

A. Losev et P. Florenski :
La rencontre de la philosophie du langage
et de l'onomatodoxie
(Glorification du Nom)

MARIA CANDIDA GHIDINI

Dans son articles *Proust et les noms*, Roland Barthes souligne la présence, dans la langue de Proust, d'une certaine tendance « à la Cratyle ». Celle-ci consisterait en un lien existant entre le signifié et le signifiant, en une convergence des couches phonologique et sémantique de la langue¹. Mais, pour Barthes, une telle convergence est enracinée dans la fonction esthétique de la langue, dans sa litté- rarité, dans son aptitude à atteindre, à l'aide des tropes et d'autres moyens rhétoriques, des résultats n'ayant aucune justification onto- logique et ne désignant aucune chose réelle.

C'est seulement « comme si », *Als Ob*. Comme chez Hans Vai- hinger², l'utilisation des réalités nominales a une fonction méthodo- logique.

Nous avons, ici, une opposition principielle entre la vision mé- thodologico-fonctionnelle, si caractéristique de la modernité, et la vision ontologico-substantialiste critiquant cette même modernité, bien que, d'une façon paradoxale, elle soit elle-même typique de

1. R. R. Barthes, *Proust et les noms* in *To Honor Roman Jakobson: Essays on the Occasion of His Seventieth Birthday: 11 October 1966*, The Hague – Paris, Mou- ton, 1976, p. 150-158.

2. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, Leipzig, 1921.

l'époque moderne (tant il est vrai que la *modernité*, à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle a toujours été auto-critique).

En d'autres termes, on pourrait parler, d'une part, d'une compréhension moderne de la sémiotique, et, d'autre part, d'une compréhension quasiment asémiotique dans ses principes, languissant de cet asémiotisme à travers une nostalgie rappelant celle de la conscience mythique de l'Antiquité, où la métaphore ne consistait pas en un *Ab Ob*, mais se comprenait littéralement (à ce sujet et pour cette raison, V. Ivanov disait que la métaphore est actuellement une métamorphose)³.

En Russie, le début du XX^e siècle n'était pas une exception à cette règle, et à l'époque, on essayait aussi d'enrichir la conscience contemporaine en la rattachant à une forme de conscience très éloignée dans le temps.

Considérant comme impossible l'appréhension de la réalité sans l'entremise du signe (sans l'intervention de la catégorialité), le paradigme dominant de la modernité peut être appelé « pansémiotique », et même « hypothèse antiréférentielle ». Les philosophes russes du début du XX^e siècle (P.A. Florenski, S.N. Boulgakov et A.F. Losev) ont choisi une autre voie : celle de la théorie du nom, et, en particulier, du nom propre. Ils ont démontré qu'il était possible de rattacher directement le signe à l'objet⁴ [*predmet*], de transformer le signe en un symbole qui alors n'est pas représenté mais présentifié par la chose [*predmet*] signifiée. Il est possible qu'ils aient alors ressenti ce lien comme une utopie ou comme un héritage perdu, comme une aptitude culturelle oubliée et dont on peut éprouver la nostalgie.

Jakobson affirmait que le nom propre avait un statut particulier dans le système linguistique. Selon lui, le nom propre peut être considéré comme purement tautologique ; il n'indique pas de

3. V. Ivanov, « Zwei Russische Gedichte auf den Tod Goethes », *So-branie sočinenij* [Œuvres choisies], Foyer oriental chrétien, Bruxelles, IV, p. 161.

4. NdT : Le mot russe « *predmet* » a un statut sémantique qui n'est pas représenté en français. Il occupe une place intermédiaire entre l'objet (*ob'ekt*), dans sa compréhension kantienne d'adéquation aux catégories de l'entendement, et la chose (*vešč'*), en tant que réalité du monde extérieur, donné empirique de la perception, entretenant toujours une transcendance par rapport à ce qui en est dit. La philosophie du nom joue sur cette ambiguïté du terme « *predmet* » que nous serons donc conduits à traduire selon les cas par « objet » ou par « chose », de façon à tenter de toujours privilégier le sens. Un exemple de ce problème de traduction se trouve déjà dans cette phrase.

classes d'objets, elles-mêmes susceptibles d'être repérées par certaines caractéristiques, mais il désigne cet objet individuel auquel il est attribué. Il s'agit donc ici d'une certaine identification du nom et de la chose, très caractéristique au fond de la conscience mythique. C'est pour cette raison que Gustave Chpet parlait d'un processus de désignation et non de donation de sens, comme dans le cas de la *deixis*⁵. Florenski considérait précisément cette *deixis* comme le moment initial de la langue, dans la mesure où il est un acte de référence immédiate et correspond à un accent mis sur la base ontologique et objective du mot. Les noms communs, quant à eux, correspondent au moment subjectif de la catégorialité pour laquelle la seule essence possible est l'essence grammaticale.

De cette façon, et même si, chez Florenski, il existe une certaine tendance à privilégier le pôle ontologico-objectif (en particulier quand il parle des noms propres), la distinction des noms propres et des noms communs ainsi que la démarcation, qui lui est liée, entre la substance métaphysique et la substance grammaticale, renvoie à la dichotomie objectivité / subjectivité, caractéristique de chaque acte linguistique :

Les autres noms ou bien ne peuvent pas être exprimés par un seul mot, ou bien, étant détachés par l'analyse, ont une valeur unilatérale. C'est pour cette raison que les signes renvoyant à une personne ne sont pas toujours caractéristiques ; mais le nom propre qui est un concentré interne d'autres noms simples, englobe (si nous nous cherchons à nous exprimer brièvement) le cercle entier de l'énergie de cette personne. Si tout autre nom peut être utilisé dans certaines circonstances (et dans la plus grande partie des cas), cela se fait toujours (au moment de l'application et de l'appréhension) avec une certaine valeur. En fin de compte, tout autre nom est affirmé sur la base fondamentale de cette formule « le quel », « et qui », « celui-là même qui », et c'est seulement cet unique « lui-même », servant de support à tout le reste, qui s'appuie non pas sur le nom mais sur l'essence elle-même⁶.

L'approche pragmatique (tactique) de la réalité engendre un nom commun, un outil de la conscience utilitaire (la science, par

5. G.G. Špet [Shpet/Chpet], *Vnutrennjaja Forma slova*, GAKhN, M., 1927, p. 111 sq. Pour la traduction française : Gustav G. Chpet, *La Forme interne du mot. Études et variations sur des thèmes de Humboldt*, trad. de N. Zavialoff, préf. de M. Dennes, Paris, Kimé, 2007, coll. « Philosophie en cours », p. 151 sq.

6. P.A. Florenski, *Les Noms*, M., Kupina, 1993, p. 362.

exemple, est entièrement construite sur les noms communs : il s'agit d'utilité et non d'amour pour la réalité en soi).

D'un autre côté, l'approche sympathique de la réalité, qui s'appuie sur les noms propres, peut être envisagée en tant qu'étant son propre but. Les noms communs et les noms propres sont formellement la même chose, mais ils se distinguent par un déplacement de l'accent : sur la réalité, dans le cas du nom propre ; sur le sujet connaissant (on pourrait dire : sur la catégorialité), dans le cas du nom commun. De fait, le contact direct du nom propre avec la réalité (sa soumission à cette réalité) est possible grâce à sa déicticité, comprise à la lumière de la scolastique médiévale :

Et nous parvenons à cela : non pas l'accumulation de signes distincts, mais l'appréhension intellectuelle de la forme individuelle ou « haecceité » (*haecceitas*, *Diesheit*, το δε τι...) (...), ayant en vue non pas la réalité elle-même, mais quelque chose d'autre, et, en dernière instance, celui qui parle. Le nom commun, bien qu'il soit une réalité nommée, est en priorité ce qui permet l'auto-dévoilement de celui qui connaît, et il est principalement lui-même celui-là. Au contraire, le nom propre porte sur ce qui est connu, et c'est pour cela que (bien qu'il soit et découvre aussi celui qui connaît) il représente la réalité connue et il est cette réalité même⁷.

Pour corroborer son argumentation, Florenski s'arrête sur l'étymologie du terme « *imja* » [le nom] : la racine russe ainsi que la racine latine (*nomen* et *imja*) désignent l'action de connaître (*gnosco*), alors que dans les langues sémitiques, l'étymon « *shem* » signifie « être remarquable de l'extérieur », « devenir visible ». Si l'on prend en compte ces deux valences, on aboutit à un équilibre rare entre le moment subjectivo-formel, qui se trouve mis en avant dans les langues indo-européennes, et le moment ontologico-objectif, caractéristique des langues sémitiques⁸.

Un tel pathos ontologique par rapport à la question de la langue explique l'intérêt extrême avec lequel Florenski et ses confrères dans le domaine de la pensée religieuse participaient aux discussions sur la glorification du Nom. Je me permettrai de ne pas développer les circonstances historiques se rapportant à l'évolution de cet enseignement (ou, selon Mandelstam, « de cette très belle hérésie »), apparu en 1913 au Mont Athos sous la forme d'une dispute théologique sur le Nom de Dieu, et résolue avec trop de pré-

7. P.A. Florenski, *Imeslavie kak filosofskaja predposylka* [La Glorification du Nom comme pré-supposé philosophique], M., Pravda, 1990, p. 293-297.

8. *Ibid.*, p. 307-321.

cipitation par le Saint Synode et même avec l'aide des forces de l'armée impériale.

Hormis les questions historico-politiques (la présence russe au Mont Athos), hormis aussi la problématique ecclésiologique et purement théologique (tout cela ayant été étudié de façon détaillée), la glorification du Nom (ou onomatodoxie) se présente comme un nœud philosophique complexe (pour certains auteurs, la théologie n'est même qu'une métaphore, une figure), dans la mesure où la question de la dénomination de Dieu se rapporte à celle du lien problématique que la langue entretient avec son référent et du lien que l'homme entretient avec la réalité.

Il s'agit de la question de la nature de la dénomination, de l'hésitation dangereuse, et qui lui est propre, entre, d'un côté, l'arbitraire et le conventionnel, et d'un autre côté, le fondement ontologique. Il s'agit de l'hypothèse que l'enracinement de l'homme dans le monde est possible précisément grâce à la langue. Tout cela constitue un thème philosophique classique, un ligne principale de l'histoire de la philosophie, qui revient en force à l'époque moderne, et qui explose avec une actualité brûlante chez des penseurs post-modernes comme J. Derrida.

La réflexion philosophique de la modernité redécouvre donc les catégories anciennes de la théologie, et ces catégories, intégrées à un contexte culturel nouveau, se sécularisent inévitablement.

Déjà, tout le monde reconnaît le fait que la pensée contemporaine s'est formée grâce à un travail minutieux de sécularisation, c'est-à-dire de transformation des idées fondatrices du christianisme en leurs équivalents laïques. Mais c'est la langue précisément (processus principalement osmotique) qui a occupé une place privilégiée dans ce changement. Sous ce rapport, le chemin de la sécularisation traverse une période d'isolement, et au seuil du modernisme, il ose une pirouette risquée : le nom passe de l'état de trace du divin perceptible dans le monde (Florenski, Boulgakov, Ern, Losev...) à celui de figure fonctionnelle de la langue, de catégorie (Cassirer par exemple), pour se transformer enfin en « possible impossible » comme chez le dernier Derrida, c'est-à-dire en affirmation tragique de l'inadaptation du discours référentiel.

Mais examinons de plus près les étapes de cette parabole, qui nous intéressent⁹.

9. Elena Gourko fait une présentation très intéressante de cette question dans l'ouvrage *Božestvennaja onomatologija. Imenovanie Boga v imjaslavii, simbolizme i dekonstrukcii* [L'Onomatologie divine La dénomination de Dieu dans la

La question du Nom de Dieu est entrée dans la philosophie russe comme élément de renouvellement à deux époques cruciales de l'histoire de l'Église orthodoxe et du christianisme oriental. Je veux parler de la polémique apparue au VIII^e siècle à propos du culte des icônes, et de l'hésychasme, tel qu'il fut développé dans le palamisme du XIV^e siècle, en tant qu'enseignement sur l'essence et l'énergie. En particulier, dans les disputes qui ont opposé, à l'époque, Grégoire Palamas et Barlaam le Calabrais, deux positions furent clairement définies. La première, chrétienne, orientée vers la Bible et la patristique ; la seconde, laïque, purement humaniste. Cependant, cette opposition ne pouvait pas être si nette et radicale ; elle a plutôt été le résultat des polémiques qui se sont alors déchaînées et des interprétations ultérieures. Il s'agissait en fait de deux orientations théologiques qui renvoyaient, toutes deux, à la tradition chrétienne, et qui subirent, toutes deux, l'influence du platonisme. Il est important de souligner la généalogie que les hésychastes se sont choisie et ont utilisée en tant qu'arme polémique pour dénoncer l'esprit positiviste et rationaliste des arguments de leurs adversaires. Comme Grégoire Palamas accusait Barlaam d'intellectualisme philosophique, et soulignait que ce qui reste caché aux grands esprits se découvre aux gens simples, de la même façon Ern, au début du XX^e siècle, mettait en valeur la simplicité naïve des moines athoniques, leur indépendance par rapport à toute forme d'intellectualisme.

Florenski fut le premier à élargir cette question relative au Nom de Dieu et à l'enseignement sur l'essence et l'énergie jusqu'à un modèle d'interprétation universel. Dans son analyse, l'enseignement ancien sur l'énergie du nom lui a permis de critiquer la culture formelle de la modernité, et de mettre en avant une interprétation ontologique et substantialiste du rapport entre le signe et la chose, le signifiant et le signifié :

Le croyant et le non-croyant, l'orthodoxe et le juif, le peintre et le poète, le naturaliste et le linguiste, tous ont besoin de connaître clairement l'enseignement sur l'essence et l'énergie, parce que ce n'est que grâce à elle que peut être résolue la question de la connaissance dans le rapport qu'elle entretient avec le moyen naturel de penser de toute l'humanité¹⁰.

glorification du Nom, le symbolisme et la déconstruction], Minsk, Ekonompress, 2006.

10. P.A. Florenski, *Imeslavie kak filosofskaja predposylka* [La Glorification du Nom comme présupposé philosophique], *op.cit.*, p. 304.

C'est précisément à ce sujet que Losev apparaît comme l'héritier direct de Florenski. Dans l'article de 1917, écrit en allemand et consacré à la glorification du Nom, Losev fait la remarque suivante :

Il est clair qu'ici se sont affrontées deux orientations fondamentales de la pensée humaine : celle de la psychologie subjectiviste qui transforme chaque objet en un vécu subjectif et n'ayant qu'une signification relative, et la position purement objective, envisagée du point de vue des idées éternelles qui parviennent jusqu'aux choses et habitent dans les choses, et qui en aucune façon ne se trouvent entraînées dans le courant des vécus accidentels et changeants¹¹.

Il écrit encore au sujet de l'iconoclasme :

Au VIII^e siècle existaient les deux mêmes orientations principales de la pensée : le relativisme psycho-subjectiviste et l'idéalisme objectif-concret¹².

Ici, la confiance en la possibilité de saisir le divin dans le monde détermine cette position que Losev appelle idéaliste et concrète, alors que l'orientation subjectiviste provient d'une impuissance face à la réalité, de l'impuissance de l'homme convaincu que chaque représentation de la réalité est immanquablement conditionnée par le subjectivisme. Il est clair que Losev s'intéresse à son époque et cherche à en parler. Son discours sur la glorification du Nom et sur le platonisme n'est pas à portée seulement historique ou archéologique. C'est une catégorie interprétative, une mesure permettant de juger la pensée moderne à la lumière de la tradition. Il est naturel que dans un tel contexte apparaisse le nom de Kant, qui, à cette époque (souvenons-nous seulement de Ern), devient une forme d'expression synthétique de la *modernité*, souvent utilisée dans l'opposition Platon *versus* Kant.

L'iconoclasme, tel qu'il a été pratiqué de façon conséquente, est sans aucun doute du kantisme qui suppose qu'il y ait, entre les « choses en soi » et les phénomènes, un précipice infranchissable, alors que le culte de l'image, pratiqué lui aussi de façon conséquente, c'est le platonisme, qui reconnaît que tout phénomène est une *révélation* de l'essence, et que l'essence (bien qu'elle soit en elle-

11. A.F. Losev, « Imjaslavie » [La Glorification du Nom] (1917), A.A. Taho-Godi [Takho-Godi](réd.), *Imja. Izbrannyye Raboty, perevody, besedy...* [Le Nom. Œuvres choisies, traductions, discussions...], SPb., 1997, p. 9.

12. *Ibid.*, p. 10.

même inaccessible) peut malgré tout être donnée à travers certains symboles comme les formes idéales et les images que l'intelligence peut appréhender. À partir de là, il est clair que l'Église ne pouvait pas se placer du côté des iconoclastes, et qu'elle devait suivre son chemin qui était un chemin d'expérience, objectif-idéaliste et mystique¹³.

On voit bien que le fait de se tourner vers toutes ces questions théologiques anciennes représente, en fait, une opération culturelle. La pensée philosophico-religieuse russe du début du XX^e siècle est en quête d'un système d'évaluation sur lequel elle puisse s'appuyer, en particulier, lorsqu'elle cherche à s'auto-définir, à fixer des critères d'interprétation et à répondre à la crise époqhale de la modernité. Et même si le déclin de l'Europe était suspendu dans l'air de toute l'Europe, les penseurs russes cherchaient leur propre chemin pour dire leur mot sur l'« insatisfaction » européenne de la civilisation. Le palamisme, l'hésychasme et leur renouvellement à travers l'enseignement des humbles moines-onomatodoxes ne doivent pas être envisagés dogmatiquement, ou, encore moins, du point de vue de l'Église (à part certaines exceptions bien connues comme, par exemple, quelques interventions du père Paul), mais comme le noyau secret de la théologie orientale, comme le gage d'une fidélité inébranlable à l'enseignement des Pères de l'Église, en grande partie oublié par le rationalisme de la tradition occidentale.

Il est facile, à partir de là, d'identifier le subjectivisme et le relativisme sans assise, spécifique des temps modernes, avec l'influence occidentale. Mais, surgit alors l'idée que la modernité (la crise des temps modernes) serait un problème totalement occidental, et que la portée de ces questions irait bien au-delà du domaine théologico-ecclésiast.

La nouvelle pensée européenne [peut s'exprimer ainsi] : *l'essence n'est pas donnée dans le phénomène* ; il y a une rupture entre l'être et le savoir¹⁴.

Ou bien de façon encore plus claire, dans l'article déjà mentionné de 1917 :

13. *Ibid.*

14. A.F. Losev, « Spor ob imenah v IV veke i ego otnošenje k imeslavi-ju » [La Dispute sur les noms au IV^e siècle et son rapport à l'onomatodoxie] (1923), A.A. Taho-Godi [Takho-Godij] (éd.), *Imja. Izbrannyye Raboty, perevody, besedy...* [Le Nom. Œuvres choisies, traductions, discussions...], *op.cit.*, p. 39-45.

Les siècles qui ont passé depuis l'époque de la vision du monde médiévale, ce sont les siècles de la destruction et de la ruine de la vie religieuse en général, et en particulier de la pensée religieuse et philosophico-religieuse. Dans l'Orthodoxie, cette vision du monde a été remplacée par une grande diversité de systèmes et d'enseignements, qui sont apparus sur la base des orientations athéistes et positivistes de la pensée occidentale¹⁵.

Et plus loin :

L'enseignement ancien sur l'essence et les énergies de Dieu, qui a été gardé ouvertement dans les skites et les monastères, n'a trouvé sa place dans aucun des nouveaux mouvements influents. C'est seulement au début du XX^e siècle que nous avons été les témoins du renouvellement des disputes anciennes au sein d'une nouvelle discussion qui, s'étant développée sur la base et à propos de l'enseignement sur le Nom divin, a donné un nouvel élan à l'enseignement mentionné plus haut sur les énergies divines (en ce qui concerne autant le problème du culte des icônes que la question du caractère divin de la couleur turquoise)¹⁶.

L'enseignement des anciens s'est ainsi conservé dans les abris secrets des moines-ermites, et il a acquis une actualité et une vie renouvelées qui ont fait du XX^e siècle une ligne de partage au sein de l'histoire mondiale. Losev a poursuivi les réflexions de Florenski, en y ajoutant quelques petits éléments personnels. Pour lui, le nom devient un paradigme permettant de regarder le monde qui apparaît comme un nom fini.

En général, dans le domaine des sciences, la glorification du Nom exige aussi des méthodes à l'aide desquelles on peut parfaire la connaissance du monde en l'appréhendant comme une sorte de nom fini, une imitation du Nom divin¹⁷.

Un tel renouvellement de cet enseignement théologique dans un contexte de sécularisation a, en fait, deux fonctions :

- le justifier et lui donner des fondements rationnels ;
- mais aussi : appliquer des catégories théologiques à la réalité laïque dans son sens large, c'est-à-dire, utiliser ces catégories comme présupposés gnoséologiques. C'est pour cette raison que

15. A.F. Losev, « Imjaslavie » [La Glorification du Nom] (1917), A.A. Taho-Godi [Takho-Godi] (réd.), *Imja. Izbrannye Raboty, perevody, besedy...* [Le Nom. Œuvres choisies, traductions, discussions], *op.cit.*, p. 10.

16. *Ibid.*, p. 11.

17. *Ibid.*, p. 16.

Losev peut recourir non seulement à la théorie des pluralités de Cantor, mais aussi à une lecture contemporaine du platonisme, c'est-à-dire à la phénoménologie husserlienne.

En lien avec cet enseignement, la conception relative au caractère infini de l'espace et du temps est, pour la glorification du Nom, un simple mythe arbitraire, une sorte d'invention nihiliste de la modernité. Du point de vue de la glorification du Nom, la mécanique de Newton entretient aussi un lien avec le nihilisme, dans la mesure où, pour elle, le monde comme tout est rattaché à une série simple de lois et de concepts abstraits et hypostasiés. La chimie classique, l'enseignement contemporain sur la nature électrique de la matière, ainsi que l'enseignement sur l'invariabilité des éléments, tout cela est aussi de l'abstraction et tue la vie réelle. Au contraire, la glorification du Nom, en s'appuyant sur les méthodes mathématiques contemporaines relatives à la finitude de l'espace et du temps, utilise la géométrie différentielle et l'analyse vectorielle dans son enseignement sur la diversité des espaces ; elle utilise aussi la théorie de la relativité. À l'aide des mathématiques contemporaines, elle prend position en faveur de l'alchimie et de l'astrologie, en reconnaissant l'organicisme symbolique comme le seul point de vue susceptible d'être défendu¹⁸.

Ou bien :

Cette signification cognitivo-mystique du Nom , appelons-la *eidétique*¹⁹ .

La terminologie husserlienne, introduite par Losev et absente chez Florenski, est ici très intéressante, en particulier parce qu'elle est utilisée dans un contexte strictement biblique et patristique. Losev affirme qu'il ne connaît pas de termes plus adaptés pour désigner les énergies divines que le Nom, en tant que point de concentration eidétique, énergétique et théologique²⁰.

Dans un ouvrage plus ancien *Očerki antičnogo simvolizma i mifologija* [Essais sur le symbolisme antique et la mythologie] (1928), Losev donne des indications précises sur son rapport à Husserl. Il note que c'est sous l'influence du néoplatonisme qu'il a élevé la dé-

18. A.F. Losev, « Imjaslavie » [La Glorification du Nom] (1917), A.A. Taho-Godi [Takho-Godi] (réd.), *Imja. Izbrannye Raboty, perevody, besedy...* [Le Nom. Œuvres choisies, traductions, discussions], *op.cit.*, p. 17-18.

19. *Ibid.*, p. 26.

20. L.A. Gogotišvili [Gogotishvili], *Nepriamoe Govorenje* [Le Parler indirect], M., Jazyki slavjanskih kul'tur, p. 302-414.

marche phénoménologique de Husserl « jusqu'au niveau du symbolisme et de la mythologie²¹ ». Par là-même, il propose une lecture ontologique et non formelle du phénoménologue allemand, l'*eidōs* étant pensé non point comme *hypothèse* et *méthode*, mais comme *visage*²² ».

De cette façon, l'*eidōs* est une essence qui devient une énergie (« l'essence eidétique devient énergie »), et où l'énergie apparaît comme puissance de l'être (puissance qui se manifeste lors d'une rencontre face à face avec quelque chose) :

Toute chose est $\Sigma_6^{\text{TM}} \parallel \text{ на фоне } \mu\eta \text{ } \setminus \nu \diamond$ ²³.

L'*eidōs* plus le méon, voilà le tableau dialectique de l'énergie vivante de l'être, et cela se différencie de l'*eidōs* husserlien : c'est quelque chose de plus que lui, qui est une essence formelle et qui apparaît lors de la réduction phénoménologique, c'est-à-dire lors de la réduction de la diversité empirique à une catégorialité noétique.

La tradition palamite est très présente et évidente dans *Filosofija imeni* [La Philosophie du nom], où le terme d'onomatodoxie n'apparaît pourtant jamais mais où le concept d'énergème, en rapport avec l'*eidōs*, joue un rôle essentiel²⁴. C'est en s'appuyant précisément sur ce rapport et en renvoyant à l'enseignement sur l'essence et l'énergie que Losev met au point sa réflexion sur l'apophatisme et sur ses liens que celle-ci entretient avec le symbolisme²⁵. C'est ici aussi que prend forme une sorte d'échelle du sens eidétique, dont les degrés dépendent du niveau de présence de l'élément apophatique dans le mot : « les différents degrés de dénominations, d'onomatisme » (le schéma, le lieu, l'*eidōs*, le sym-

21. A.F. Losev, *Očerki antičnogo simbolizma i mifologija* [Essais sur le symbolisme antique et la mythologie], M., Mysl', 1993, p. 697-698.

22. *Ibid.*, p. 700-701.

23. A.F. Losev, « Spor ob imenah v IV veke i ego otnošenje k imeslaviju » [La Dispute sur les noms au IV^e siècle et son rapport à l'onomatodoxie] (1923), A.A. Taho-Godi [Takho-Godi] (réd.), *Imja. Izbrannye Raboty, perevody, besedy...* [Le Nom. Œuvres choisies, traductions, discussions...], *op.cit.*, p. 31.

24. A.F. Losev, « Filosofija imeni » [La Philosophie du nom], *Iz rannyh proizvedenij* [Œuvres de jeunesse], M., Pravda, 1999, p. 50-76.

25. A.F. Losev, *Dialektika hudožestvennaja forma* [La Dialectique de la forme artistique], M., 1927, reprint : München, 1983, p. 156. Voir aussi : A.F. Losev, « Dialektika hudožestvennoj formy » [La Dialectique de la forme artistique], *Forma Stil' Vjraženie* [Forme. Style. Expression], M., Mysl', 1995.

bole), où le symbole représente le degré supérieur de l'apophatisme, l'eidos incarné dans l'être-autre²⁶.

De la même façon que l'usage du terme de « eidos » introduit la phénoménologie husserlienne dans la réflexion losévienne (phénoménologie interprétée bien sûr dans un sens néoplatonicien et antimoderne), de la même façon le concept d'énergème se rapporte à la figure de Potebnia. Il apparaît ici que Florenski et Losev s'accordent une très grande liberté dans l'interprétation des idées du philosophe ukrainien : ils n'hésitent pas à le commenter la lumière de leurs convictions personnelles, et à en faire, de façon arbitraire, une sorte de prophète de *l'antimodernité*. Pour rester succincte, je me limiterai ici au positionnement de Losev.

Losev, par exemple, se réfère au penseur ukrainien lorsqu'il parle de la querelle actuelle sur le psychologisme. Pour lui, Potebnia dépasse le psychologisme apparent qui est pourtant inhérent à son enseignement, et en particulier à la terminologie qu'il utilise. Selon Losev, Potebnia utilise le psychologisme, et en même temps, sort de ses limites en tant que telles (par exemple, le terme « *predstavlenie* » [représentation] indique chez lui (Potebnia) non seulement un processus psychologique en tant que tel, mais un moyen de mettre en rapport la chose et le nom). Losev, de cette façon, rattache la théorie bien connue de Potebnia (selon laquelle « le mot [*slovo*] de la chose est la chose comprise ») à la tradition de la glorification du Nom et à Florenski²⁷. À proprement parler, Potebnia n'établit aucune identification entre la chose et le mot, même au niveau symbolique : il considère, contrairement à Florenski, que le mot, en aucune façon, ne participe à la substantialité ; son rôle se limite au fait qu'il est une image intellectuelle de la chose. Il s'agit ici de quelque chose de tout-à-fait différent de l'enseignement sur le Nom ou même des théories symboliques sur le mot, et ceci, d'autant plus que l'expression de Potebnia « le mot est la chose elle-même » fut utilisée dans un contexte précis et ne reçut aucune signification positive, car il permettait seulement de décrire la situation des choses dans les « temps obscurs » du début de l'histoire, lorsque la magie était l'outil principal de la pensée primitive (pensée qui ne permettait pas de distinguer le mot de son objet)²⁸.

26. AF. Losev, « Filosofija imeni » [La Philosophie du nom], *Iz rannyh proizvedenij* [Œuvres de jeunesse], *op. cit.*, p. 23.

27. *Ibid.*, p.47.

28. A.A. Potebnia [Potebnia], « Mysl' i Jazyk » [La Pensée et le langage], *Slovo i mif* [Le Mot et le mythe], M., Pravda, 1989, p. 159 sq.

Il faut se souvenir que, pour Potebnia, le temps mythique et magique appartient de façon irréversible à l'enfance de l'humanité, époque qu'il ne regrette pas. Sa démarche est purement positiviste et évolutionniste, et en aucune façon une forme d'historicisme romantique.

Un autre cas intéressant de l'interprétation originale qui a pu être faite de la pensée de Potebnia concerne la terme d'ενεργεια dont le philosophe ukrainien était redevable à Humboldt, et qui fut utilisé en rapport avec εργον. Déjà, Florenski utilisa ces deux termes pour mettre l'accent sur la caractère antinomique de la langue. La théorie humboldtienne met en évidence toute une série d'antinomies propres à la langue : la métaphysique et la psychologie, l'objectivité et la subjectivité, le discours et la compréhension, la nécessité et la liberté, le peuple et l'individu. André Belyj, dans son article de 1910 (où il comparait Potebnia et Nietzsche) a souligné la signification tragique de ce caractère antinomique, qu'il a défini comme « collision tragique²⁹ » entre ce qui est personnel et ce qui est collectif, entre l'activité créatrice du présent et l'activité figée du passé : la langue comme ενεργεια, l'activité infinie, c'est le côté dionysiaque, alors que la langue comme εργον, c'est une création finie qui est représentée par la perfection apollinienne. C'est précisément une telle mise en valeur de l'aspect énergétique et dynamique qui a permis de faire un pas en avant vers un autre paradigme de la pensée.

Florenski et Losev, de leur côté, ont associé le terme d'ενεργεια, emprunté à Humboldt et à Potebnia, à l'enseignement sur l'essence et les énergies, et ils l'ont fait en introduisant le mot d'energème. Tout cela est très révélateur de la démarche libre grâce à laquelle des traditions tout-à-fait différentes ont été interprétées et assimilées par la fonctionnalité du discours. Pour rester plus précis et plus proche de la signification humboldtienne, il aurait fallu traduire ce terme par « *dejatel'nost'* » [activité], comme on peut le trouver, par exemple, chez Jirmounski³⁰. Un autre auteur qui n'est pas très éloigné de Florenski et de Losev, Viachestlav Ivanov,

29. Andrej Belyj, « Mysl' i jazyk. Filosofija jazyka A.A. Potebnja » [La Pensée et le langage. La philosophie du langage d'A.A. Potebnia], *Logos, II*, 1910, p. 244.

30. V.M. Žirmunskij [Jirmounski], « Zadači poetiki » [Les Devoirs de la poétique], *Teorija literatury. Poetika. Stilistika* [Théorie de la littérature. Poétique. Stylistique], L., Nauka, 1997, p. 22-23.

lorsqu'il renvoie précisément à Humboldt, traduit par « *dejstvennaja sila* » [force active]³¹.

Encore une fois, comme dans le cas de Husserl, les catégories caractéristiques de la *modernité* agissent en un sens opposé à ce qui est contemporain, et elles sont utilisées pour critiquer la culture de l'époque moderne, et la crise inhérente à cette culture.

Università degli Studi di Parma, Italie

Traduction du russe par Maryse Dennes

31. V.I. Ivanov, « Naš Jazyk » [Notre langue], *Sobranie sočinenij* [Œuvres], IV, p. 675.