

## ANNEXE I

### La notion de philosophie dans l'œuvre de Méréab Mamardachvili<sup>1</sup>

SERGUEÏ NIJNIKOV

Merab Konstantinovitch Mamardachvili (1930-1990) a été qualifié tour à tour d'« aristocrate démocrate », de « Socrate russo-géorgien » et même de « Kant de la Géorgie<sup>2</sup> ». Selon Victor Vizguine, sa langue était spécifiquement celle « de la conversation<sup>3</sup> », et il était « un artiste en philosophie<sup>4</sup> ». On aurait pu dire de lui, comme on l'a dit de Socrate, qu'il était l'incarnation de la philosophie ; il l'était même du « philosophe » car il philosophait à haute voix. Pour Mamardachvili, la philosophie était un art de la pensée au service de l'art de vivre, et c'est pour cette raison que, par rap-

---

1. Ce travail a bénéficié du support financier du RHSE, bourse n° 12-03-00029a.

2. Nabi O. Balaev, « Gruzinskij Kant » [Le Kant géorgien], in A. I. Kazankov, A. A. Kamenskix & N. O. Balaev (éd.), *Merab Mamardašvili i klassičeskoe filosojskoe nasledie* [Merab Mamardachvili et l'héritage philosophique classique], Perm, PGU, 2007, p. 160-167.

3. Viktor P. Vizgin, « My vse ego tak ljubili » [Nous l'aimions tant], in N. V. Motrošilova (éd.), *Merab Konstantinovič Mamardašvili*, M., ROSSPEN, 2009, « Filosofija Rossii vtoroj poloviny XX veka », p. 24.

4. *Ibid.*, p. 17.

port aux tâches humanistes qu'étaient celles de la philosophie, il considérait comme second le discours de forme scientifique.

S'intéressant aux Grecs et à la pensée médiévale, il rapprochait la philosophie de la sagesse. C'était un philosophe de la personne et non de l'idée, un phénoménologue sans être un disciple de Husserl. Pour lui comme pour Heidegger, la phénoménologie était « un élément participant de toute philosophie<sup>5</sup> ». Dans son discours, inimitable, il restait toujours fidèle à lui-même : « mon expérience est atypique » aimait-il à dire de lui-même. Et c'était en même temps un « philosophe de l'aïsthésis » dans la mesure où son œuvre se caractérise par « une sensibilité pensante<sup>6</sup> » et « une pensée incarnée dans la sensibilité<sup>7</sup> ». Nous pourrions le considérer comme un philosophe de la conscience, concepteur d'une nouvelle théorie du symbole qui, malgré la quantité de publications consacrées à cet aspect de sa pensée, reste encore mal étudiée. Mamardachvili était aussi un critique de la conception hégéliano-marxiste de progrès historique, et d'une politique amputée du sens de la personne et de la morale. Aujourd'hui, on est d'accord pour reconnaître que son œuvre représente une contribution à la philosophie mondiale, et qu'elle est comparable à celle des grands philosophes occidentaux du XX<sup>e</sup> siècle<sup>8</sup>.

En automne 1990, Mamardachvili prit publiquement position contre la politique nationaliste de Zviad Gamsakhourdia. Il écrivit dans le journal *Jeunesse géorgienne* :

Il ne faut pas prendre les vociférations de la rue pour l'opinion de la majorité, du peuple, qui résoudrait les questions fondamentales. Dans l'hypothèse où mon peuple élitrait Gamsakhourdia, je serais contraint d'aller contre mon propre peuple, si je devais rester fidèle à mes conceptions et à mes dispositions profondes... Hélas, nombre de mes concitoyens sont plus sensibles aux blessures de l'honneur national qu'à l'avilissement de la dignité humaine provoquée par l'esclavage, l'injustice, le mensonge et la bassesse. [...].

5. Nelli V. Motrošilova, *Civilizacija i fenomenologija: dve central'nyx temy filosofii M. Mamardašvili* [Civilisation et phénoménologie: deux thèmes centraux de la philosophie de M. Mamardachvili], in *Kongenial'nost' mysli. Filosof Merab Mamardašvili* [La cogénialité de la pensée. Le philosophe Merab Mamardachvili], M., Progress, 1994, p. 22.

6. V. P. Vizgin, « My vse ego tak ljubili », art. cit., p. 29.

7. *Ibid.*, p. 20.

8. N. V. Motrošilova, *Merab Mamardašvili. Filosofskie Razmyšlenija i ličnostnyj opyt*. [Réflexions philosophiques et expérience personnelle], M., Kanon+, 2007.

C'est en défendant la dignité des Abkhazes, des Arméniens et des Ossètes que l'on défendra notre propre dignité, sinon, j'estime que l'on perd la notion de géorgianité dans son acception la plus noble<sup>9</sup>.

Mais ce fut hélas la voix de celui qui crie dans le désert. Les idées nationalistes l'emportèrent et elles causèrent bien des malheurs aux peuples de Transcaucasie.

La spécificité de la compréhension mamardachvilienne de la philosophie tient à ce qu'il la considérait comme une activité mise au service du salut personnel<sup>10</sup>, c'est à dire qu'il y voyait une connaissance spirituelle, ressuscitant ainsi le vieil idéal de la philosophie du salut ou d'une sagesse réellement vécue, dans le sens premier de la philosophie<sup>11</sup>. Mamardachvili avait beau concevoir ce salut en termes philosophiques et non religieux, il n'en reste pas moins qu'il parlait en effet de salut. Nous allons tenter d'expliquer ce qu'il entendait par là. Ou, pour exprimer notre problématique en termes plus précis, nous nous demanderons ce que peut signifier, dans son principe, le salut en philosophie, c'est à dire celui qu'on atteint à l'aide de la philosophie. Pour Mamardachvili, la philosophie est toujours personnelle, et par définition, il ne peut pas en être autrement<sup>12</sup>. Erik Soloviov qualifie Mamardachvili de « philosophe existentialiste qui n'adhère pas à l'existentialisme », mais qui développe l'idée d'un « salut spirituel » compris comme un effort intellectuel constant<sup>13</sup>. On peut dire finalement que Mamardachvili a développé une « sotériologie existentielle » laïque. En ce sens, la philosophie est pour lui une pratique intellectuelle spécifique, destinée à prévenir la mort. Il s'agit d'un mode d'existence de la personne en tant que telle, d'une tentative faite par l'homme pour s'arracher à ce

9. N. V. Motrošilova (éd.), *Merab Konstantinovič Mamardašvili, op. cit.*, p. 395 et 396.

10. Merab K. Mamardašvili, *Opyt fizičeskoj metafiziki* [Expérience de métaphysique physique], M., Progress – Tradicija, 2009, p. 10. Ce livre correspond aux cours de philosophie sociale donnés à Vilnius en 1981.

11. M. K. Mamardašvili, « Polnota bytija i sobrannyj sub'jekt [La plénitude de l'être et le sujet rassemblé], in Jul'ja P. Senokosova (éd.), *Neobhodimost' sebja* [La nécessité de soi-même], M., Labirint 1996, p. 46.

12. Natal'ja A. Malyškina, *Filosofskoje učenie M. K. Mamardašvili o čeloveke i obščestve* [L'enseignement philosophique de Merab Mamardachvili sur l'homme et la société], Nijni Novgorod, NPU, 2005.

13. Èrix Ju. Solov'ëv, « Ekzistencial'naja soteriologija Meraba Mamardachvili » (1995) [La sotériologie existentielle de Merab Mamardachvili], in N. V. Motrošilova (éd.), *Merab Konstantinovič Mamardašvili*, M., ROSSPEN, 2009.

qui n'est pas son être propre ; c'est l'« idéal de la totalité de la vie consciente concentrée en un seul point<sup>14</sup> » qui permet une seconde naissance, l'émergence du sens de la vie. Cette « saisie de soi » s'accomplit grâce à la conscience, à l'honneur, à la dignité, à la fidélité et à d'autres éléments « métaphysiques » de notre vie. La philosophie dans ce contexte apparaît comme une expérience existentielle personnelle dans le champ d'un logos productif, qui permet de penser radicalement les fondements de l'existence humaine, et c'est pour cela qu'elle est un « instrument de salut personnel ».

Mamardachvili affirme :

La philosophie n'est pas une somme de connaissances [...], ce n'est pas une théorie (bien qu'elle possède une dimension théorique), ce n'est pas non plus une science portant sur un objet particulier. C'est une sagesse de vie... Or la sagesse est un art, et chaque forme d'art présuppose une technique<sup>15</sup>.

De même qu'en réalité les oeuvres d'art ne sont pas des objets de plaisir esthétique – elles ne sont pas créées dans ce but, mais apparaissent comme « un effort de produire de l'humain en l'homme » –, de même, les notions philosophiques remplissent une fonction similaire et ce n'est que dans un deuxième temps qu'elles expliquent le monde. Pour notre auteur, la pensée est « une disposition active, et non une théorie<sup>16</sup> ».

Au fond, toute l'activité philosophique de Mamardachvili peut être interprétée comme une élucidation de l'acte même de philosopher. Il voit dans ce dernier un éveil à la responsabilité, avant tout morale, et donc politique. Cette exigence était d'une actualité toute particulière pendant la période soviétique, quand la philosophie était pratiquement morte, pervertie en servante de l'idéologie. Mamardachvili fut l'un des rares penseurs à rappeler ce que représente la philosophie authentique, et à tout faire pour la ramener à l'homme. Cette « pensée à haute voix » reste d'une grande actualité même aujourd'hui. L'acte de philosopher ne doit pas se réduire à la maîtrise d'un système de connaissances, pas plus qu'il ne saurait en être le simple produit, car « le chemin vers la philosophie passe par nos épreuves personnelles, grâce auxquelles nous pouvons acquérir

---

14. M. K. Mamardašvili, « Soznanie-bytie » [La conscience-être], in Ju. P. Senokosova (éd.), *Neobxodimost' sebja, op. cit.*, p. 42.

15. M. K. Mamardašvili, « Polnota bytija i sobrannyj sub"ekt », art. cit., p. 48.

16. *Ibid.*, p. 225.

une expérience irremplaçable et unique<sup>17</sup> ». Il s'agit au fond, comme chez Dostoïevski et Nietzsche, d'un cheminement à travers une souffrance spirituelle et morale, au terme duquel se cristallise une certaine conscience. Si cette conscience se transforme en réflexion conceptuelle, nous obtenons de la philosophie ; si elle se transforme en symbolique religieuse, nous obtenons la religion, ou, éventuellement, une oeuvre poétique ou une autre création artistique.

À la base de la méthode philosophique socratique gît le Logos, qui comporte une dimension de communication, dirigée vers la connaissance de soi, vers le dévoilement de ce qui est plus profond que les mots, mais qui est impensable sans les mots. C'est là que réside tout l'art de la maïeutique socratique. Mamardachvili s'est servi de la même méthode, philosophant devant des publics différents, s'efforçant d'exprimer l'insaisissable pour ses auditeurs. Pour lui, la philosophie est une forme de conscience publique, c'est à dire une conscience que l'on ne peut pas ne pas exprimer, une conscience à haute voix, exprimée selon les règles de la langue et la loi de la pensée elle-même. L'acte vécu originel exige d'être pensé, car sans pensée il ne peut atteindre le stade de la réflexion, de la conscience pleine, de la signification, tout ce d'où l'on peut extraire le sens. Mamardachvili souligne que

sans la langue (au sens large de ce terme), sans la structure qui possède ses lois syntaxiques, il [Mamardachvili] serait incapable d'identifier l'objet de sa pensée ; il ne pourrait même pas comprendre qu'il pense ce qu'il pense<sup>18</sup>.

L'acte de philosopher impose à l'homme de pénétrer dans une zone de « tension extrême, de concentration de toutes les forces vitales, de l'expérience, de l'intuition [...], c'est un cri que l'on ne peut retenir<sup>19</sup> ». D'après Mamardachvili, l'homme doit s'acheminer vers la question philosophique, bien qu'il puisse parfaitement ne pas l'identifier comme telle s'il n'est pas familier avec la philosophie. Seuls les tourments et les épreuves vécues personnellement sont capables de faire naître ce questionnement, cette interrogation, ce problème. Surtout s'il s'agit de tourments de conscience. On ne commence vraiment à philosopher que lorsqu'on tombe dans une situation de choix tragique, de collisions morales, et qu'on en prend

---

17. M. K. Mamardašvili, *Kak ja ponimaju filosofiju...* [Comment je comprends la philosophie...], M., Progress, 1990, p. 17.

18. *Ibid.*, p. 32-33.

19. *Ibid.*, p. 32.

pleinement conscience. Un homme en trop bonne santé n'est pas apte à l'effort philosophique, pas plus qu'à la croyance ou à l'écriture d'un roman. Le névrosé peut accéder à la vérité, tandis que l'homme qui vit dans la satisfaction pense qu'il n'en a pas besoin, ou encore qu'il sait déjà tout. Les tourments de la conscience constituent le terrain idéal de la connaissance spirituelle, et en l'occurrence la meilleure incitation à l'effort de philosopher. Ce sont eux qui témoignent de l'éveil de la personne, qui prouvent que l'homme n'est plus mort, qu'il se prépare à une deuxième naissance. Pour rencontrer la philosophie, il est essentiel d'être dans la joie ou la souffrance, de s'arracher à la trivialité du quotidien, à la temporalité, et d'effleurer, par la pensée ou les sentiments, la dimension de l'éternité, fût-ce de façon indirecte. C'est là que s'offre à nous la possibilité de comprendre quelque chose. C'est alors que la philosophie, la religion et la création artistique peuvent venir à notre secours. Quand la personne s'est ouverte à la pensée, figée dans la sensation de l'éternité, la philosophie peut accomplir le reste du chemin, et favoriser la réflexion sur ce qui s'est passé. Mais c'est là aussi que se cachent des dangers spécifiques, qui résident dans la nature même du tourment initial, qui peut se transformer en crainte (sur laquelle on peut aussi construire une philosophie, comme Kierkegaard et Heidegger) ou en désespoir. Selon Mamardachvili, pour éviter cela, il faut que la peur soit dépassée par la joie de la présence, et cela ne devient possible que si, à la temporalité, s'ajoute le sentiment vécu de l'éternité, l'effleurement des « autres mondes » comme c'est le cas chez Dostoïevski. Sans ce lien à l'ailleurs, l'homme est incapable de supporter le poids même de sa propre existence.

Mamardachvili distingue la philosophie du « philosopher » (l'acte de philosopher). Pour lui, la vraie pensée, au même titre que tout événement spirituel, n'existe que dans son accomplissement, comme pour une symphonie. Sans exécution, nous ne pouvons accéder qu'à la partition, la musique nous échappe. L'existence d'une symphonie, comme l'existence d'un livre, c'est l'existence du sens, qui se déploie dans l'acte de philosopher. Et seul le « philosopher » mérite le nom de véritable philosophie ; celle-ci n'est pas une simple philosophie des notions et un ensemble d'écoles de pensée, mais un élément constitutif de la structure de notre conscience. Comme chez Hegel et Heidegger, l'objet de cette véritable philosophie est précisément la philosophie elle-même. Cet acte de philosopher peut être défini comme « le sentiment de sa propre

existence » en tant qu'il est appréhendé par l'intermédiaire de notions philosophiques<sup>20</sup>.

L'acte de philosopher se distingue aussi de la philosophie comme une fleur vivante d'une nature morte. Pour Mamardachvili, l'établissement de liens entre les notions philosophiques n'est effectif que lorsque le rapport aux significations vécues est préservé. Mais ce lien a été rompu dans la philosophie, lorsque la philosophie a perdu sa qualité de « construction de l'homme par lui-même<sup>21</sup> », c'est-à-dire, son essence existentielle. Pour Mamardachvili, l'acte de philosopher consiste moins à poser des questions ou à trouver des réponses à ces questions qu'à se maintenir dans l'état de questionnement qui est celui de l'acteur philosophique proprement dit. À cette disposition fondamentale, qui précède le déploiement même du philosopher, Aristote a donné le nom d'étonnement : un état d'émerveillement devant le monde et devant sa propre existence. Mamardachvili a élaboré une philosophie existentielle de la conscience, qui est plus proche de la poésie que de la science. Pour lui, la philosophie a engendré la science à partir de l'acte de philosopher, c'est pourquoi, comme pour Heidegger, la philosophie peut être à la fois la source de la science et le noyau de la science déjà constituée<sup>22</sup>. Mais notre penseur n'en méprise pas pour autant la connaissance scientifique, il se contente d'en définir la spécificité, en tant qu'elle se distingue de la philosophie.

Par vie spirituelle, Mamardachvili entend la « vie de la conscience », et il considère la philosophie comme l'élément d'une structure fondamentale de la vie de la conscience, en tant que totalité ordonnée. Cette réflexion en acte comme partie de la vie de la conscience se produit non pas en choisissant arbitrairement des objets à l'attention intellectuelle, mais de façon existentielle, quand s'accomplit comme une transformation chimique de nos sentiments. Pour Mamardachvili, l'acte philosophique est un « momentané de conscience », « une sorte d'éclair de la conscience<sup>23</sup> ». Réhabilitant la philosophie dans son statut d'événement existentiel de la conscience, le philosophe russe n'a de cesse de critiquer la philosophie fossilisée, la théologie extériorisée et la foi dégradée.

Cependant, à côté de cela, Mamardachvili appréciait Kant. Il était un vrai kantien, un vrai philosophe dans le sens où il ne re-

---

20. *Ibid.*, p. 23.

21. *Ibid.*, p. 35.

22. Martin Heidegger, *Čto takoe metafizika? [Qu'est-ce que la Métaphysique ?]*, trad. de V. V. Bibixin, M., Akademičeskij proekt, 2007, p. 80-171.

23. M. K. Mamardašvili, *Kak ja ponimaju filosofiju...*, *op. cit.*, p. 19.

connaissait pas la métaphysique au sens religieux ou même de la philosophie pré-kantienne. Il n'en parlait pas moins de métaphysique, mais il le faisait, pour parler comme Kant, dans un sens régulateur et non ontologique. Il s'efforçait de dévoiler la fonction constructive ou constituante, créatrice, démiurgique, de la métaphysique, dans son rapport à l'homme et à sa conscience. La philosophie en tant que métaphysique lui apparaissait comme « un laboratoire de la création de l'être humain<sup>24</sup> ». Grâce à cela, l'homme se révélait capable de passer à un autre régime de sens, à un autre niveau d'existence morale : celui du salut. Ce processus, que l'homme ne peut enclencher que par ses propres efforts, Mamardachvili le définit comme une « actualogénèse ». Il aimait à expliquer cette compréhension de la métaphysique à l'aide de catégories morales, accordant une importance particulière à la conscience qui, tout en étant insaisissable et indéfinissable, était, pour lui, la condition d'existence de la moralité.

Selon Mamardachvili, ce n'est pas la nature qui produit les hommes :

[l'homme est] une créature artificielle qui s'auto-produit dans le processus que l'on appelle l'histoire et la culture. Il se pense grâce à la métaphysique [religieuse ou philosophique], qui utilise à cette fin des symboles définis, ou des représentations de certains « objets supérieurs<sup>25</sup>.

Voici comment il explicitait encore cette idée :

Rien de ce qui est humain ne peut exister par soi-même, l'humain doit se renouveler sans cesse [...]. Aucun effort humain n'est possible sans un élément métaphysique présent au cœur de la créature. Et en l'occurrence, cet élément métaphysique, ou la métaphysique, possède une dimension physique, c'est à dire qu'elle est constitutive pour l'homme. Ce dernier est tel qu'il est en fonction de cette métaphysique<sup>26</sup>.

À cet égard, on pourrait dire que Mamardachvili pense la métaphysique comme Kant, de façon transcendantale, mais qu'à la différence de ce dernier, il ne se contente pas de la transformer en une nouvelle ontologie, il en dévoile le caractère et le sens créateur pour l'homme. C'est d'ailleurs sur ce point qu'insiste Kant dans sa *Critique de la Raison pratique*, soulignant le caractère à la fois régulateur et absolu des idées morales. Mamardachvili souligne que la morale

---

24. *Ibid.*, p. 31.

25. M. K. Mamardašvili, *Opyt fizičeskoj metafiziki...*, *op. cit.*, p. 16-17.

26. *Ibid.*, p. 19.

est transcendante, car elle n'existe pas comme un fait constant du monde empirique<sup>27</sup>. Et pourtant, selon lui, le monde humain, dans sa double dimension sociale et individuelle, n'est possible que grâce à cette aspiration aux « autres mondes » dont parle Dostoïevski. Toutefois, il se produit dans la conscience ordinaire une objectivation de cette altérité et de cet absolu qui, en s'aliénant complètement, se transforme en un objet extérieur défini, auquel on se soumet comme à une idole au lieu de le transcender. Ainsi la foi dégénère-t-elle en mythe, en magie et en rituel, et la morale, en un système d'interdits figés. Les symboles permettent la fixation d'un processus impliquant la transcendance, mais en fin de compte, le symbole lui-même, en s'extériorisant, bloque ce mouvement d'ouverture. C'est ainsi que, pour Mamardachvili, s'interrompt la connaissance morale (de nature spirituelle). Selon lui, un mythe vivant, en tant que système de symboles, ne parle pas de l'être, mais le constitue : « il constitue de manière transcendante l'existence humaine, et les êtres humains naissent à l'intérieur du mythe<sup>28</sup> ». La fonction du mythe n'est pas de refléter quelque chose, mais de constituer l'existence humaine. Les symboles sont les transcendants du mythe. Ils contribuent à créer l'homme. En dernière analyse, Mamardachvili transpose la notion de transcendance dans la religion, qui l'objective et construit un rituel, ainsi que dans la philosophie, où elle apparaît comme une force privée d'objet.

Mamardachvili explique que, pour le philosophe,

il existe un monde autonome, qui est toujours caché, et par rapport auquel tous les mondes apparents ne sont que pure contingence ; ce monde, loin de se présenter à nous comme un objet, agit à travers nous<sup>29</sup>.

Pour cet héritier de la tradition kantienne qu'est Mamardachvili, nous ne devons pas construire un monde transcendant, car nous sommes incapables de nous arracher aux limites du donné, mais cela ne nous empêche pas de saisir la transcendance dans les manifestations de son action en nous, car :

La transcendance est une force qui agit en nous, qui nous transcende, nous et notre monde objectal, et nous ne pouvons la concevoir dans aucun des termes du monde donné quel qu'il soit.

---

27. *Ibid.*, p. 30.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*, p. 57.

Quand nous pensons à elle empiriquement, nous la transformons en un phénomène appartenant à un monde défini<sup>30</sup>.

Dans le prolongement de ce qu'il définit comme « une philosophie de l'événement existentiel », Mamardachvili fait remarquer que la sphère socio-morale et politique ne connaît le progrès que sur le mode événementiel, quand l'homme s'est constitué en tant que personne capable d'assumer ses responsabilités. Mais inversement, si l'homme renonce au risque et à l'effort, la société dans laquelle il vit ne lui apportera pas le bonheur. Les intérêts visés doivent adhérer à certains symboles, qui peuvent alors libérer, comme le noyau de l'atome, des énergies considérables dotées d'un effet de masse. Mamardachvili considère que les intérêts socio-économiques ne jouent par eux-mêmes aucun rôle historique, tant qu'ils n'acquiescent pas une force symbolique. En eux-mêmes, ni la bourgeoisie ni le grand capital financier n'ont de signification historique décisive tant qu'une situation sociale concrète ne les incite pas à endosser des symboles enflammés, tant que n'apparaît pas un « protoplasme symbolique » : c'est alors que tout devient « élément de l'histoire »<sup>31</sup>.

Mamardachvili s'élève jusqu'aux généralisations universelles, dévoilant le problème non seulement de la culture russe (que ce soit celle de l'empire, de la période soviétique ou même post-soviétique), mais aussi de la civilisation contemporaine. Dans son analyse, il recourt à deux notions élémentaires, la civilisation et ce que l'on peut définir comme son contraire, à savoir la barbarie. Dans ce cas, Mamardachvili identifie la civilisation à la culture. La barbarie, c'est l'absence de culture, de moralité, et si l'on prend le cas de la période contemporaine (à partir du XX<sup>e</sup> siècle), c'est la « zombification » de l'homme, qui est pire encore que la barbarie primitive, car elle entraîne la perte de certaines des caractéristiques élémentaires de l'homo sapiens. Nous avons affaire alors à une sorte de catastrophe anthropologique provoquée par la forme que prend à présent la globalisation. En sa qualité de philosophe de la conscience, Mamardachvili fait remarquer que la destruction de la culture et de la morale est liée à « la violation des lois qui régissent la conscience humaine<sup>32</sup> », et la culture n'est qu'un produit secondaire de ces structures. On voit émerger alors des régimes contradictoires qui sont imposés à la conscience et dans le cadre desquels

---

30. *Ibid.*, p. 59.

31. *Ibid.*, p. 249.

32. M. K. Mamardašvili, *Kak ja ponimaju filosofiju...*, *op. cit.*, p. 107.

elle ne peut plus fonctionner, précisément parce qu'elle est un phénomène conscient. Le processus de zombification, en détruisant les structures normales de la conscience, engendre toute une série de simulacres qui non seulement désorientent mais anéantissent le porteur de cette nouvelle structure en tant qu'être moral et conscient. À cette entropie de la conscience s'oppose l'activité d'organisation qui se trouve condensée dans l'énoncé mamardachvilien : « je pense, j'existe, je peux ». Cette configuration particulière de la conscience dessine un cadre pour l'action humaine, et crée un monde qui confère une signification aux actes, et dans lequel la morale est possible. Les lois, souligne Mamardachvili, n'existent que pour des êtres doués de liberté, et toutes les institutions humaines sont érigées sur le travail et la tolérance de la liberté. Mais ce qui se passe en réalité n'est qu'une imitation de principes morts. Si l'homo sapiens naît avec la morale, l'homme « étrange » de la modernité vit par delà le bien et le mal (non au sens nietzschéen, mais au sens littéral d'une incapacité à distinguer le bien du mal) : il est insensé, à tel point qu'il est inutile de le juger ou de le punir, car il ne reconnaît pas sa culpabilité. À partir de ce moment, comme l'indiquait Dostoïevski, « tout est permis », et la liberté elle-même se pervertit en un libéralisme radical, qui détruit l'individu et la société, ou en son antithèse, le terrorisme (qu'il soit individuel ou élevé au rang de comportement politique). Dans les deux cas, le principe est le même : on sort des limites de la morale ; on voit émerger un *champ* idéologique où la morale n'a plus sa place. Cette situation d'absurdité se manifeste par le fait que l'on répète infiniment les mêmes erreurs parce que l'on n'est plus capable d'apprendre. C'est pourquoi la démocratie ne peut exister comme telle que si elle n'est pas primaire, c'est-à-dire lorsqu'elle apparaît en dernière instance, à partir d'un fondement culturel et moral qui s'est formé au fil des siècles ou même des millénaires, acquérant une densité spatio-temporelle à l'échelle historique. Mamardachvili considère que c'est précisément cela qui s'est passé dans la société civile européenne, qui a cristallisé le christianisme évangélique dans des institutions sociales et civiles entièrement sécularisées.

Mamardachvili fait remarquer qu'à la fin des années 1980, l'espace russe était, en ce sens, quasiment vide, car il ne comportait pas assez de repères historiques, de « condensations », qui auraient pu permettre l'émergence d'une position citoyenne, l'essor de la liberté et de la responsabilité chez les citoyens. On ne peut certes pas reprocher à l'histoire de la Russie du XX<sup>e</sup> siècle d'être pauvre en événements et en tragédies, mais les leçons n'en ont pas encore été

tirées. La cristallisation de l'expérience totalitaire n'a pas encore vraiment eu lieu et des répliques de ces accès de folie restent toujours possibles. Si le principe même de l'intangibilité des droits naturels de l'homme n'a pas émergé, les supports positifs du droit, si élaborés soient-ils, ne peuvent pas fonctionner. Pour Mamardachvili, la société civile n'est pas la société en général, mais elle est :

une qualité particulière de la société. Elle n'est pas toute la société, mais une société placée dans un état spécifique. Supprimez les efforts, la société civile disparaîtra. Regardez les Grecs: l'effort a disparu, et la société civile a cessé d'exister avant même que les Barbares ne la détruisent<sup>33</sup>.

Mamardachvili affirme que l'année 1917 a vu le suicide collectif de la société et de l'État, et que la société est entrée dans une ère de désintégration des liens sociaux, provoquant une avalanche de catastrophes. Voilà pourquoi il considérerait qu'il vivait dans un espace d'une vacuité totale, où « il n'y avait presque plus aucun point d'ancrage auquel auraient pu être rattachés de possibles efforts », qui seraient venus s'objectiver en société civile<sup>34</sup>. Pour Mamardachvili, tout, dans la société, dépend des efforts de l'individu. Il considère que toute théorie sociale parlant de quelque chose qui ne peut être accomplir n'existe pratiquement pas. Selon lui, l'essentiel, pour l'action sociale, c'est l'affirmation de la liberté de l'homme. Si cette condition n'est pas réunie, et si la théorie elle-même se soumet au déterminisme, la liberté et la socialité qu'elle permet de fonder sont abolies. Finalement, à la question « pourquoi l'histoire est-elle nécessaire ? », Mamardachvili répond : « le temps est un effort, un effort vers l'être ». Le temps, à la fois individuel et historique nous est donné pour nous permettre de nous réaliser.

Faculté des lettres et sciences humaines,  
Université de Russie de l'Amitié des Peuples, Moscou

*Traduit du russe par Nadia Chtchetkina-Rocher et Maryse Dennes*

---

33. M. K. Mamardašvili, *Opyt fizičeskoj metafizičeskoj, op. cit.*, p. 242.

34. *Ibid.*, p. 242 et 243.