce qui est habitude, instinct, chez les autres peuples, il faut que nous le fassions entrer dans nos têtes à coups de marteau. Nos souvenirs ne datent pas au-delà de la journée d'hier ; nous sommes, pour ainsi dire, étrangers à nous mêmes. Nous marchons si singulièrement dans le temps qu'à mesure que nous avançons la veille nous échappe sans retour. C'est une conséquence naturelle d'une culture toute d'importation et d'imitation. Il n'y a point chez nous de développement intime, de progrès naturel ; les nouvelles idées balaient les anciennes, parce qu'elles ne viennent pas de celles-là et qu'elles nous tombent de je ne sais où. Ne prenant que des idées toutes faites, la trace ineffable qu'un mouvement d'idées progressif grave dans les esprits, et qui fait leur force, ne sillonne pas nos intelligences. Nous grandissons, mais nous ne mûrissons pas ; nous avançons, mais dans la ligne oblique, c'est-à-dire dans celle qui ne conduit pas au but. Nous sommes comme des enfants que l'on n'a pas fait réfléchir eux-mêmes ; devenus hommes, ils n'ont rien de propre ; tout leur savoir est sur la surface de leur être, toute leur âme est hors d'eux. Voilà précisément notre cas.

Les peuples sont tout autant des êtres moraux que les individus. Les siècles font leur éducation, comme les années font celle des personnes. En quelque sorte, on peut dire que nous sommes un peuple d'exception. Nous sommes du nombre de ces nations qui ne semblent pas faire partie intégrante du genre humain mais qui n'existent que pour donner quelque grande leçon au monde. L'enseignement que nous sommes destinés à donner ne sera pas perdu assurément, mais qui sait le jour où nous nous retrouverons au milieu de l'humanité, et que de misères nous éprouverons avant que nos destinées s'accomplissent?

Les peuples de l'Europe ont une physionomie commune, un air de famille. Malgré la division générale de ces peuples en branches latine et teutonique, en méridionaux et septentrionaux, il y a un lien commun qui les unit tous dans un même faisceau, bien visible pour quiconque a approfondi leur histoire générale. Vous savez qu'il n'y à pas longtemps encore que toute l'Europe s'appelait la Chrétienté, et que ce mot avait sa place dans le droit public. Outre ce caractère général, chacun de ces peuples a un caractère particulier; mais tout cela n'est que de l'histoire et de la tradition. Cela fait le patrimoine héréditaire d'idées de ces peuples. Chaque individu y jouit de son usufruit, ramasse dans la vie, sans fatigue, sans travail, ces notions éparses dans la société, et en fait son profit. Faites vous-même le parallèle et voyez ce que nous pouvons ainsi, dans le simple commerce,

recueillir d'idées élémentaires pour nous en servir, tant bien que mal, à nous diriger dans la vie? Et remarquez qu'il ne s'agit ici ni d'étude ni de lecture, de rien de littéraire ou de scientifique, mais simplement du contact des intelligences ; de ces idées qui s'emparent de l'enfant au berceau, qui l'environnent au milieu de ses jeux, que la mère lui souffle dans ses caresses ; enfin, qui, sous la forme de sentiments divers, pénètrent dans la moelle de ses os avec l'air qu'il respire, et qui ont déjà fait son être moral avant qu'il soit livré au monde et à la société. Voulez-vous savoir quelles sont ces idées? Ce sont les idées de devoir, de justice, de droit, d'ordre. Elles dérivent des événements mêmes qui y ont constitué la société, elles sont des éléments intégrants du monde social de ces pays. C'est cela, l'atmosphère de l'Occident; c'est plus que de l'histoire, c'est plus que de la psychologie, c'est la physiologie de l'homme de l'Europe. Qu'avez-vous à mettre à la place de cela chez nous?

Je ne sais si l'on peut déduire de ce que nous venons de dire quelque chose de parfaitement absolu, et en venir de là à quelque principe rigoureux ; mais on voit bien comment cette étrange situation d'un peuple qui ne peut rallier sa pensée à aucune suite d'idées progressivement développées dans la société, et se déroulant lentement les unes des autres, qui n'a pris part au mouvement général de l'esprit humain que par une imitation aveugle, superficielle, très souvent maladroite, des autres nations, doit puissamment influer sur l'esprit de chaque individu de ce peuple. Vous trouverez, en conséquence, qu'un certain aplomb, une certaine méthode dans l'esprit, une certaine logique nous manquent à tous. Le syllogisme de l'Occident nous est inconnu. Il y a quelque chose de plus que de la frivolité, dans nos meilleures têtes. Les meilleures idées, faute de liaison et de suite, stériles éblouissements, se paralysent dans nos cerveaux. Il est dans la nature de l'homme de se perdre quand il ne trouve pas moyen de se lier à ce qui le précède et à ce qui le suit ; toute consistance alors, toute certitude lui échappe ; le sentiment de la durée permanente ne le guidant pas, il se trouve égaré dans le monde. Il y a de ces êtres perdus dans tous les pays ; chez nous, c'est le trait général. Ce n'est point cette légèreté que l'on reprochait jadis aux Français, et qui du reste n'était qu'une manière facile de concevoir les choses, qui n'excluait ni la profondeur ni l'étendue dans l'esprit, et qui mettait infiniment de la grâce et du charme dans le commerce ; c'est l'étourderie d'une vie sans expérience et sans prévision, qui ne se rapporte à rien de plus qu'à l'existence éphémère de l'individu détaché de l'espèce ; qui ne tient ni à l'honneur ni à l'avancement d'une communauté quelconque d'idées et d'intérêts, ni même à ces hérédités, de famille et à cette foule de prescriptions et de perspectives qui composent, dans un ordre de choses fondé sur la mémoire du passé et l'appréhension de l'avenir, et la vie publique et la vie privée. Il n'y a absolument rien dans nos têtes de général ; tout y est individuel, et tout y est flottant et incomplet. Il y a même, je trouve, dans notre regard je ne sais quoi d'étrangement vague, de froid, d'incertain, qui ressemble un peu à la physionomie des peuples placés au plus bas de

l'échelle sociale. En pays étranger, dans le Midi surtout, où les physionomies sont si animées et si parlantes, maintes fois, quand je comparais les visages de mes compatriotes avec ceux des indigènes, j'ai été frappé de cet air muet de nos figures.

Des étrangers nous ont fait un mérite d'une sorte de témérité insouciante, que l'on remarque surtout dans les classes inférieures de la nation. Mais, ne pouvant observer que certains effets isolés du caractère national, ils n'ont pu juger de l'ensemble. Ils n'ont pas vu que le même principe qui nous rend quelquefois si audacieux fait aussi que nous sommes toujours incapables de profondeur et de persévérance ; ils n'ont pas vu que ce qui nous rend si indifférents aux hasards de la vie nous rend aussi tels à tout bien, à tout mal, à toute vérité, à tout mensonge, et que c'est là justement ce qui nous prive de tous les puissants mobiles qui poussent les hommes dans les voies du perfectionnement ; ils n'ont pas vu que c'est précisément cette audace paresseuse qui fait que chez nous, les classes supérieures mêmes, chose bien douloureuse à dire, ne sont pas exemptes des vices qui n'appartiennent ailleurs qu'aux toutes dernières ; ils n'ont pas vu enfin que, si nous avons quelques unes des vertus des peuples jeunes et peu avancés dans la civilisation, nous n'en avons aucune de celles des peuples mûrs et jouissant d'une haute culture. Je ne prétends pas dire certainement qu'il n'y a que vices parmi nous, et que vertus parmi les peuples de l'Europe, à Dieu ne plaise ! Mais je dis que, pour juger des peuples, c'est l'esprit général qui fait leur existence qu'il faut étudier ; car c'est cet esprit seulement qui peut les porter vers un état moral plus parfait et vers un développement indéfini, et non tel ou tel trait de leur caractère.

Les masses sont soumises à certaines forces placées aux sommités de la société. Elles ne pensent pas elles-mêmes ; il y a parmi elles un certain nombre de penseurs qui pensent pour elles, qui donnent l'impulsion à l'intelligence collective de la nation et la font marcher. Tandis que le petit nombre médite, le reste sent, et le mouvement général a lieu. Excepté pour quelques races abruties, qui n'ont conservé de la nature humaine que la figure, cela est vrai pour tous les peuples de la terre. Les peuples primitifs de l'Europe, les Celtes, les Scandinaves, les Germains, avaient leurs druides, leurs scaldes, leurs bardes, qui étaient de puissants penseurs à leur façon. Voyez ces peuples du Nord de l'Amérique, que la civilisation matérielle des États-Unis est si occupée à détruire : il y a parmi eux des hommes admirables de profondeur. Or, je vous le demande, où sont nos sages, où sont nos penseurs? Qui est-ce qui a jamais pensé pour nous, qui est-ce qui pense aujourd'hui pour nous?

Et pourtant, situés entre les deux grandes divisions du monde, entre l'Orient et l'Occident, nous appuyant d'un coude sur la Chine et de l'autre sur l'Allemagne, nous devrions réunir en nous les deux grands principes de la nature intelligente, l'imagination et la raison, et joindre dans notre civilisation les histoires du globe entier. Ce n'est point là le rôle que la providence nous a départi. Loin de là, elle semble ne s'être nullement occupée de notre destinée. Suspendant à notre égard son action bienfaisante sur l'esprit

des hommes, elle nous a livrés tout à fait à nous-mêmes ; elle n'a voulu en rien se mêler de nous, elle n'a voulu rien nous apprendre. L'expérience des temps est nulle pour nous. On dirait, à nous voir, que la loi générale de l'humanité a été révoquée pour nous. Solitaires dans le monde, nous n'avons rien donné au monde, nous n'avons rien pris au monde ; nous n'avons pas versé une seule idée dans la masse des idées humaines ; nous n'avons en rien contribué aux progrès de l'esprit humain, et tout ce qui nous est revenu de ce progrès, nous l'avons défiguré. Rien, depuis le premier instant de notre existence sociale, n'a émané de nous pour le bien commun des hommes ; pas une pensée utile n'a germé sur le sol stérile de notre patrie, pas une vérité grande ne s'est élancée du milieu de nous ; nous ne nous sommes donné la peine de rien imaginer nous-mêmes, et de tout ce que les autres ont imaginé nous n'avons emprunté que des apparences trompeuses et le luxe inutile.

Chose singulière ! Même dans le monde de la science, qui embrasse tout, notre histoire ne se rattache à rien, n'explique rien, ne démontre rien. Si les hordes barbares qui bouleversèrent le monde n'avaient traversé le pays que nous habitons avant de se précipiter sur l'Occident, à peine aurions-nous fourni un chapitre à l'histoire universelle. Pour nous faire remarquer, il nous a fallu nous étendre du détroit de Behring jusqu'à l'Oder. Une fois, un grand homme voulut nous civiliser et, pour nous donner l'avant-goût des lumières, il nous jeta le manteau de la civilisation : nous ramassâmes le manteau, mais nous ne touchâmes point à la civilisation. Une autre fois, un autre grand Prince, nous associant à sa mission glorieuse, nous mena victorieux d'un bout de l'Europe à l'autre : revenus chez nous de cette marche triomphale à travers les pays les plus civilisés du monde, nous ne rapportâmes que de mauvaises idées et de funestes erreurs, dont une immense calamité, qui nous recula d'un demi-siècle, fut le résultat. Nous avons je ne sais quoi dans le sang qui repousse tout véritable progrès. Enfin, nous n'avons vécu, nous ne vivons que pour servir de quelque grande leçon aux lointaines postérités qui en auront l'intelligence ; aujourd'hui, quoi que l'on dise, nous faisons lacune dans l'ordre intellectuel. Je ne puis me lasser d'admirer ce vide et cette solitude étonnante de notre existence sociale. Il y a là certainement la part d'une destinée inconcevable. Mais il y a là aussi, sans doute, la part de l'homme, comme en tout ce qui arrive dans le monde moral. Interrogeons encore l'histoire : c'est elle qui explique les peuples.

Tandis que du soin de la lutte entre la barbarie énergique des peuples du Nord et la haute pensée de la religion s'élevait l'édifice de la civilisation moderne, que faisions-nous ? Poussés par une destinée fatale, nous allions chercher dans la misérable Byzance, objet du profond mépris de ces peuples, le code moral qui devait faire notre éducation. Un moment auparavant, un esprit ambitieux[1] avait enlevé cette famille à la fraternité universelle : c'est l'idée ainsi défigurée par la passion humaine que nous recueil-

[1] Photius.

lîmes. Le principe vivifiant de l'unité animait tout alors en Europe. Tout y émanait de là, et tout y convergeait. Tout le mouvement intellectuel de ces temps ne tendait qu'à constituer l'unité de la pensée humaine, et toute impulsion provenait de ce besoin puissant d'arriver à une idée universelle, qui est le génie des temps modernes. Étrangers à ce principe merveilleux, nous devenions la proie de la conquête. Et quand, affranchis du joug étranger, nous aurions pu, si nous n'eussions été séparés de la famille commune, profiter des idées écloses pendant ce temps parmi nos frères d'Occident, c'est dans une servitude plus dure encore, sanctifiée qu'elle était par le fait de notre délivrance, que nous tombâmes .

Que de vives lumières avaient déjà jailli alors en Europe des ténèbres apparentes dont elle avait été couverte! La plupart des connaissances dont l'esprit humain s'enorgueillit aujourd'hui avaient été déjà pressenties dans les esprits ; le caractère de la société moderne avait été déjà fixé ; et, en se repliant sur l'antiquité païenne, le monde chrétien avait retrouvé les formes du beau qui lui manquaient encore. Relégués dans notre schisme, rien de ce qui se passait en Europe n'arrivait jusqu'à nous. Nous n'avions rien à démêler avec la grande affaire du monde. Les qualités éminentes dont la religion avait doté les peuples modernes, et qui, aux yeux d'une saine raison, les élèvent autant au-dessus des peuples anciens que ceux-là étaient élevés au-dessus des Hottentots et des Lapons ; ces forces nouvelles dont elle avait enrichi l'intelligence humaine ; ces mœurs que la soumission à une autorité désarmée avait rendues aussi douces qu'elles avaient, été d'abord brutales : rien de tout cela ne s'était fait chez nous. Malgré le nom de chrétiens que nous portions, quand le christianisme s'avançait majestueusement dans la voie qui lui était tracée par son divin fondateur et entraînait les générations après lui, nous ne bougions pas. Tandis que le monde se reconstruisait tout entier, rien ne s'édifiait chez nous : nous restions blottis dans nos masures de soliveaux et de chaume. En un mot, les nouvelles destinées du genre humain ne s'accomplissaient pas pour nous. Chrétiens, le fruit du christianisme ne mûrissait pas pour nous.

Je vous le demande, n'est-il pas absurde de supposer, comme on le fait généralement chez nous, que ce progrès des peuples de l'Europe, si lentement opéré, et par l'action directe et évidente d'une force morale unique, nous pouvons nous l'approprier tout d'un trait, et sans nous donner seulement la peine de nous informer comment il s'est fait?

On ne comprend rien au christianisme, si l'on ne conçoit pas qu'il y a en lui une face purement historique, qui fait si essentiellement partie du dogme qu'elle renferme, en quelque sorte, toute la philosophie du christianisme, puisqu'elle fait voir ce qu'il a fait pour les hommes et ce qu'il doit faire pour eux à l'avenir. C'est ainsi que la religion chrétienne apparaît non seulement comme un système moral, conçu dans les formes périssables de l'esprit humain, mais comme une puissance divine, éternelle, agissant universellement dans le monde intellectuel, et dont l'action visible doit nous être un enseignement perpétuel. C'est là le propre sens du dogme exprimé dans le symbole par la foi en une Église universelle.

Dans le monde chrétien, tout doit nécessairement concourir à l'établissement d'un ordre parfait sur la terre, et y concourt en effet. Autrement la parole du Seigneur serait démentie par le fait, Il ne serait pas au milieu de son Église jusqu'à la fin des siècles. L'ordre nouveau, le règne de Dieu, que la rédemption devait effectuer, ne différerait pas de l'ordre ancien, du règne du mal, qu'elle devait anéantir; et il n'y aurait encore que cette perfectibilité imaginaire que rêve la philosophie et que dément chaque page de l'histoire : vaine agitation de l'esprit, qui ne satisfait qu'aux besoins de l'être matériel et qui n'a jamais élevé l'homme à quelques hauteurs que pour le précipiter dans des abîmes plus profonds.

Mais enfin, me direz-vous, ne sommes-nous donc pas chrétiens, et ne saurait-on être civilisé qu'à la manière de l'Europe? Sans doute, nous sommes chrétiens : mais les Abyssins ne le sont-ils pas aussi? Certainement on peut être civilisé autrement qu'en Europe : ne l'est-on pas au Japon, et plus même qu'en Russie, s'il faut en croire un de nos compatriotes ? Croyez-vous que ce soit le christianisme des Abyssins et la civilisation des Japonais qui amèneront cet ordre de choses dont je viens de parler tout à l'heure, et qui est la destinée dernière de l'espèce humaine? Croyez-vous que ce sont ces aberrations absurdes des vérités divines et humaines qui feront descendre le ciel sur la terre?

Il y a deux choses très distinctes dans le christianisme : l'une, c'est son action sur l'individu ; l'autre, c'est son action sur l'intelligence universelle. Elles se confondent naturellement dans la raison suprême et aboutissent nécessairement à la même fin. Mais la durée dans laquelle les éternels desseins de la sagesse divine se réalisent ne saurait être embrassée par notre vue bornée. Il faut que nous distinguions l'action divine se manifestant dans un temps donné, dans la vie de l'homme, de celle qui n'a lieu que dans l'infini. Au jour de l'accomplissement final de l'œuvre de la rédemption, tous les cœurs et tous les esprits ne feront qu'un seul sentiment et une seule pensée, et tous les murs qui séparent les peuples et les communions s'abattront. Mais aujourd'hui il importe à chacun de savoir comment il est placé dans l'ordre de la vocation générale des chrétiens, c'est-à-dire quels sont les moyens qu'il trouve en lui pour coopérer à la fin proposée à la société humaine entière.

Il y a donc nécessairement un certain cercle d'idées dans lequel se meuvent les esprits dans la société où cette fin doit s'accomplir, c'est-à-dire là où la pensée révélée doit mûrir et arriver à toute sa plénitude. Ce cercle d'idées, cette sphère morale y produisent naturellement un certain mode d'existence et un point de vue qui, sans y être précisément les mêmes pour chacun, par rapport à nous comme par rapport à tous les peuples non européens, font une même manière d'être, résultat de cet immense travail intellectuel de dix-huit siècles, où toutes les passions, tous les intérêts, toutes les souffrances, toutes les imaginations, tous les efforts de la raison ont participé.

Toutes les nations de l'Europe se tenaient par la main en avançant dans les siècles. Quelque chose qu'elles fassent aujourd'hui pour diverger

chacune dans leur sens, elles se retrouvent toujours sur la même route. Pour concevoir le développement de famille de ces peuples, il n'est pas besoin d'étudier l'histoire : lisez seulement le Tasse, et voyez-les tous prosternés au pied de Jérusalem ; rappelez-vous que, pendant quinze siècles, ils n'ont eu qu'un seul idiome pour parler à Dieu, qu'une seule autorité morale, qu'une seule conviction ; songez que, pendant quinze siècles, chaque année, le même jour, à la même heure, dans les mêmes paroles, tous à la fois, ils élevaient leurs voix vers l'Être suprême, pour célébrer sa gloire dans le plus grand de ses bienfaits : admirable concert, plus sublime mille fois que toutes les harmonies du monde physique! Or, puisque cette sphère où vivent les hommes de l'Europe, et qui est la seule où l'espèce humaine puisse arriver à sa destinée finale, est le résultat de l'influence que la religion a exercée parmi eux, il est clair que, si jusqu'ici la faiblesse de nos croyances ou l'insuffisance de notre dogme nous a tenus en dehors de ce mouvement universel dans lequel l'idée sociale du christianisme s'est développée et s'est formulée, et nous a rejetés dans la catégorie des peuples qui ne doivent profiter qu'indirectement et fort tard de l'effet complet du christianisme, il faut chercher à ranimer nos croyances par tous les moyens possibles, et à nous donner une impulsion vraiment chrétienne, car c'est le christianisme qui a fait tout là-bas. Voilà ce que j'ai voulu dire lorsque je vous disais qu'il fallait recommencer chez nous l'éducation du genre humain.

Toute l'histoire de la société moderne se passe sur le terrain de l'opinion. C'est donc là une véritable éducation. Instituée primitivement sur cette base, elle n'a marché que par la pensée. Les intérêts y ont toujours suivi les idées et ne les ont jamais précédées. Toujours les opinions y ont produit les intérêts et jamais les intérêts n'y ont provoqué les opinions. Toutes les révolutions politiques n'y furent, dans le principe, que des révolutions morales. On a cherché la vérité, et l'on a trouvé la liberté et le bien-être. De cette manière s'expliquent le phénomène de la société moderne et sa civilisation, autrement, on n'y comprendrait rien.

Persécutions religieuses, martyres, propagation du christianisme, hérésies, conciles : voilà les événements qui remplissent les premiers siècles. Le mouvement de cette époque tout entier, sans en excepter l'invasion des barbares, se rattache à ces efforts de l'enfance de l'esprit moderne. Formation de la hiérarchie, centralisation du pouvoir spirituel, propagation continuée de la religion dans les pays du Nord, c'est ce qui remplit la seconde époque. Vient après l'exaltation du sentiment religieux au suprême degré, et l'affermissement de l'autorité religieuse. Le développement philosophique et littéraire de l'intelligence et la culture des mœurs sous l'empire de la religion achèvent cette histoire, que l'on peut appeler sacrée tout autant que celle de l'ancien peuple élu. Enfin, c'est encore la réaction religieuse, un nouvel essor donné à l'esprit humain par la religion, qui détermina la face actuelle de la société. Ainsi le grand intérêt, on peut dire le seul, ne fut jamais chez les peuples modernes que celui de l'opinion. Tous les intérêts matériels, positifs, personnels, s'absorbaient dans celui-là.

Je sais qu'au lieu d'admirer ce prodigieux élan de la nature humaine vers sa perfection possible, on a appelé cela fanatisme et superstition. Mais, quelque chose que l'on dise, jugez quelle empreinte profonde un développement social tout entier produit par un seul sentiment, dans le bien comme dans le mal, a dû laisser dans le caractère de ces peuples! Qu'une philosophie superficielle fasse tout le bruit qu'elle voudra à propos de guerres de religion, des bûchers allumés par l'intolérance ; pour nous, nous ne pouvons qu'envier le sort des peuples qui, dans ce choc des opinions, dans ces conflits sanglants pour la cause de la vérité, se sont fait un monde d'idées dont il nous est impossible de nous faire seulement une image, encore moins de nous y transporter de corps et d'âme, comme nous en avons la prétention.

Encore une fois, tout n'est pas assurément raison, vertu, religion, dans les pays de l'Europe, il s'en faut. Mais tout y est mystérieusement dominé par la puissance qui y a régné souverainement pendant une suite de siècles ; tout y est le résultat de ce long enchaînement de faits et d'idées qui a produit l'état présent de la société. En voici, entre autres, une preuve. La nation dont la physionomie est le plus fortement caractérisée, dont les institutions sont les plus empreintes de l'esprit moderne, les Anglais, n'ont à proprement parler qu'une histoire religieuse. Leur dernière révolution, à laquelle ils doivent leur liberté et leur prospérité, ainsi que toute la suite des événements qui ont amené cette révolution, en remontant jusqu'à Henri VIII, ne sont qu'on développement religieux. Dans toute cette période, l'intérêt proprement politique n'apparaît que comme un mobile secondaire ; quelquefois il disparaît tout entier, ou il est sacrifié à celui de l'opinion. Et au moment où j'écris ces lignes, c'est encore l'intérêt de la religion qui agite cette terre privilégiée. Mais, en général, quel est le peuple de l'Europe qui ne trouverait dans sa conscience nationale, s'il se donnait la peine de l'y chercher, cet élément particulier qui, sous la forme d'une sainte pensée, fut constamment le principe vivifiant, l'âme de son être social, dans toute la durée de son existence?

L'action du christianisme n'est nullement bornée à son influence immédiate et directe sur l'esprit des hommes. L'immense résultat qu'il est destiné à produire ne doit être que l'effet d'une multitude de combinaisons morales, intellectuelles et sociales, où la liberté parfaite de l'esprit humain doit trouver nécessairement toute latitude possible. On conçoit donc que tout ce qui s'est fait dès le premier jour de notre ère, ou plutôt dès le moment où le Sauveur du monde a dit à ses disciples : «Allez, prêchez l'Évangile à toute créature», toutes les attaques dirigées contre le christianisme y comprises, rentre parfaitement dans cette idée générale de son influence. Il suffit de voir l'empire du Christ s'exerçant universellement dans les cœurs, que ce soit avec connaissance ou dans l'ignorance, de gré ou de force, pour reconnaître l'accomplissement de ses oracles. Ainsi, malgré tout ce qu'il y a d'incomplet, de vicieux, de coupable dans la société européenne telle qu'elle est faite aujourd'hui, il n'en est pas moins vrai que le règne de Dieu s'y trouve en quelque sorte réalisé, parce qu'elle contient le principe d'un pro-

grès indéfini, et qu'elle possède en germe et en éléments tout ce qu'il faut pour qu'il s'établisse un jour définitivement sur la terre.

Avant de terminer, Madame, ces réflexions sur l'influence que la religion a exercée sur la société, je vais transcrire ici ce que j'en ai dit autrefois dans un écrit que vous ne connaissez pas.

«Il est certain, disais-je, que, tant que l'on ne voit pas l'action du christianisme partout où la pensée humaine y touche de quelque manière que ce soit, lors même que ce n'est que pour le combattre, on n'en a point une idée nette. Partout où le nom du Christ est prononcé, ce nom seul entraîne les hommes, quoi qu'ils fassent. Rien ne fait mieux voir l'origine divine de cette religion que ce caractère d'universalité absolue qui fait qu'elle s'insinue dans les âmes de toutes les manières possibles ; qu'elle s'empare des esprits à leur insu, les domine, les subjugue, lors même qu'ils semblent lui résister le plus, en introduisant dans l'intelligence des vérités qui n'y étaient pas auparavant, en faisant éprouver au cœur des émotions qu'il n'avait jamais ressenties, en nous inspirant des sentiments qui nous placent, sans que nous le sachions, dans l'ordre général. C'est ainsi que l'emploi de chaque individualité se trouve par elle déterminé, et qu'elle fait tout concourir à une seule fin. En envisageant le christianisme de ce point de vue, chacun des oracles du Christ devient d'une vérité palpable. On voit pour lors distinctement le jeu de tous les leviers que sa main toute-puissante met en mouvement pour conduire l'homme à sa destination, sans attenter à sa liberté, sans paralyser aucune des forces de sa nature, mais au contraire en ajoutant à leur intensité et en exaltant jusqu'à l'infini tout ce qu'il possède de puissance propre. On voit que nul élément moral ne reste inactif dans l'économie nouvelle, que les capacités les plus énergiques de la pensée, aussi bien que l'expansion chaleureuse du sentiment, que l'héroïsme d'une âme forte, aussi bien que l'abandon d'un esprit soumis, que tout y trouve place et application. Accessible à toute créature intelligente, s'associant à chaque pulsation de notre cœur, quelle qu'elle puisse être, la pensée révélée emporte tout avec elle, et s'agrandit et se fortifie des obstacles mêmes qu'elle rencontre, Avec le génie elle s'élève à une hauteur inabordable au reste des humains ; avec l'esprit timide elle ne marche que terre à terre et ne s'avance qu'à pas comptés ; dans une raison méditative, elle est absolue et profonde ; dans une âme dominée par l'imagination, elle est éthérée et féconde en images ; dans le cœur tendre et aimant, elle se dissout en charité et en amour ; toujours elle va de front avec toute intelligence qui se livre à elle, la remplissant de chaleur, de force et de clarté. Voyez quelle diversité de natures, quelle multiplicité de forces elle fait agir ; que de puissances différentes, qui ne font qu'une chose ; que de cœurs diversement construits, qui ne battent que pour une seule idée!

Mais l'action du christianisme sur la société, en général, est encore plus admirable Que l'on déroule le tableau entier du développement de la société nouvelle, on verra le christianisme transformant tous les intérêts des hommes en ses propres intérêts, remplaçant partout le besoin matériel par le besoin moral, suscitant dans le domaine de la pensée ces grands débats

dont l'histoire d'aucune autre époque ni d'aucune autre société n'offre d'exemple, ces luttes terribles entre les opinions, où la vie tout entière des peuples devenait, une grande idée et un sentiment infini : on verra tout devenir lui, et rien que lui, la vie privée et la vie publique, la famille et la patrie, la science et la poésie, la raison et l'imagination, les souvenirs et les espérances, les jouissances et les douleurs. Heureux ceux qui, dans ce grand mouvement imprimé au monde par Dieu même, ont en leur cœur la conscience intime des effets qu'ils opèrent ; mais tous n'y sont pas instruments actifs, tous n'agissent pas avec connaissance ; des multitudes nécessairement s'y meuvent aveuglément, atomes inanimés, masses inertes, sans connaître les forces qui les mettent en mouvement, sans entrevoir le but vers lequel ils sont poussés».

Il est temps de revenir à vous, Madame. J'avoue que j'ai peine à me détacher de ces vues générales. C'est du tableau qui s'offre à mes yeux de cette hauteur que je tire toutes mes consolations ; c'est dans la douce croyance des félicités à venir des hommes que je me réfugie, alors qu'obsédé par la fâcheuse réalité qui m'environne je me sens le besoin de respirer un air plus pur, de regarder un ciel plus serein. Je ne crois pas cependant avoir abusé de votre temps. Il fallait vous faire connaître le point de vue d'où l'on doit envisager le monde chrétien, et ce que, nous autres, nous faisons dans ce monde. J'ai dû vous paraître amer en parlant de notre pays : je n'ai pourtant dit que la vérité, et pas même toute la vérité. Du reste, la raison chrétienne ne souffre aucune sorte d'aveuglement, et celui du préjugé national moins que tout autre, attendu que c'est celui qui divise le plus les hommes.

Voilà une lettre bien longue, Madame. Je crois que nous avons tous les deux besoin de reprendre haleine. Je pensais, en commençant, que je pourrais vous dire en peu de mots ce que j'avais à vous dire. En y songeant mieux, je trouve qu'il y a là de quoi faire un volume. Cela vous arrange-t-il, Madame? Vous me le direz. Mais, en tout cas, vous ne pourrez éviter une seconde lettre, car nous n'avons fait qu'aborder le sujet. En attendant, je vous serais très obligé si vous vouliez bien regarder la prolixité de la première comme un dédommagement pour le temps que je vous ai fait attendre. J'avais pris la plume le jour même où je reçus votre lettre : de tristes et fatigantes préoccupations m'absorbaient alors tout entier ; il fallait m'en débarrasser d'abord, avant de me mettre à vous parler de choses si graves ; après cela, il fallait recopier mon griffonnage, qui était absolument indéchiffrable. Cette fois, vous n'attendrez pas longtemps ; dès demain je reprends la plume.

Nécropolis, 1829, ler décembre.

Petr Čaadaev (Tchaadev), 1794-1856

Cahiers de l'ILSL, n° 29, 2011, pp. 269-271

Annexe 2 : original du premier texte de M. Bakhtine «L'art et la responsabilité» (*Den' iskusstva*, Nevel', 1919)

ДЕНЬ ИСКУССТВА

13 СЕНТЯБРЯ 1919 Г.

Издание Невельского Союза Работников Искусства

Вольному искусству привет!

Украшающим жизнь, воспевающим радость, искусству свободному, искусству об'единенному, прекрасному, безсмертному

—Привет!

Артистам, музыкантам, писателям, поэтам, художникам,—глашатаям свободы и мирового преобразования

—Привет!

Корпорации искусств, союзу искусств,—в день праздника их, в день трудовой солидарности мастеров цвета, звука и слова—провозглашайте:

—Привет.

Привет освобожденному искусству коммуны, порвавшей оковы рабства.

Гурвич.

Газета «День искусства» от 13 сентября 1919 г.

людей как творцов, как живых творцов искусства человеческой жизни каждого, всех и всякого.

6. Если можно говорить о политике искусства, то она может состоять только в этом: в красоте для жизни и в любовном творчестве красоты жизни, так чтобы в жизни ничего вне красоты не оставалось.

Два полюса жизни и искусства творятся и создаются в любви.

Любовь горы движет!...

М. Каган.

Сонет.

Вечерний свет опалово—жемчужный,
Пронизывая шелк опущенных гардин,
Вдруг застывает призраком бездушным,
Коснувшись розами наполненных корзин.

Чуть видны по стенам старинные портреты,
Белеют у окон букеты хризантем,
И бледные их гаснут силуэты,
Как строфы неоконченных поэм...

Зажгите свет! Гоните сумрак вялый!
Пускай сверкнет улыбкой знойно-алой
Пурпурных тканей яркое пятно.

И пусть огни блестящих наслаждений
Прогонят рой уродливых видений,
Глядящихся в час сумрака в окно!

Алиса Гальдман.

Искусство и ответственность.

Целое называется механическим, если отдельные элементы его соединены только в пространстве и времени внешнею связью, а не проникнуты внутренним единством смысла. Части такого целого, хотя и лежат рядом и соприкасаются друг с другом, но в себе они чужды друг другу.

Три области человеческой культуры —наука, искусство и жизнь—обретают единство только в личности, которая приобщает их к своему единству. Но связь эта может стать механической и внешней. Увы, чаще всего это так и бывает. Художник и человек наивно чаще всего механически соединены в одной личности: в творчество человек уходит на время из „житейского волнения", как в другой мир „вдохновенья звуков сладких и молитв". Что же в результате? Искусство слишком дерзко—самоуверенно, слишком патетично, ведь, ему же нечего отвечать за жизнь, которая, конечно, за таким искусством не угонится. „Да и где нам, говорит жизнь, то—искусство, а у нас житейская проза".

— 4 —

Когда человек в искусстве, его нет в жизни и обратно. Нет между ними единства и взаимопроникновения внутреннего в единстве личности.

Что же гарантирует внутреннюю связь элементов личности? Только единство ответственности. За то, что я пережил и понял в искусстве, я должен отвечать своею жизнью, чтобы все пережитое и понятое не осталось бездейственными в ней. Но с ответственностью связана и вина. Не только понести взаимную ответственность должны жизнь и искусство, но и вину друг за друга. Поэт должен помнить, что в пошлой прозе жизни виновата его поэзия, а человек жизни пусть знает, что в бесплодности искусства виновата его нетребовательность и несерезность его жизненных вопросов. Личность должна стать сплошь ответственной: все ее моменты должны не только укладываться рядом во временном ряду его жизни, но проникать друг друга в единстве вины и ответственности.

И нечего, для оправдания безответственности ссылаться на „вдохновенье". Вдохновенье, которое игнорирует жизнь и само игнорируется жизнью, - не вдохновенье, а одержание. Правильный не самозванный смысл всех старых вопросов о взаимоотношении искусства и жизни, чистом искусстве и проч., истинный пафос их только в том, что и искусство, и жизнь взаимно хотят облегчить свою задачу, снять свою ответственность, ибо легче творить, не отвечая за жизнь и легче жить не считаясь с искусством.

Искусство и жизнь не одно, но должны стать во мне единым, в единстве моей ответственности.

М. БАХТИН.

М А К

И(э Ламартина).

На склоне лет весна не опьяняет
Багряной роскошью ликующих цветов.
Из них лишь бледный мак, что с смертью нас венчает,
Нам дорог бледностью усталых лепестков.

Я разрываю жизни яркий свиток,
Пусть мак меня со смертью обручит.
И в бледных лепестках найду я тот напиток,
Что нам забвенье вечное дарит.

Я слишком много жил, моя душа устала
От беспрестанных слишком ярких грез,
Что мне весна с ее улыбкой алой,
Что мне теперь до лилий и до роз?

Лишь мак один смежит мой взор усталый
И уведет навеки в царство грез.

Алиса Гольдман.

Les Cahiers de l'ILSL
(ISSN 1019-9446)
sont une publication du Centre de Linguistique et des Sciences du Langage de l'Université de Lausanne (Suisse)

Linguistique et sciences du langage
Quartier UNIL-Dorigny, Bâtiment Anthropole
CH-1015 Lausanne

RUSSIE, LINGUISTIQUE ET PHILOSOPHIE

Cahiers de l'ILSL, n° 29, 2011

Cahiers de l'ILSL, N° 29, 2011, pages 273-274

Sommaire

P. Sériot : *Présentation*……...……. 1

I. Transferts culturels dans les sciences du langage : Allemagne – Russie

R. Comtet : Les modèles allemands de V. Žirmunskij…… 5

P. Flack : *Ausdruck – Vyraženie – Expression* : transferts d'une notion entre phénoménologie(s) et structuralisme..... 23

L. Formigari : «Néo-humboldtisme» : histoire d'un méta-terme..... 33

M. Mahmoudian : Langage, pensée et signification..... 51

C. Trautmann-Waller Science du langage, psychologie individuelle et psychologie des peuples en Allemagne. Le débat entre H. Steinthal, H. Paul et W. Wundt et la question des fondements des sciences de la culture..... 67

II. Une science russe du langage ?

E. Alekseeva : L'onomatologie d'A. Losev : une conception «à la russe» ?..... 89

S. Gorshenina : Le concept de «centralité» appliqué à l'Asie centrale : enjeux géopolitiques russes du XIX^e^ - début du XX^e^ siècle entre Occident et Asie… 97

E. Simonato : La contribution russe à l'élaboration du principe d'«économie de l'effort» en linguistique 129

G. Tihanov : Pour une histoire de la pensée russe : les continuités à l'époque soviétique …… 141

M. Uhlik : Deux conceptions de la ressemblance des langues dans la linguistique russe du début du XXe siècle..... 173

S. Zenkin : L'idéologie-système et l'idéologie-force (Autour de Valentin Vološinov) 191

III. La question du sujet

E. Landolt : Les mésaventures du sujet dans l'espace totalitaire : une lecture des « Espaces de Jubilation » de Mikhaïl Ryklin..... 205

V. Molčanov : V. Solov'ev, Descartes, Kant : substances, fantômes et formes dans les conceptions du *Je*..... 221

N. Plotnikov : La «personne» et le «sujet». Sémantique de la personnalité dans l'histoire intellectuelle russe..... 231

Annexes

P. Čaadaev : *Première lettre philosophique* (1830) 253

M. Bakhtine : *Искусство и ответственность* (1919)..... 269

Sommaire..... 273