

numéro 14

mars 2010

[a r k h a i]
Αρχαί

la notion de « personne intégrale » comme filtre de réception et de lecture*

Tatiana Zarubina

L'implantation d'une idée dans un milieu culturel autre que celui qui lui a donné naissance est une opération hasardeuse. L'idée perd nécessairement ses liens contextuels pour atterrir sur un sol théorique défini par une autre histoire. Il en résulte parfois des malentendus qui conduisent à une interprétation différente, voire à de fortes résistances. C'est le cas, en Russie, de la philosophie française dite « postmoderne »; un terme que nous écrivons entre guillemets, car dans notre optique postmoderne ce n'est pas un phénomène propre à la deuxième moitié du XX^e siècle, comme le laisse supposer le terme en lui-même, mais une approche qui remet en question l'existence d'une source unifiante. Ce phénomène touche en particulier la notion de Sujet. Dans les pages qui suivent, nous tenterons de mettre en évidence la nature du filtre à travers lequel la notion de Sujet est perçue en Russie ainsi que les influences qui ont prélué à sa formation au cours de l'histoire de la philosophie occidentale et russe.

Dans l'introduction à son livre *Postmodernisme: des origines à la fin du siècle*, Il'ja Il'in, l'auteur de plusieurs livres sur les concepts « postmodernes », présente la philosophie « postmoderne » comme une chimère, un « fantasci-entème » devenu à la mode.

Sans la moindre prétention d'être un précurseur, je voudrais parler dans ce livre d'une de ces chimères. Son nom est postmodernisme. Le fait que le postmodernisme est chimérique est conditionné comme dans un rêve par la coexistence du non-conjugable: le désir inconscient de l'intégralité, même s'il est exprimé sous une forme paradoxale, et la conscience nette de la fragmentation initiale et non synthétisable de l'expérience humaine de la fin du XX^e siècle [1].

La citation d'Il'ja Il'in évoque le « désir inconscient de l'intégralité » dans des textes d'auteurs comme Deleuze, Derrida, Lyotard, Lacan ou encore Foucault [2]. Or ces philosophes – surtout Lacan et Deleuze – n'ont jamais recherché l'intégralité, implicitement ou explicitement, consciemment ou inconsciemment; c'est plutôt le contraire. Leurs travaux critiquent et renoncent à toute forme d'unification et de totalité. Deleuze et Guattari proposent leur projet de rhizome [3], Lacan parle du sujet éclaté, Derrida,

quant à lui, écrit sur la déconstruction. En somme, ces philosophes n'ont aucune intention de rechercher l'intégralité. Au contraire, leurs projets visent avant tout la multiplicité, la différence, l'éclatement des systèmes de pensée.

L'opinion d'Il'ja Il'in n'est pas un cas isolé en Russie. La même remarque, vis-à-vis de la philosophie française «postmoderne», a été formulée par Ivan Gobofov au IV^e Congrès philosophique de Russie :

La plupart de nos philosophes, de gré ou de force, ont été infectés par le postmodernisme et c'est la raison pour laquelle, comme tous les postmodernistes, ils n'ont pas de pensée, mais beaucoup de paroles. D'où vient cette logorrhée verbale [4] ?

Cette prise de position trouve maintenant sa place dans une des plus importantes revues philosophiques de Russie : *Voprosy filosofii*, la revue de l'Académie des sciences. Pour résumer les autres critiques publiées dans cette revue, on peut dire que le «postmodernisme» est accusé de n'être ni intelligible ni responsable : d'être une réaction hystérique de la conscience du XX^e siècle [5].

Les exemples qu'on pourrait citer sont innombrables et le fait que les œuvres philosophiques «postmodernes» trouvent souvent un écho négatif en Russie est pratiquement incontestable [6, 7]. Cependant, il est intéressant de noter qu'il n'y a pas vraiment de recherches portant sur les raisons d'une résistance aussi forte au «postmodernisme» et sur l'évocation du «postmodernisme» plutôt que des «postmodernistes». Dans une grande partie des critiques, le leitmotiv est avant tout le manque de responsabilité du Sujet, un mépris pour la philosophie classique et la négation de la raison et de l'intégralité [8]. Le plus étonnant, c'est que toutes ces «accusations» ne sont jamais prouvées. Il n'y a pas de références à des textes en particulier, il n'y a pas non plus de citations. Ces critiques constituent un système de présupposés qui n'ont jamais été vérifiés ni remis en question.

La situation est d'autant plus floue que certains philosophes comme Derrida, Baudrillard ou Foucault, même en étant assimilés, représentent souvent une version déformée de leurs analogues français [9]. Cette «mutation», qui a probablement eu lieu pendant le transfert culturel, reste la plupart du temps invisible. C'est le cas par exemple de Deleuze qui est vu comme un historien de la philosophie [10] ou même comme un culturologue et esthéticien-postfreudiste [11] bien que des disciplines comme la «culturologie» [12] ou le «freudisme» [13] n'aient jamais existé en France. Le phénomène des «postmodernistes» en Russie témoigne des malentendus culturels qui peuvent surgir lorsque des idées forgées par un contexte intellectuel sont transférées dans une autre contrée.

L'incompatibilité des représentations du Sujet

Si la philosophie de Deleuze et Guattari n'a pas vraiment été assimilée en Russie, comme le pense Jakov Svirskij, traducteur de Deleuze en russe, c'est en partie à cause de l'abandon de la notion de *totalité sociale* et à cause de la déconstruction du Sujet [14]. La théorie deleuzo-guattarienne du Sujet se présente avant tout comme une résistance: la résistance à toute forme de centrisme. C'est la raison pour laquelle Deleuze et Guattari créent le concept de *singularité nomadique*. Ce concept est censé traduire l'idée de quelque chose qui fuit en permanence tout contrôle. Deleuze ne parle pas de la fin ou de la mort du Sujet, mais il dit qu'il n'est plus possible de comprendre le Sujet comme le faisait autrefois la tradition rationaliste qui cherchait à donner un statut ontologique à la question du sens. Ce statut, s'il existe, ne peut être que potentiel. Quand Deleuze et Guattari parlent de l'absence du Sujet, il s'agit avant tout du sujet cartésien compris comme une chose pensante et maîtresse de ses actes. Pour ces auteurs, le Sujet est constamment soumis à des changements. De plus, il nous parle sans cesse de sa sensibilité, de son corps. Il essaie de devenir fou et d'arrêter d'être pensant. La violence de Descartes consiste à l'obliger à rester une *res cogitans*. Dans ces conditions, il est clair que le Sujet n'est plus l'homme, mais une certaine norme hypothétique, un étalon auquel tous les individus doivent correspondre. Le sujet cartésien n'est pas une «réalité», mais une construction virtuelle: un électron qui existe aussi en tant qu'onde électromagnétique, mais qui est représenté la plupart du temps comme une particule matérielle avec une charge négative.

Deleuze et Guattari n'éliminent pas la question du Sujet, mais la posent différemment. Leur Sujet n'a pas de racines physiques ou sociales. Il se déplace en permanence en engendrant lui-même les questions. C'est justement cette différence entre les représentations du Sujet, par exemple chez Deleuze et Guattari, et celle de *personne intégrale* chez une grande partie des philosophes russes qui est à l'origine des malentendus culturels entre ces deux mondes. Ainsi, si le «postmoderne» est souvent perçu de manière négative en Russie, c'est vraisemblablement parce qu'il prive la personne de son intégralité et de sa responsabilité et qu'il n'accepte pas l'idée que le multiple et l'hétérogène peuvent exister en dehors de la totalité. C'est cette différence radicale dans les représentations qui va nous permettre d'aborder la discussion au sujet de l'histoire et du transfert culturel des idées entre la Russie et l'Occident.

La corrélation des notions: personne et *ličnost'*

De façon générale, on peut dire que le terme *personne* peut être traduit en russe par *ličnost'*, même si ce dernier possède une signification sensiblement différente; primo, celle d'être humain en général, secundo,

celle de l'ensemble des caractéristiques personnelles d'un homme concret (personnel au sens psychologique et psychanalytique en français) et, tertio, celle de l'homme qui se distingue par ses caractéristiques uniques et individuelles. Dans cette dernière acception, le terme *ličnost'* s'apparente de près à celui d'individu. Pour résumer, on peut dire que *ličnost'* a le sens de «porteur individuel et concret de spécificités uniques» [15]. Tandis que la notion de personne, en tant que catégorie philosophique, désigne, à partir de l'âge classique en France, le sujet individuel de la pensée et de l'action et, par extension, la subjectivité en général [16].

La comparaison de ces deux termes montre qu'on se trouve face à des représentations radicalement opposées. La notion de *personne*, contrairement à celle de *ličnost'*, reste plutôt abstraite. Sa signification juridique l'oppose à la chose et possède en France le sens psychologique de caractère original pour un individu, mais également le sens moral d'individu libre et autonome. Cette signification place la personne dans un rapport avec le social qui diffère de celle du concept *ličnost'*. Le concept *ličnost'*, désignant quelque chose d'unique, organique et entièrement individuel, a été formé en Russie sous l'influence des idées romantiques de l'individualité et de l'organicisme indivisible du Sujet et du social [17-20]. Ceci remet définitivement en question la légitimité de la traduction du terme *ličnost'* en russe par le terme *personne* en français. Afin de conserver cette différence essentielle, nous écrivons **personne* (précédé d'un astérisque).

L'hypothèse de départ consiste à dire que le refus des idées «post-modernes» en général et la conception deleuzo-guattarienne du Sujet en particulier n'est pas un phénomène exceptionnel, mais elle est induite par la manière dont les termes *ličnost'* et *personne* ont été influencés au cours de l'histoire de la philosophie en Russie pour constituer à partir des années 1830-1840 un véritable filtre de lecture. Ce filtre est devenu actif quand les notions de Je, de personne, de Sujet, d'individualité et d'homme commencent à entrer dans le vocabulaire philosophique russe [21].

Pour prouver notre hypothèse, il va falloir remonter jusqu'à la fin du XIX^e siècle, au moment où apparaît en Russie la terminologie philosophique du Sujet. Durant cette époque marquée par l'idéalisme allemand, le romantisme, l'anti-cartésianisme et l'anti-kantisme, on assiste à la fabrication d'un réseau terminologique autour de la notion de *sub'jekt / lico / lichnost' / individ* qui malgré la similitude apparente avec les termes français ou allemands (*sujet / personne / personnalité / individu* ou *Subjekt / Person / Persönlichkeit / Persönlichkeit*) devient très différent et parfois radicalement opposé en Russie. D'un côté, sous l'influence considérable de Schelling et de Hegel, ce développement terminologique va passer par un refus du sujet tel qu'on le trouve chez Descartes et chez Kant et rencontrer au début du XX^e siècle une première résistance de la part des freudistes

russes et leur représentation du Sujet où l'inconscient est absent. À la fin du XX^e siècle, un nouveau désaccord apparaît avec le sujet de Lacan et surtout celui de Deleuze et Guattari. De l'autre côté, parmi les philosophes qui ont influencé la formation des théories du Sujet en Russie, on trouve avant tout Saint Augustin et Leibniz – ce dernier en général lu par Gustav Teichmüller (1832-1888) [22].

L'hypothèse qui place avant tout Saint Augustin et non pas Descartes ou Kant à la base des théories du Sujet se trouve chez Evgenij Bobrov (1867-1933) [23-25]. Ce point de vue provient de son maître Aleksej Kozlov (1831-1901) qui l'expose sans se référer directement à Saint Augustin. Ces idées seront ensuite reprises par son élève, Bobrov, qui écrit que la clé de voûte de la nouvelle métaphysique est le principe de *personne donné par le christianisme et en particulier par Saint Augustin chez qui [26]:

*l'âme est ce tout vivant et homogène de la *personne, sûre de son être, comme de la source la plus fiable, rien qu'à partir de la conscience immédiate qu'il a de soi. Avec une telle conception, Saint Augustin se hausse au-dessus d'Aristote, des néoplatoniciens et de toute la philosophie grecque [27].*

Bobrov appelle Saint Augustin «le grand maître de l'humanité» [28], celui qui a exprimé la pensée principale de Descartes: celle du cogito. Même si Bobrov ne consacre pas beaucoup de pages à Saint Augustin, ce dernier va lui servir de filtre de lecture pour Descartes, Leibniz et Kant. Ainsi, il écrit que «Descartes s'inscrit dans la même lignée de pensée que Saint Augustin» [29]. De même, il écrit que «Descartes, tout comme Saint Augustin, commence par le doute absolu et radical» [30] ou encore que «Kant, une fois encore, n'a fait que mettre au point, de façon détaillée, ce qui a été enseigné par des anciens penseurs de génie tels que Saint Augustin, Descartes et surtout Leibniz» [31]. Ce que Bobrov reproche à Descartes, c'est son manque d'attention pour la *personne en tant qu'unité, car il sépare la *res extensa* de la *res cogitans*:

*Le dualisme introduit une division si rigoureuse qu'il est impossible d'effacer la coupure entre le corps et l'âme. Le côté purement individualiste de la critique subjective aboutit à une triste fin: la disparition de la *personne et de l'individu métaphysique. La notion de *personne comme unité est laissée pour compte [32].*

Ce même reproche a été aussi formulé par son maître Kozlov qui, par opposition, met en avant la philosophie de Leibniz, car il considère toute division du psychique et du matériel comme une erreur [33].

Ainsi, les représentations de la *personne ou de Sujet en Russie, en tant que chose intégrale et inséparable, viennent en premier lieu non pas du romantisme allemand mais de la philosophie chrétienne des Pères de

l'Église et en partie des idées de Saint Augustin. Les théories romantiques de l'individualité unique et organique n'ont fait que renforcer cette représentation. L'influence des idées romantiques de l'individualité et de l'organicisme a servi de filtre pour la lecture de Leibniz par Teichmüller qui, dans cette version, a fortement influencé le développement du champ théorique et terminologique du Sujet en Russie [34]. Ainsi, en 1898, Bobrov annonce que pour les générations des philosophes à venir, le principe de base sera non pas un «retour à Kant», mais un «retour à Leibniz» [35]. Leibniz a joué un rôle important dans les théories de tous les «personnalistes» russes tels que Kozlov, Bobrov, Jakov Oze (1860-1920), Sergej Askoldov (1871-1945) et Lev Lopatin (1855-1920). Kozlov appelle même Leibniz «le plus grand philosophe après Platon» [36]. Pourquoi une telle admiration pour la philosophie de cet auteur allemand?

D'un côté, parce que son système est presque exclusivement métaphysique [37], de l'autre, parce qu'au centre de ses idées se trouve la notion de monade ou individualité active qui est unique, particulière, indivisible, fermée et interchangeable. Mais, en même temps, Leibniz ne pensait pas l'individualité comme la source de tout. La cohérence organique du monde était également importante pour lui; même si pour les philosophes russes l'individualité est devenue le principe fondateur exclusif. Dans la lecture de Teichmüller, la monade est comprise comme *personne, comme conscience de soi (*samosoznanie / Selbstbewusstsein*). Seulement voilà, les élèves russes de Teichmüller n'ont pas seulement assimilé ces idées, ils ont également commencé à les attribuer à Leibniz lui-même. Pour le prouver, il suffit de comparer les définitions de *personne et de Je chez Bobrov, Kozlov et Askoldov où les notions d'individu (*individ*), d'individu biologique (*osob'*) et de *personne sont synonymes, associées le plus souvent à la conscience de soi (*samosoznanie*) [38].

Comme nous l'avons mentionné auparavant, les uns critiquent le rationalisme (sans se référer directement à Descartes) pour sa conception de *personne moyenne et abstraite [39], les autres, comme Bobrov ou encore Vladimir Solov'ev (1853-1900), critiquent ouvertement Descartes pour son dualisme ou pour le fait que, chez ce dernier, le sujet et son être restent indéterminés [40]. Le plus souvent Descartes est vu non comme un penseur indépendant, mais comme un élève ou un précurseur d'un autre philosophe: Descartes comme élève de Saint Augustin et précurseur de Leibniz chez Bobrov, ou simplement comme précurseur de Leibniz chez Kozlov, ou encore comme précurseur de Spinoza chez Solov'ev.

Les critiques envers Kant sont encore plus sévères que celles adressées à Descartes. L'opinion la plus neutre parle de «l'indéterminisme des couleurs philosophiques de Kant» [41]. L'anarchiste Aleksej Borovoj (1875-1935) critique Kant pour la reconnaissance de la *personne en tant que but en

soi [42]. Le marxiste Georgij Plexanov (1856-1918) reproche à Kant et aux dualistes la division du sujet et de l'objet, proposant de résoudre ce dualisme par une synthèse de la *personne [43]. Ce dernier n'est pas le seul à critiquer Kant sans le mentionner directement. C'est le cas du socialiste Moisej Rubinštejn (1878-1953) qui, dans son article sur le Problème du « moi » en tant que point de départ de la philosophie, en parlant de Fichte, critique les représentations du Sujet en tant que pures catégories logiques et affirme que le sujet doit posséder un caractère vivant [44]. À un autre endroit, il précise que le Moi pur est une fiction. Dans le Moi abstrait, il n'y a pas de vie [45]. En même temps, Kant se voit reprocher de ne pas avoir fondé une théorie générale de l'ontologie [46]. La critique de Kant la plus forte se trouve dans la philosophie religieuse. Nikolaj Fedorov (1829-1903) critique le fait qu'il pousse à la limite la rupture de l'unité humaine [47]; Pavel Florenskij (1882-1937), tout en reconnaissant la fécondité de l'idée des antinomies, dit que « ses propres antinomies ne sont guère satisfaisantes » [48].

Toutes les opinions citées montrent comment le champ problématique du Sujet s'est formé à la fin du XIX^e siècle. La notion centrale de ce champ devient la notion de *personne (*ličnost'*) et non pas du sujet qui est défini par les partisans des différents courants comme une individualité vivante, intégrale et unique. Les relations de la *personne avec son milieu social se tiennent dans le même rapport que les parties à une totalité-intégralité organique. Il s'agit naturellement d'une généralisation, mais il reste indéniable qu'une grande partie des théories, appartenant à des courants différents présents dans le champ philosophique en Russie, reposent sur la notion de *personne comme pierre angulaire, le plus souvent sans la définir.

L'approche du Sujet reposant sur les idées de la philosophie chrétienne, romantique, néoplatonicienne, influencée par Leibniz, l'idéalisme allemand et le refus de Descartes et de Kant a formé une représentation particulière du Sujet. Une conception que l'on retrouve aussi dans les réflexions des marxistes, des anarchistes, des philosophes religieux et des partisans de l'individualisme critique à la fin du XIX^e siècle en Russie [19, 20, 23, 43, 48]. Tout ceci montre que dans les discussions philosophiques, aussi bien à la fin du XIX^e que durant le XX^e siècle, même les adversaires les plus intransigeants partagent les mêmes représentations du Sujet, incompatibles avec les représentations contenues dans les théories venant de l'« Occident » et surtout celles venant de France. Cette approche est devenue avec le temps un filtre de lecture pour toute nouvelle théorie de Sujet venant du monde occidental en Russie. Les théories « postmodernistes » du Sujet, surtout celle de Deleuze et Guattari, ont connu ce sort, ayant passé par le même filtre de lecture de la *personne intégrale [49].

Références

*Nous utilisons pour la lisibilité en français la notion de *personne intégrale* pour parler du concept de *celostnaja ličnost'*. Cependant, nous voudrions attirer l'attention du lecteur sur le fait que cette forme n'est pas une solution traductologique. La définition de *personne intégrale* coïncide en Russie avec l'idée d'une totalité organique: une *personne intégrale* représente une totalité organique de l'âme, de l'esprit et du corps dans laquelle la place de la raison est plutôt marginale. C'est plutôt l'esprit qui a une valeur centrale. L'homme, vu comme *personne intégrale*, s'oppose ainsi à une représentation abstraite de l'homme, mais aussi à une somme mécanique d'éléments. Cette notion est très répandue en Russie en philosophie, dans les études littéraires, en pédagogie et en psychologie. Par la suite nous tâcherons de préciser cette différence avec encore plus de clarté.

- [1] Il'in Il'ja, *Postmodernizm: ot istokov do konca stoletija* [Postmodernisme: des origines à la fin du siècle], Intrada, Moskva, 1998, p. 6. Citation traduite par l'auteur.
- [2] L'auteur utilise le terme *celostnost'* qui signifie totalité organique. L'idée de totalité organique ou de *celostnost'* est une notion holistique: les caractéristiques d'un être ou d'un ensemble ne peuvent être connues que lorsqu'on le considère et l'appréhende dans sa totalité et non quand on en étudie chaque partie séparément. Ainsi, un être est entièrement ou fortement déterminé par le tout dont il fait partie; il suffit de connaître ce tout pour comprendre toutes les propriétés de l'entité étudiée. L'intégralité, par opposition à la totalité, a le sens d'un ensemble clos, replié sur lui-même. C'est une notion qui remonte aux penseurs romantiques, à Humboldt et Schelling qui ont influencé de façon massive la philosophie en Russie. Toute la différence entre l'intégralité et la totalité réside dans l'opposition entre deux types de sensibilité philosophique: certains envisagent la totalité comme étant mécanique, c'est-à-dire une somme arithmétique dans laquelle les éléments additionnés gardent leur indépendance réciproque, alors que d'autres l'envisagent quant à eux comme seulement organique. Il s'agit de la métaphore de l'organisme: un organisme n'est pas une somme mécanique d'organes, mais leur union indissoluble.
- [3] Cette notion-clé introduite par Deleuze et Guattari est issue de la biologie où elle désigne le système radicelle des champignons et de certaines plantes. Le rhizome philosophique représente un nouveau système fondamentalement ouvert, décentré et en mouvement. Il est une trame avec des nœuds, qui peuvent devenir des points de bifurcation engendrant de nouvelles lignes de fuite.
- [4] Gobošov Ivan, «Sub'ektivnye zametki ob'ektivnogo nabljudatelja» [Les remarques subjectives d'un observateur objectif], in: *Vestnik Rossijskogo filosofskogo obščestva* 2 (34) (2005), pp. 62-63. Citation traduite par l'auteur.
- [5] Tul'činskij Grigorij, «Slovo i telo postmodernizma. Ot fenomenologii nevmenjaemosti k metafizike svobody» [Le mot et le corps du postmodernisme. De la phénoménologie de l'irresponsabilité à la métaphysique de la liberté], *Voprosy filosofii* 10 (1999), p. 43.
- [6] Čučin-Rusov Aleksandr, «Novyj kul'turnyj landsaft: postmodernizm ili neoarxaika?» [Le nouveau paysage culturel: postmodernisme ou néo-archaïsme?], *Voprosy filosofii* 4 (1999), pp. 24-41.
- [7] Sofronov-Antomoni Vladislav, «Pošli puzyri. Očerok istorii russkogo filosofskogo postmodernizma» [Il y a des ronds dans l'eau. Essai d'histoire du postmodernisme philosophique russe], *Logos* 2 (2003), pp. 31-50.
- [8] Dans cet article, nous utiliserons le concept de *Sujet* avec une majuscule en tant que méta-catégorie. Ce qui nous permettra de parler des diverses théories du Sujet (comme, par exemple, dans la philosophie religieuse, chez les personalistes ou les psychanalystes) à des époques différentes sans entrer dans les discussions sur la

correspondance des termes que ces différents auteurs utilisent. Nous nous intéresserons en premier lieu aux représentations du Sujet qui se trouvent derrière les termes de sujet, personne, moi, *ličnost'*, *self*, etc. Freud, par exemple, n'a jamais parlé de sujet, mais de malade; il a pourtant bien créé une certaine représentation du Sujet dans sa théorie psychanalytique. En revanche, nous utiliserons la notion de sujet avec une minuscule quand il s'agira de le désigner dans telle ou telle théorie philosophique (par exemple, chez Kant ou Descartes).

- [9] Les travaux sur Foucault ou Derrida par des auteurs comme Natalija Avtonomova ou Sergej Zenkin constituent des exceptions.
- [10] Ryklin Mixail, «Delëz» [Deleuze], in: V. S. Malaxov, V. P. Filatov, *Sovremennaja zapadnaja filosofija, Slovar'* [La philosophie occidentale contemporaine, Dictionnaire], TON-Ostož'e, Moskva, 1998.
- [11] Man'kovskaja Nadežda, «Delëz» [Deleuze], in: *Kul'turologija. XX vek*. Encyklopedija v 2 tomax (pod red. S. Ja. Levit) [Culturologie. XX^e siècle. Encyclopédie en 2 volumes (éd. S. Ja. Levit)], Universitetskaja kniga, Sankt-Peterburg, 1998.
- [12] La culturologie est en partie analogue aux Cultural Studies introduits aux États-Unis. La différence entre ces deux théories réside dans leur approche de la culture. En Russie, cette théorie est un phénomène universel et «intégral». Autrement dit, c'est la dimension ontologique de la culture universelle et nationale qui est au centre de l'intérêt en Russie. Aux États-Unis, les Cultural Studies sont une discipline à la croisée des domaines entre la sociologie, l'anthropologie culturelle, la philosophie et l'ethnologie. Elles s'intéressent particulièrement aux relations entre la culture et le pouvoir et possède une forte dimension critique. En Russie, la culturologie comme matière universitaire apparaît seulement dans les années 1990 lorsqu'un arrêté officiel a transformé le matérialisme dialectique en culturologie.
- [13] La notion de freudisme est spécifique aux discours sur la psychanalyse en ex-URSS et en Russie. Cette notion est apparue dans les années 1920 quand on commence à parler du freudisme à côté de la psychanalyse en tant que cure clinique, ce qui suscite d'intenses discussions dans les sciences humaines de cette époque. Dans le cas du freudisme, l'intérêt pour la psychanalyse porte sur la théorie, mais en aucun cas sur la pratique. Le freudisme (c'est ainsi que la psychanalyse a été qualifiée en ex-URSS par analogie avec le marxisme) a été compris comme la promesse, scientifiquement fondée, d'une refonte réelle et non simplement littéraire de l'homme sur la base d'une modification de sa conscience. Les définitions idéologiquement hostiles au freudisme apparaissent à partir des années 1940. D'après elles: «Le freudisme est une tendance idéaliste réactionnaire très répandue dans la science psychologique bourgeoise [...] aujourd'hui au service de l'impérialisme qui utilise cet enseignement dans le but de justifier et de développer les tendances instinctuelles les plus basses et les plus repoussantes» (Mark M. Rozental', Pavel F. Judin (éds), *Kratkij filosofskij slovar'* [Dictionnaire abrégé de la philosophie], Gosudarstvennoe izdatel'stvo političeskoj literatury, Moskva, 1955).
- [14] Svirskij Jakov, 2007: <http://www.censura.ru/presentation/upload/svirski1.mp3>
- [15] Plotnikov Nikolaj, Xaardt Aleksandr (éds), *Personal'nost'. Jazyk filosofii v rusško-nemeckom dialoge* [Personalität. Le langage philosophique dans le dialogue russe-allemand], Modest Kolerov, Sankt-Peterburg, 2007, p. 15.
- [16] Cassin Barbara (éd), *Vocabulaire européen des philosophies*, Seuil-Robert, Paris, 2004, p. 917.
- [17] Toutes ces citations sont tirées de représentants de courants de pensée très différents dans lequel Moisej Rubiņstein est un socialiste, Evgenij Bobrov un individualiste critique (un personnaliste) et Aleksej Borovoj un anarchiste. Malgré leurs différences, ils se rejoignent dans leur représentation de la notion de *personne / *ličnost'*.
- [18] Rubiņstein Moisej, *Ideja ličnosti kak osnovna mirovozzrenija* [L'idée de la *personne comme

- fondement de la vision du monde], Tipografija Kinelovskogo Rubinštein, Moskva, 1909, p. 31.
- [19] Bobrov Evgenij, *Bytie individual'noe i bytie koordinal'noe* [L'être individuel et l'être «coordinal»], Tipografia Germana, Jur'ev, 1900, p. 21.
- [20] Borovoj Aleksej, *Ličnost' i obščestvo v anarxistskom mirovozzrenii* [La *personne et la société dans la vision anarchique du monde], Knigoizdatel'stvo «Golos truda». Borovoj, Peterburg-Moskva, 1920, p. 71.
- [21] Plotnikov Vladimir, «Vstupitel'naja stat'ja» [Article introductif], in: *Mnogoobrazie žanrov filosofskogo diskursa* [Pluralité des genres du discours philosophique], Bank kul'turnoj informacii, Ekaterinburg, 2001.
- [22] Les deux travaux les plus significatifs de Teichmüller sont *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882) et *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik* (1889). Il faut pourtant dire que Teichmüller n'a pas poursuivi les idées de Leibniz au sens propre, mais qu'il a lu Leibniz à travers l'idéalisme allemand et surtout à travers Rudolf Lotze (1817-1881).
- [23] Bobrov Evgenij, *Iz istorii kritičeskogo individualizma* [L'histoire de l'individualisme critique], Tipo-litografija Imperatorskago Universiteta, Kazan', 1889a.
- [24] Bobrov Evgenij, *O ponjatii bytija. Učenie G. Tejxmullera i A. A. Kozlova* [Sur la notion de l'être. La doctrine de G. Teichmüller et de A. A. Kozlov], Tipo-litografija Imperatorskago Universiteta, Kazan', 1889b.
- [25] Bobrov Evgenij, 1889a, *ibid.*
- [26] Selon Evgenij Bobrov, il s'agit de la nouvelle métaphysique (ontologie) basée sur les phénomènes psychiques.
- [27] Evgenij Bobrov, 1889a, *ibid.*, p.13. Citation traduite par l'auteur.
- [29] *Ibidem.*, p. 13. Citation traduite par l'auteur.
- [30] *Ibidem.*, p. 17. Citation traduite par l'auteur.
- [31] *Ibidem.*, p. 30. Citation traduite par l'auteur.
- [32] *Ibidem.*, p. 17. Citation traduite par l'auteur.
- [33] Kozlov Aleksej, «Gustav Tejxmuller» [Gustav Teichmüller], in: *Voprosy filosofii i psixologii* [Questions de philosophie et de psychologie], tome 24 (4), 1894, p. 532.
- [34] Sur le rôle de Leibniz dans la philosophie en Russie voir Timofej Rajnov, «Lejbnic v russkoj filosofii vtoroj poloviny XIX veka» [Leibniz dans la philosophie russe de la deuxième moitié du XIX^e siècle], in: *Vestnik Evropy: žurnal nauki, politiki, literatury* [Messager de l'Europe: La revue de la science, de la politique et de la littérature] 12 (1916), pp. 284-297.
- [35] Bobrov Evgenij, 1889a, *ibid.*, pp. 39-40.
- [36] Kozlov Aleksej *ibid.*, p. 532.
- [37] On voit ici encore une fois le rôle du critère ontologique dans les lectures et le transfert des idées.
- [38] Bobrov Evgenij, 1889a, *ibid.*
- [39] Borovoj Aleksej, *ibid.*, p. 68.
- [40] Cependant, en marge de la critique de Descartes, il existe de rares travaux dans lesquels ce dernier est vu de façon positive, comme, par exemple, l'article de 1896 de Lev Lopatin «Descartes comme un fondateur de la nouvelle vision du monde philosophique et scientifique» [Dekart kak osnovatel' novogo filosofskogo i naučnogo mirosozercanija].
- [41] Bobrov Evgenij, 1889a, *ibid.*, p. 33.
- [42] Borovoj Aleksej, *ibid.*, pp. 47 et 75.
- [43] Plexanov Georgij, *Izbrannye filosofskie proizvedenija* [Œuvres philosophiques choisies], tome II, Gosudarstvennoe izdatel'stvo političeskoj literatury, Moskva, 1956, p. 307.
- [44] Rubinštein Moisej, *Problema «Ja» kak isxodnogo punkta filosofii* [Le problème du «Moi» comme point de départ de la philosophie], Tipografija Okr. voen-red. soveta VSVO, Irkutsk, 1923, p. 6.

[45] *Ibidem.*, p. 14.

[46] Bobrov Evgenij, 1889a, *ibid.*, p. 26.

[47] Fedorov Nikolaj, *Sočinenija* [Œuvres], Moskva, 1982, p. 483.

[48] Florenskij Pavel, «Kosmologičeskie antinomii E. Kanta» [Les antinomies cosmologiques d'Emmanuel Kant], in: P. A. Florenskij, *Œuvres* en 4 tomes, tome 2, Moskva, 1996, pp. 158-159.

[49] Nous tenons néanmoins à rappeler au lecteur que l'hétérogénéité des interprétations des philosophes «postmodernes» reste une réalité. Nous ne voulons pas créer de faux unanimité dans la réception, par exemple, de Deleuze et Guattari en Russie.