

La « philosophie positive » en Russie et le problème de l'épistémologie contemporaine des sciences humaines

BORIS PRUZHININ & TATIANA SHCHEDRINA

Le titre de ce chapitre reflète avec précision la situation ambiguë dans laquelle se trouve la philosophie russe actuelle. Cette philosophie est encore, par bien des égards, marquée par son caractère « post-soviétique », mais elle essaie néanmoins d'acquiescer aujourd'hui des caractéristiques propres, thématiques et conceptuelles, ou tout au moins elle essaie de le faire de façon insistante dans les différents domaines des recherches philosophiques. C'est ainsi qu'aujourd'hui nous avons de bonnes raisons de penser que la dynamique de toute la philosophie post-soviétique est motivée, et donc finalement redéfinie par la recherche d'une réponse à la question déjà posée rigoureusement, en son temps, par Pierre Tchaadaïev, sur la place de la Russie dans la culture européenne, et aujourd'hui, dans la culture mondiale. En outre, il faut savoir que cette réponse, quelle qu'elle fût, a toujours eu une influence sur le choix des orientations de recherche des philosophes russes, et même de ceux pour lesquels cette question n'était pas l'objet principal de leurs réflexions. On peut même dire que ce thème de la réponse à la question posée par Tchaadaïev traverse la diversité des courants qui se développent dans la philosophie russe actuelle, car c'est lui qui a permis le développement de la philosophie russe de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e. Nous allons essayer de dé-

montrer ici comment cette thématique s'est transformée dans l'épistémologie contemporaine, et comment la question relative à la spécificité de la Russie (tant de fois repensée dans l'histoire de la philosophie russe) peut être aujourd'hui posée en des termes nouveaux, comme question relative au style épistémologique de la tradition intellectuelle russe.

Mais tout d'abord, faisons une digression, rendue nécessaire par le constat d'une certaine « inertie intellectuelle », repérable dans les présentations de ce que l'on appelle la « philosophie russe », et qui rend plus difficile l'explication de son potentiel épistémologique.

À partir de l'année 1989, la publication des travaux des philosophes russes dans les *Voprosy filosofii* (Questions de philosophie) (Moscou) a été accueillie avec enthousiasme dans la mesure où cela coïncidait avec la recherche des racines nationales de la philosophie russe. Et c'est pratiquement à la même époque que cette thématique suscita d'acribes discussions. En fait, l'essentiel de cette thématique a changé avec le temps. Elle était déjà présente dans les discussions des slavophiles et des occidentalistes, et a résonné de façon différente dans la littérature de l'émigration de la première moitié du siècle précédent. L'atmosphère socio-intellectuelle de cette période a eu aussi une influence sur la façon de s'approprier et d'interpréter les thèmes relatifs aux caractéristiques de la philosophie russe : une partie importante des intellectuels russes des années 1990 considérait que la spécificité de la philosophie russe nationale était dans la religiosité.

Cependant, il est devenu vite assez clair, que les travaux philosophiques contemporains qui renvoyaient uniquement à cette interprétation religieuse de la tradition philosophie russe, se sont avérés peu significatifs. Les idées des philosophes russes ont été intégrées dans une thématique spécifique : celle de l'« histoire de la philosophie nationale », mais les problèmes actuels de la théorie de la connaissance, de la philosophie et de la méthodologie des sciences humaines, de l'éthique, de l'esthétique, etc. ont continué à être élaborés et discutés en se fondant avant tout sur l'expérience philosophique et historico-culturelle devenue largement accessible en Europe.

En outre, cette attitude isolationniste dans la sphère des recherches sur la tradition philosophique russe a participé à créer une situation intellectuelle de plus en plus tendue dans la philosophie russe dans son ensemble, à tel point que déjà vers la fin des années 1990 il était devenu clair qu'un simple emprunt des outils concep-

tuels de la philosophie européenne sans que ne soit simultanément prise en compte la tradition nationale apparaissait comme inefficace lorsque l'on voulait penser les processus inhérents à la société russe¹. La problématique socio-culturelle elle-même s'est retrouvée, dans un tel contexte, en dehors de l'héritage culturel de la philosophie russe. Et en plus, au sein de la conscience intellectuelle de la société postsoviétique, on a ressenti un besoin exacerbé de retravailler les problématiques générées par les données concrètes et actuelles de l'économie, de l'éthique, de l'écologie et de la bioéthique ainsi que par les processus de crise qui traversaient la science russe, tout cela devant entraîner une révision fondamentale de l'épistémologie contemporaine. Mais il n'était pas si simple d'inclure dans une telle démarche les idées des philosophes russes, en particulier de l'émigration. L'héritage intellectuel de la diaspora russe ne s'inscrivait pas dans les problématiques philosophiques contemporaines, non seulement à cause de son caractère souvent religieux, mais surtout du fait que les philosophes de l'émigration avaient produit leur œuvre dans un autre contexte social et dans une autre langue philosophique russe. Leurs travaux appartenaient à une époque et à un contexte déterminés, ce qui avait indubitablement influencé leurs choix idéologiques et conceptuels, ainsi que les jugements qu'ils avaient portés sur les figures clés et les orientations principales de l'histoire intellectuelle de la Russie.

Aujourd'hui il devient de plus en plus évident que les « Histoires de la philosophie russe », écrites par Nikolai Losski, Vassili Zenkovski, Sergueï Levitski, *l'Idée russe* de Nikolai Berdiaev, les *Voies de la théologie russe* de Guéorgui Florovski, ne sont pas tant des

1. En fait, les traces de cette attitude « isolationniste » sont perceptibles aujourd'hui encore dans la philosophie russe. Ainsi, l'association « finikovyj kompot » [la confiture de figue] a réalisé un sondage sociologique parmi les gens des chaires de philosophie et dans les départements de philosophie des instituts, parmi les diplômés des différentes facultés de philosophie et des participants à des débats philosophiques sur internet. Il est intéressant de retenir les réponses à deux questions : 1. Quelles sont les discussions philosophiques de la période post-soviétique qui ont marqué les esprits ? 2. Quelles sont les revues philosophiques connues ? La plupart du temps les réponses ont été de ce genre : « Je sais qu'il y a eu beaucoup de discussions sur le modernisme, mais je ne me souviens pas qui, et en général je ne lis pas les philosophes russes », in E. Loginov : « O čem sporjat rossijskie filosofy ? » [De quoi débattaient les philosophes russes ?], *Finikovyj kompot*, 29 mai 2015, URL : http://datepalmcompote.blogspot.ru/2015/05/blog-post_29.html

descriptions objectives de l'histoire intellectuelle de la Russie que des tentatives, de la part des philosophes de l'émigration russe, de donner sens à leurs racines et à leur identité culturelles alors qu'ils étaient dans une situation conditionnée par la spécificité de la vie, de la religion et de l'éducation de ces enclaves de la diaspora russe dans lesquelles ils se retrouvaient. À travers leurs approches, ce qui du contenu de la philosophie russe restait « non-religieux » apparaissait encore aux chercheurs russes des années 1990 comme le résultat d'influences extérieures, en provenance d'Europe occidentale et donc non caractéristiques de la philosophie russe proprement dite. Cependant, les recherches sur la tradition philosophique russe se sont progressivement modifiées, à la fois du point de vue de leur importance et de leurs bases conceptuelles. À partir du début des années 2010, elles ont pris d'autres orientations et ont cessé d'être réduites à une spécificité religieuse.

Tout d'abord, ce qui est aujourd'hui le plus fondamental, c'est le fait que les tentatives de spécification de la philosophie russe en tant qu'exclusivement religieuse limitent encore la compréhension de la culture russe dans son ensemble. Car, en dehors de ce cadre de compréhension de la philosophie russe comme essentiellement religieuse, il y a eu des dizaines de penseurs originaux et de nombreux courants de pensée qui se sont développés : la philosophie russe de la psychologie, avec Guéorgui Tchelpanov, Lev Vygotski, Sergueï Rubinstein, etc. ; les recherches originales dans le domaine de la logique et de la gnoséologie, avec Mikhaïl Karinski, Nikolai Vassilev, Vladimir Ivanovski ; les orientations phénoménologiques et herméneutiques avec Gustave Chpet ; la sémiotique et le structuralisme avec le même Gustave Chpet et Roman Jakobson, les philosophes essentiellement religieux pouvant eux-mêmes être parfois regroupés selon leur interprétation de la philosophie russe, faite à partir de courants purement philosophiques (par exemple, l'interprétation sémiotique du Père Pavel Florenski). On pourrait aussi parler de courants comme ceux du néokantisme, de la philosophie du droit, du marxisme, ayant reçu, chacun, un coloris spécifique dans le contexte de la culture russe, et donnant, chacun de façon significative, un tableau du contenu de la philosophie russe plus riche que celui de l'interprétation simplement religieuse.

Nous pouvons préciser tout cela en renvoyant à la tradition philosophique de l'Europe occidentale. Il est incontestable que le christianisme joua un rôle très important dans sa constitution, mais il est indéniable aussi que les contenus et les thématiques fondamentales de la philosophie russe ne se ramènent pas à cette seule

influence chrétienne, de la même façon que la culture européenne dans son ensemble ne se réduit pas aux seules idées du Christianisme. Dans la tradition de pensée européenne, il existe une philosophie « positive » et une philosophie « négative », qui remontent à des philosophes comme Descartes, Pascal, Kant et Nietzsche, Spinoza et Kierkegaard, Leibniz et Locke. Personne parmi les chercheurs européens ne se risquerait à ramener la philosophie française à des mesures uniquement catholiques, et la tradition intellectuelle allemande à des règles protestantes. De la même façon, dans la philosophie russe contemporaine, il apparaît de plus en plus évident qu'une importance trop grande a été accordée jusqu'ici à l'aspect confessionnel. L'accentuation des éléments se rapportant à l'orthodoxie a creusé le fossé existant déjà entre la philosophie d'avant la Révolution et les recherches philosophiques de la période soviétique ; elle a conduit à une solution de continuité, à un effacement du lien qui existait historiquement entre ces deux périodes du développement intellectuel et culturel de la Russie.

Le regard que l'on porte aujourd'hui sur le contenu, le sens culturel et la place de la philosophie russe de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle dépend en grande partie de l'apparition, dans les travaux de recherches des historiens de la philosophie russe, d'une nouvelle orientation : celle de l'actualisation de l'héritage philosophique russe en tant que phénomène culturel global apte à s'intégrer dans les problématiques philosophiques contemporaines et même à les renouveler. Pour de nombreux philosophes contemporains, il est devenu clair que la tradition philosophique russe doit se perpétuer non pas seulement pour « assouvir une faim spirituelle² », mais, comme le considère Païma Gaïdenko, pour « problématiser les œuvres des penseurs russes », ce qui, selon elle, « pourrait nous aider à résoudre des problèmes qui apparaissent dans la sphère de l'ontologie, la théorie de la connaissance, la philosophie des sciences, la sociologie et la psychologie³ ».

Le tournant, qui a consisté à passer des recherches dans le domaine de la tradition philosophique russe à une problématisation

2. Vladimir Jancen, « Pis'ma russkix myslitelej v bazel'skom arhive Frica Liba » [Lettres de penseurs russes dans les archives de Bâle de Fritz Lieb], in *Issledovanija po istorii russkoj mysli* [Recherches sur l'histoire de la pensée russe] : *ežegodnik za 2001-2002 gody*, M., Tri kvadrata, 2002, p. 229.

3. Païma P. Gajdenko, *Vladimir Solov'ev i filosofija serebrjanogo veka* [Vladimir Soloviov et la philosophie de l'Âge d'argent], M., Progress-Tradicija, 2002.

analytique de cette tradition, a permis de mettre au clair la démarche méthodologique des philosophes russes et, en particulier, de mettre en question la thèse d'une soi-disant absence de méthode dans la pensée philosophique russe. Les philosophes russes ont pratiquement tous étudié en Occident, et c'est pour cette raison que la philosophie russe, tout au long de son processus de constitution a fait d'importants emprunts à la tradition philosophique européenne. Mais il ne s'agit là que d'un aspect de la question. Les emprunts ne se sont pas réduits à un simple transfert ou à une translation des concepts et des courants d'idées : les intellectuels russes ont su préserver leur propre tradition philosophique consistant principalement en un rapport « positif » à la réalité.

Bien sûr, l'approche analytique et critique cache toujours en elle-même le danger d'une trop grande « réactualisation » des idées, et de ce fait, l'effacement de leur sens historique. C'est pourquoi, aujourd'hui, les recherches qui semblent avoir le plus d'avenir sont celles qui envisagent l'héritage de la pensée russe selon deux perspectives critiques, contemporaine et historique, ce qui permet de mettre en lumière les moments de tension contextuelle, de comprendre chacun des contextes donnés en le confrontant aux autres, et de formuler ainsi les nouveaux problèmes qui apparaissent lors de leurs croisements. C'est précisément cette approche méthodologique qui devient aujourd'hui le fond des innovations intellectuelles et qui est la preuve évidente de l'actualité des recherches méthodologiques dans la philosophie russe actuelle.

L'élaboration d'une telle méthode de travail et de recherche a été rendue possible par la réalisation d'un projet intitulé « La philosophie de la Russie du XX^e siècle⁴ », dans le cadre duquel 48 ouvrages ont déjà été publiés, entre 2010 et 2017 : 22 dans le cadre de la série « La Philosophie de la Russie de la seconde moitié du XX^e siècle » (dir. Vladislav Lektorski) et 26 sur la philosophie de la Russie de la première moitié du XX^e siècle (dir. Boris Pruzhinin). Plusieurs centaines de philosophes ont participé à cette édition (des épistémologues, des historiens de la philosophie, des phénoménologues, des spécialistes de philosophie des religions, de méthodologie, etc.). L'accent se trouve mis sur la réception actuelle des idées des philosophes russes, sur la place qu'elles peuvent occuper dans le cadre des problématiques philosophiques actuelles, mais aussi sur l'éclairage qu'elles reçoivent grâce au travail d'archive. Pour

4. Plus de deux cents chercheurs russes et étrangers, spécialistes de la philosophie russe, ont pris part à ce projet.

dégager la signification philosophico-historique de leurs sources existentielles, les auteurs du projet ont fait une approche analytique, critique et comparée des archives et des échos contemporains aux œuvres de ces philosophes. Ceci a permis de repenser le statut méthodologique du travail d'archive, non seulement pour le domaine de l'histoire de la philosophie russe, mais aussi comme méthode de recherche à part entière. Nous en sommes venus à penser qu'était révolu le temps des frontières trop infranchissables qui s'étaient instaurées entre les archives des différents philosophes russes (Pavel Florenski, Alekseï Losev, Gustave Chpet, etc.). Aujourd'hui, c'est un concept d'archive globale, l'« archive d'époque » (*arxiv èpoxi*), qui prédomine, où la voix de chaque participant à une « sphère de conversation » (*sfera razgovora*) philosophique acquiert du sens seulement dans le contexte des reconstructions historico-philosophiques des choix thématiques des différents interlocuteurs philosophiques⁵. C'est pour cette raison que les philosophes russes actuels font un travail scrupuleux de reconstruction, à la fois, analytique et herméneutique, sur la base de tout un ensemble de textes philosophiques russes. Dans ces textes, en effet, se cachent des richesses conceptuelles et des possibilités de découvertes qui, jusqu'à ce jour n'ont pas encore été exploitées pour des raisons diverses, d'autant plus que ces textes furent souvent rejetés, détachés du contexte culturel de leur époque, privés de diffusion, de commentaires ou d'approches critiques. Voilà pourquoi se développe aujourd'hui intensivement ce processus de reconstruction de l'héritage intellectuel des penseurs russes. Le but de ce travail, à la fois historico-culturel et épistémologique, est de comprendre et de s'approprier réellement cette tradition philosophique russe qui devient partie intégrante des débats philosophiques contemporains.

Cette tradition s'exprime dans la façon originale de poser les questions et de prendre position sur des problèmes dont l'actualité est évidente, comme ceux relatifs à l'historicisme, à l'objectivité et à la relativité socio-culturelle du savoir, à la méthodologie des sciences humaines, aux liens qui peuvent exister entre les sciences du vivant et les sciences humaines, etc. Cela se réalise en particulier

5. Cette expérience de reconstruction historico-philosophique des matériaux d'archives se trouve présentée dans l'ouvrage de Tatiana Shchedrina : Tatjana G. Ščedrina, «Ja pišu kak exo drugogo...», *Očerki intelektual'noj biografii Gustava Špeta* [«J'écris comme l'écho d'un autre...». Essais de biographie intellectuelle de Gustave Chpet], M., izd-vo Progress-Tradicija, 2004, où l'auteur montre les possibilités offertes par la méthodologie de Gustave Chpet lorsqu'elle est appliquée aux recherches historico-philosophiques.

à travers des approches structuro-sémiotiques qui ouvrent de nouvelles perspectives dans les sciences humaines et sociales, la compréhension symbolique du savoir nous servant de base pour revenir sur les méthodes de l'analyse structurale en linguistique, en littérature et en anthropologie. L'efficacité de cette méthodologie a déjà été démontrée. Mais dans la seconde moitié du siècle dernier, les approches structurales en sciences humaines ont fait l'objet d'une critique de plus en plus acerbe à cause, en particulier, du formalisme de la méthodologie structurale, qui rejetait la dimension historique de l'analyse des phénomènes humains : la synchronie était privilégiée sur la diachronie, le statique aux dépens de la dynamique. Le retour aux sources russes du structuralisme et de la sémiotique montre que le potentiel méthodologique de la tradition méthodologique russe n'a pas été suffisamment pris en compte dans le cadre du structuralisme et que le fait de se tourner vers elle peut permettre d'ouvrir de nouvelles perspectives pour la méthodologie des sciences humaines⁶.

La méthodologie du savoir en sciences humaines et sociales traverse aujourd'hui une crise profonde. Elle ne parvient plus à résister à la réduction du savoir à des structures sociales et à sa transformation en une construction qui devient une marchandise. C'est d'ailleurs pour cela que la majorité des recherches russes contemporaines se concentrent sur les aspects socio-culturels de la connaissance. Remarquons d'ailleurs que les recherches faites dans ce domaine dans notre pays se développent avec succès et suscitent l'intérêt des spécialistes étrangers en épistémologie et philosophie des sciences. Une coopération active se développe ainsi avec des philosophes occidentaux de renom, tels Evandro Agazzi, Richard Rorty, Tom Rockmore, Hans Lenk, Steve Fuller, Rom Harre, Bryce Hübner, etc. En rapport avec tout cela, nous pouvons distinguer trois orientations principales dans l'épistémologie russe contemporaine.

La première tendance consiste à faire de la relativité socioculturelle du savoir la seule représentation possible. Cette perspective épistémologique radicale, en tant que construction sociale exclusive, a été élaborée dans le cadre d'une version nationale de l'épistémologie sociale par Ilia Kassavine et d'autres. Ici, il ne s'agit

6. Maryse Dennes, « La structure du mot et de l'expression dans l'œuvre de Gustave Chpet, et sa signification pour l'histoire du structuralisme » in Maryse Dennes (éd.), *Gustave Chpet et son héritage. Aux sources russes du structuralisme et de la sémiotique*, *Slavica Occitania*, 26, 2008, p. 13-19.

plus tant de rapporter la science à des cadres sociaux et culturels que de montrer comment elle est l'une des formes sociales possibles de la maîtrise du monde, à côté, par exemple, des formes pragmatiques, idéologiques, politiques, etc.⁷.

Les orientations de recherches que nous présentons ci-dessous correspondent à une nouvelle problématique philosophique consistant à mettre en évidence les limites de la tradition épistémologique classique dans le contexte de la réalité socioculturelle contemporaine, et à dépasser ainsi le relativisme de la philosophie post-positiviste de la science. C'est tout d'abord la conception du « réalisme constructif », qui sort de l'alternative entre psychologisme et antipsychologisme (Vladislav Lektorski), et fait une approche critique des orientations contemporaines des sciences cognitives et d'autres théories de la connaissance, en prenant en compte, par exemple, l'intellect artistique. À la base de cette orientation de recherches, il y a une démarche précise consistant à appréhender la conscience et la connaissance comme des phénomènes historico-culturels. De ce point de vue se trouvent ainsi analysées différentes conceptions actuelles relatives à l'épistémologie, à la philosophie des sciences et à la psychologie : un travail qui débouche, aujourd'hui, non seulement en philosophie, mais aussi en sciences humaines, sur le développement du constructivisme épistémologique et du constructivisme social.

À notre avis, afin d'élargir ses cadres de recherches, l'épistémologie contemporaine se trouve, en Russie, devant la nécessité de se tourner vers la tradition historico-philosophique. Il est en effet important pour la méthodologie actuelle d'acquérir une refondation historique et de s'appuyer sur l'analyse historico-philosophique. Quand la philosophie des sciences tombe sous la dépendance des problèmes du monde d'aujourd'hui, quand se développe un syndrome d'idéologisation (même scientifique) des formes historiques de la pensée, surgit alors la nécessité de prendre en compte l'histoire de la philosophie en tant que fondement philosophique, la nécessité de trouver et de justifier les problèmes de société les plus importants pour l'épistémologie contemporaine. Et

7. T. G. Ščedrina, « Kul'turno-istoričeskaja èpistemologija: dva puti k real'nosti » [Épistémologie historico-culturelle et épistémologie sociale : deux chemins vers la réalité], in N. S. Avtonomova & T. G. Ščedrina (éd.), *Kul'turno-istoričeskaja èpistemologija: problemy i perspektivy. K 70-letiju Borisa Isaeviča Pružinina* [Épistémologie historico-culturelle : Problèmes et perspectives. Pour les 70 ans de Boris Issaïévitch Pruzhinin], M., Rossijskaja političeskaja ènciklopedija, « Humanitas », 2014, p. 262-272.

de ce point de vue, les recherches d'une thématique méthodologie dans l'histoire de la philosophie russe permettent d'approcher d'une façon nouvelle la problématique du savoir épistémologique contemporain dans le domaine des sciences humaines. C'est à de telles perspectives dans le domaine des recherches philosophico-méthodologies que se trouvent aujourd'hui consacrées les différentes orientations que nous venons d'évoquer : celles de Ilia Kassavine, de Vladislav Lektorski, et plus encore l'orientation historico-culturelle de l'épistémologie représentée par Boris Pruzhinin et Tatiana Shchedrina. Cette dernière se base sur deux principes : 1) la reconnaissance du savoir conditionné socio-culturellement, d'une part, et le regard synthétique (intégral) porté sur le sujet connaissant, d'autre part ; 2) la compréhension de la culture comme phénomène sémiotique (comme système de signes), ouvrant une perspective de synthèse philosophique et scientifique concrète. Ces deux principes ont des racines profondes dans la tradition russe en sciences humaines remontant au début du XX^e siècle et se fondant elle-même sur les grands représentants de la philosophie russe de cette époque, tels que Gustave Chpet, Pavel Florenski, Roman Jakobson, Lev Vygotski.

Comme nous l'avons mentionné plus haut, à partir du XIX^e siècle, c'est l'appareil conceptuel européen qui a été utilisé dans la philosophie russe, et ce qui se passait en Russie était tout à fait au même niveau que ce qui se passait dans le reste de l'Europe. Mais, en même temps, la philosophie russe possédait un certain nombre de particularités du fait qu'elle travaillait sur des problèmes spécifiques à la réalité russe. Il s'agissait, en particulier de caractéristiques culturelles, sociales et même géographiques (la Russie étant située entre l'Orient et l'Occident) et qui perdurent bien sûr de nos jours, le marqueur principal en étant la langue au moyen de laquelle les philosophes, en parlant de la tradition philosophique russe, essaient de penser le monde et de rechercher ce qui est l'essentiel dans l'appréhension de l'être⁸.

8. Bien sûr, il y a eu des périodes très différentes dans l'histoire de la philosophie russe du XIX^e au XXI^e siècle. Mais nous considérons, avec Vadim Sadovski, que son intégralité interne peut être appréciée à partir de l'une des périodes les plus tourmentées de son histoire. Dans la communauté philosophique des années 1940-1960, en URSS, nous voyons entrer en jeu trois générations : 1. « un petit groupe de philosophes qui ont préservé, on peut dire miraculeusement, le lien avec la génération précédente (celle des années 1920-1930) » ; 2. « Les “*Ilijcy*” c'est-à-dire ceux qui fréquentaient l'Institut d'histoire, de philosophie et de littérature de Moscou, dans les années 1931-

Les recherches contemporaines dans le domaine de l'épistémologie sociale et des sciences humaines s'appuient principalement sur l'expérience méthodologique de l'Europe occidentale (et en ce sens elles poursuivent la tradition de la philosophie russe). La règle est d'emprunter les schémas méthodologiques et les conceptions philosophiques : la phénoménologie d'Edmund Husserl, l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer, la déconstruction de Jacques Derrida, les pouvoirs du savoir de Michel Foucault, la rationalité communicative de Jürgen Habermas, l'échange symbolique de Jean Baudrillard, la schizo-analyse de Gilles Deleuze, l'épistémologie sociale de Steve Fuller, Alvin Goldman, etc. Cependant, le potentiel méthodologique de la tradition épistémologique russe ne se réduit pas à ces emprunts méthodologiques et d'importants paramètres lui sont proprement spécifiques. Ainsi, au début du XX^e siècle, les philosophes russes se sont tournés vers certains domaines concrets des sciences humaines et sociales, et dans ce contexte ont été élaborées des théories et sont apparues des idées qui ont ensuite exercé une influence sur le développement de la philosophie européenne. Plus précisément, ce sont des philosophes russes et des spécialistes en sciences humaines qui ont avancé les idées de sémiotique et de structuralisme, ces idées ayant ensuite été retravaillées en Occident pour revenir ultérieurement en Russie à travers de nouveaux usages. Et notons bien ici que c'est cette influence productive de la philosophie russe sur la formation du courant sémiotique qui sera pris en compte dans cette étude, non pas seulement comme simple exemple de l'histoire culturelle

1941 (une génération de personnes nées dans les années 1920, qui ont donc connu la guerre et qui ont terminé leur formation philosophique ou bien juste avant la guerre ou tout de suite après, déjà dans le cadre de la nouvelle Faculté de philosophie du MGU) » ; 3. Enfin, « la génération des philosophes de la fin des années 1940-1950. Les étudiants-philosophes des années 1960 et au-delà, représentent déjà, disons, une quatrième, puis cinquième génération », V. N. Sadovskij, « Filosofija v Moskve v 50-e i 60-e gg. » [La philosophie à Moscou dans les années 1950-1960], in V. A. Lektorski (éd.), *Kak èto bylo: vospominanija i razmyslenija* [Comment c'était : souvenirs et réflexions], M., ROSSPEN, 2010, p. 387-388. En outre, comme le précise T. G. Shchedrina, « ces générations n'existaient pas de façon isolée, mais elles vivaient dans une perpétuelle communication, qui, selon l'expression de Nikolai F. Ovtchinkov, « n'était pas que du luxe, mais plutôt leur pain quotidien », in T. G. Šchedrina, « Arxiv èpoxi: stranicy istorii filosofii v Rossii vtoroj poloviny XX veka » [Archives d'époques : pages d'histoire de la philosophie dans la Russie de la deuxième moitié du XX^e siècle], *Voprosy Filosofii* (M.), 6, 2011, p. 128.

européenne, mais comme le pivot de la tradition épistémologique russe qui, en tant que tel, élargit l'horizon conceptuel de la réflexion philosophico-épistémologique sur les sciences.

Il y a en Russie un nombre assez important de publications consacrées aux idées des philosophes russes comme Gustave Chpet, Nikolai Berdiaev, Lev Chestov, Pavel Florenski, etc.⁹. Nous essaierons de préciser ici les contours de cette tradition épistémologique russe.

Déjà, à la fin du XIX^e siècle, Nikolai Grot détermina sa tâche principale dans l'article programmatique qu'il publia dans le premier numéro de la revue *Voprosy filosofii i psixologii* (Questions de philosophie et de psychologie) (Moscou) :

Construire, sans contradictions logiques, un enseignement intégral sur le monde et la vie, capable de satisfaire non seulement nos exigences intellectuelles, mais aussi celles de notre cœur¹⁰.

Ce projet philosophique de philosophie dite « positive » a été adopté de façons très diverses par de nombreux philosophes russes. À la base de la « philosophie positive » se trouve le principe de l'accroissement spirituel et de l'enrichissement de la tradition par un intérêt particulier porté à l'expérience de la culture nationale, comportant en elle-même des idées religieuses et des comportements moraux, ainsi que les principes de la connaissance et de

9. Voir à ce sujet : Vladimir S. Popov, « Logičeskie issledovanija Gustava Špeta v kontekste sovremennyx filosofsko-metodologičeskix diskussij (razmyšlenija nad knigoj *Istorija kak problema logiki*) » [Recherches logiques de Gustave Chpet dans le contexte des discussions philosophico-méthodologiques contemporaines (réflexions sur le livre *L'Histoire comme problème de la logique*), *Voprosy Filosofii* (M.), 9, 2015, p. 162-170 ; Nelli V. Motrošilova, « Nikolaj Berdjaev : filosofija žizni kak filosofija duxa i zapadnaja mysl' XX veka » [Nikolai Berdiaev : la philosophie de la vie comme philosophie de l'esprit et la pensée occidentale du XX^e siècle], in V. N. Porus (éd.) *Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev* [Nikolai Aleksandrovitch Berdiaev], M., Rossijskaja političeskaja ènciklopedija, « Filosofija Rossii pervoj poloviny XX veka », 2013, p. 331-366 ; T. G. Shchedrina & B. Pružinin, « The Historicism of Lev Shestov and Gustave Shpet », *Russian Studies in Philosophy*, 55/5, 2017, p. 336-349 ; Alekseï N. Paršin, « Lestnica otrazhenij (ot gnoseologii k antropologii) » [L'Échelle des reflets (de la gnoseologie à l'anthropologie)], in A. N. Paršin & O. M. Sedyx (éd.), *Pavel Aleksandrovič Florenskij* [Pavel Aleksandrovitch Florenski], M., Rossijskaja političeskaja ènciklopedija, « Filosofija Rossii pervoj poloviny XX veka », 2013, p. 156-178.

10. Nikolaj Ja. Grot, « O zadačax žurnala » [À propos des tâches de la revue], *Voprosy filosofii i psixologii* (M.), 1, vol. V-XX, 1889, p. IX.

l'organisation sociale de la société. En outre, une telle démarche trouvait son expression dans la relation que les philosophes russes entretenaient avec leur activité professionnelle : ils la considéraient non pas comme abstraite, mais comme un mode d'être concret, une façon de vivre dans la philosophie. Il n'est donc pas étonnant que dans un tel contexte professionnel, le problème philosophique traditionnel de la communication avec les autres devint prégnant et spécifique. Un des aspects de ce problème était la question de l'intérêt des relations réciproques entre penseurs, qui révéla très vite sa portée épistémologique. Nous sommes convaincus que, dans la communauté philosophique, c'est précisément l'intérêt pour les échanges interpersonnels entre chercheurs qui constitue une structure authentique de communication, et représente même un style de pensée, ouvrant de nouvelles perspectives de recherches. Dans la tradition épistémologique russe, un concept spécifique a été élaboré pour signifier ce niveau de communications en sciences humaines : celui de « *razgovor* » [conversation]¹¹. Il permet de souligner la portée signifiante de la communication pour le travail intellectuel. Pour représenter la situation qui s'est mise en place aujourd'hui, dans la philosophie russe post-soviétique, dans ses perspectives et sa dynamique, nous pensons que la meilleure méthode est de mettre en place un appareil conceptuel adéquat. C'est à cela que s'attelle l'orientation philosophico-méthodologique à laquelle nous avons donné le nom d'épistémologie historico-culturelle¹². Ce sont précisément les caractéristiques principales de la tradition, liées à cet aspect de la pensée philosophique russe, que nous nous attacherons d'exposer ici, en essayant principalement d'expliquer la portée épistémologique de l'union de l'« intelligence » et du « cœur », telle qu'elle est proclamée dans la philosophie russe, et, dans la mesure du possible, en évaluant sa signification méthodologique pour les sciences humaines. Dans ce but, nous nous tournerons vers l'interprétation d'une thématique épistémologique caractéristique de la philosophie russe : la communication comme donation de valeur propre (ce qui la distingue profondément de l'idée actuellement la plus répandue de la communication). Pour illustrer cela, nous prendrons en compte un concept de « style épis-

11. À ce sujet, voir en particulier : T. G. Ščedrīna, *Arxiv èpoxi: tematičeskoje edinstvo ruskoj filosofii* [Archives d'époque : unité thématique de la philosophie russe], M., ROSSPEN, 2008.

12. B. I. Pružinin & T. G. Ščedrīna (éd.), *Sovremennye metodologičeskie strategii: Interpretacija, Konversija, Perevod* [Les stratégies méthodologiques contemporaines : Interprétation, Conversion, Traduction], M., ROSSPEN, 2014.

témologique » (le style de la pensée scientifique), qui présente les caractéristiques des formes historiquement concrètes du savoir dans leur unité de sens. Nous avons déjà évoqué l'une de ces caractéristiques : l'attention portée au savoir comme phénomène sémiotique. Mais il y a d'autres traits spécifiques, bien que beaucoup moins analysés dans les textes philosophiques à caractère historique ou méthodologique : la compréhension de l'historicisme, l'accentuation du sens personnel de la connaissance et l'interprétation antinomique de la rationalité. L'analyse attentive de ces caractéristiques ainsi que les tentatives de reconstruction conceptuelle ouvrent de réelles perspectives de développement pour l'épistémologie historico-culturelle.

L'historicisme comme fondement épistémologique de la philosophie russe

On pourrait dire que l'historicisme en tant qu'appréhension du monde dans sa dynamique est naturellement imbriqué dans la pensée philosophique russe, et qu'il est la condition de son tout organique. Son étude se donne même comme la structure thématique de la philosophie russe. À partir du XVIII^e siècle, c'est précisément l'histoire qui apparaît comme le champ fondamental des réflexions des philosophes russes et des chercheurs en sciences humaines : elle indique les orientations de recherche et détermine les prémisses des systèmes conceptuels en cours de formation : éthiques, philosophico-religieux, sociologiques et politiques, etc. G. Chpet écrivait :

Notre philosophie s'est affirmée avant tout comme historico-philosophique, et jamais elle n'a cessé de s'intéresser à l'histoire en tant que problème – ce n'est pas la peine de parler beaucoup de cela. Mais la science de l'histoire occupe chez nous une place particulièrement importante. Plus que partout ailleurs, c'est là que se sont développées l'indépendance, la maturité et l'originalité de notre production scientifique. Comment ne pas être fier de noms tels que Soloviov, Klioutchevski, Antonovitch, Vladimirski-Boudanov et beaucoup d'autres ? Et il est remarquable que tous représentent des *écoles*, c'est-à-dire des *méthodes*, des méthodes propres, et donc par conséquent et en fin de compte, chaque fois, un complexe de principes philosophiques. L'intérêt que les historiens contemporains portent aux questions méthodologiques et philosophiques est perceptible à travers le nombre important de publications s'y rapportant. Sans parler des articles, eux-mêmes très nombreux, je citerai seulement des cours comme ceux des Professeurs Vipper, Lappo-Danilevski, Kareïev, Khvostov, cer-

tains ayant été publiés, d'autres étant restés à l'état de manuscrits et d'archives privés, d'autres, non publiés, étant lus néanmoins dans chaque université. Un tel intérêt des historiens de la culture russe pour les problèmes théoriques de l'histoire semble obliger nos philosophes à apporter aussi leur contribution et leur éclairage afin de résoudre ces questions difficiles et compliquées¹³.

Ce sont précisément les recherches des historiens qui ont été le domaine le plus développé des sciences humaines en Russie et c'est précisément la philosophie de l'histoire qui a été le domaine général de la philosophie russe. Disons même que, si nous pouvons parler des contours de l'école philosophique russe en train de se constituer, c'est seulement en rapport avec la philosophie de l'histoire. C'est pourquoi, dans les recherches de la tradition épistémologique, dans les réflexions sur les idées qui fondent l'orientation stylistique de la pensée épistémologique russe, nous nous intéressons avant tout à la thématique qui se trouve développée en elles et qui concerne les particularités de la connaissance historique. Dans cette sphère, dans un domaine assez spécial comportant ses propres moyens d'accès à la réalité et d'appréhension du monde, avec ses règles d'argumentation, claires et standardisées, telles qu'elles ont été fixées par la science historique occidentale, nous avons développé une variante spécifique de l'historicisme, permettant de définir la stylistique des idées épistémologique des penseurs russes et, par là-même, de faire advenir une tradition épistémologique originale dans la philosophie russe.

En quoi donc consiste l'originalité de la version russe de l'historicisme ? Quelle est la spécificité du style épistémologique de Chpet, Tolstoï, Karamzine, Bakhtine, etc. ? Dans la philosophie russe, en lien avec des raisons que nous avons déjà en partie évoquées, une compréhension de l'histoire s'est mise en place qui ne se ramène pas à une simple cause finale (comme dans l'historicisme de Hegel). Les idées téléologiques n'ont pas été niées par les penseurs russes, mais il s'est produit seulement un déplacement d'accent. Au centre des réflexions est apparue la représentation de l'histoire comme un processus, recevant son sens de la conscience et, des actions, la concrétude de l'action historique réelle. L'histoire ici se présente ainsi par principe comme un processus non accompli, et ceci, non pas dans le sens qu'il n'a pas encore atteint son but,

13. G. G. Špet, *Istorija kak problema logiki. Kritičeskie I metodologičeskie issledovanija*, čast' 1, *Materialy* [L'Histoire comme problème de la logique. Recherches critiques et méthodologiques. Partie 1, Matériaux], M.– SPb., Universitetskaja kniga, 2014, p. 7-8.

mais avant tout en ce qu'il est ouvert à l'action, ouvert à l'acte donateur de sens et à ses conséquences inattendues, ouvert à tout ce qui peut arriver de concret et d'événementiel.

Pour les penseurs russes, la fonction de la science de l'histoire consiste précisément à se tourner vers l'expérience du passé, vers la réalité des événements et la réalité de leur vécu par l'homme (dans un sens non seulement psychologique, mais aussi existentiel). C'est en cela que l'historicisme russe se distingue de l'historicisme de ses « maîtres allemands ». Si ces idées n'ont pas encore acquis une conceptualisation suffisante, elles se laissent néanmoins déjà découvrir dans leur style épistémologique, dans les façons de traiter les problèmes et dans la compréhension des perspectives de recherches. C'est précisément à cette tradition dans la compréhension de l'histoire que nous cherchons à revenir aujourd'hui à travers nos tentatives d'historisation de la pensée scientifique tout au moins à partir d'une conscience philosophico-méthodologique de la science.

La personne comme problème gnoséologique

Laissons de côté les usages très variés du concept de « personne » dans les contextes juridico-politiques et dans le cadre général des sciences humaines. Non pas que tout cela n'ait pas de rapport avec notre sujet, mais leurs trop fortes résonances pourraient empêcher de saisir les nuances des connotations épistémologiques. Pour nous, la « personne », c'est précisément ce qui peut servir d'indicateur pour la tradition épistémologique russe, car elle comprend en elle-même le concept central de la gnoséologie traditionnelle : celui du sujet de la connaissance. C'est lui en effet qui rassemble et tisse tous les fils sémantiques de cette tradition, et qui en exprime l'unité substantielle. Dans les travaux de Gustave Chpet, de Mikhaïl Bakhtine, et aussi d'Alexandre Lappo-Danilevski, de Nikolai Losski et d'autres, ce concept, à travers bien sûr quelques variations dans l'usage, exprime et fixe la compréhension de la connaissance comme auto-connaissance de soi, en tout cas, en ce qui concerne le domaine des sciences humaines, et cela modifie bien sûr l'approche traditionnelle de la problématique épistémologique.

Pour le chercheur, la question du choix de l'interprétation des données de l'expérience se trouve transférée dans la sphère de la conscience, et sa résolution intègre alors la dimension personnelle. À ce choix participe la conscience des potentialités de réponses, thème qui s'est retrouvé, bien que sous une forme renversée, dans

la conception de Bakhtine : le dialogue avec l'objet-sujet [*predmet*] et avec la société ; ce dont se trouvent privées, remarquons-le, les différentes formes contemporaines de l'épistémologie constructiviste, qui, dans le meilleur des cas, englobent la réponse à cette question dans la stylistique, construite sur le rapport à la nature neurophysiologique de l'homme. D'une part, le fait de se tourner vers la personnalité d'un chercheur conduit à déplacer la question du choix des outils de représentation de la réalité, et à les situer dans le domaine de l'être même de l'homme ; mais d'autre part, cela accentue les aspects méthodologiques du thème de l'auto-conscience. Ce que nous appréhendons comme savoir de l'être présente certaines caractéristiques qui emplissent notre vie de sens. La subjectivité d'un regard spécifique porté sur le monde, lorsqu'elle est prise en compte par la conscience, ne s'oppose pas ici aux prétentions de la raison à l'objectivité. À travers la connaissance du monde, la personne se connaît elle-même dans le monde ; cette formule, simple au premier regard, acquiert, dans les textes des philosophes russes, un sens épistémologique concret et démontre l'unité conceptuelle de leur stylistique.

La rationalité comme thème de la philosophie russe : retour à la tradition

Quel est le rapport que le thème des discussions philosophiques de la seconde moitié du XX^e siècle entretient avec la tradition de la philosophie russe ? Il est vrai qu'en Russie, le thème de la rationalité a eu de forts retentissements dans les publications des années 1980-1990 (à la différence de ce qui se passait en Occident, où les discussions à ce sujet étaient beaucoup moins passionnées). Aujourd'hui encore et bien que de façon sporadique, ce thème est d'actualité dans la philosophie russe, en particulier dans le domaine de l'épistémologie sociale. Mais nous voulons parler surtout ici d'un retour à une tradition séculaire.

Tout d'abord, pour nous, il s'agit d'insister sur une circonstance, qui influença les philosophes russes de la première moitié du XX^e siècle et les conduisit à développer des idées qui trouvèrent des échos dans les discussions épistémologiques sur la rationalité de la seconde moitié du XX^e siècle, et qui, aujourd'hui, sont encore actuelles. C'était une relation respectueuse à la science et à ses instruments méthodologiques, qu'à notre avis partageait alors pratiquement toute l'intelligentsia russe : un respect pour ce que faisait la science. Et c'est pour cette raison que la réflexion critique des penseurs russes était orientée non pas contre la science en général,

mais contre le rapport rationnel abstrait à la réalité. De là proviennent, par exemple, la conception du « savoir vivant » de Simon Frank, celle du « réalisme verbal » de Gustave Chpet, de la « gnoséologie ontologique » de Berdiaev. Ces philosophes cherchaient le moyen de redonner à la science une forme d'intégralité, dans laquelle la démarche logique s'allierait au besoin de fondation historique. En même temps, l'historisation de la conscience méthodologique exerça une influence positive sur le développement de la science. La rationalité avait une dimension historique qui s'exprimait dans la continuité du savoir scientifique.

Au cours de la seconde moitié du XX^e siècle, le concept de rationalité scientifique a eu tendance à devenir plus flou (en particulier dans la philosophie européenne). Il est apparu de plus en plus clairement que les facteurs socioculturels jouaient un rôle beaucoup plus important dans la connaissance, et même beaucoup plus constructif que ce qu'avaient mis en avant jusque-là les représentations classiques sur les capacités de la raison. Les processus du développement du savoir, la forme de ses changements historiques et de ses reconstructions ne pouvaient pas être appréhendés par une reconstruction rationnelle faite uniquement sur la base de la traditionnelle catégorie de raison scientifique. Il s'avérait que le recours à l'idée d'une unité logique du savoir restait insuffisant et que, de ce fait, il n'était pas possible de fonder son unité historique ; or sans une telle fondation, autant sur le plan synchronique que diachronique, la science apparaissait comme une totalité de constructions intellectuelles coupées, isolées les unes des autres.

L'opposition catégorique des dimensions logico-rationnelles et historico-culturelles du savoir scientifique a commencé à s'atténuer non pas dans le cadre de la théorie méthodologique, mais dans celui d'un travail méthodologique concret, où les constructions philosophico-méthodologiques s'enchevêtraient avec l'autoconscience des chercheurs au travail. C'est en fait vers les années 1990 que l'on cessa de faire des projets méthodologiques sur la base d'une telle opposition ; dans la philosophie des sciences, on commença à ressentir profondément le besoin d'une approche totalement différente de ces oppositions, qui pouvaient être placées à la base de la méthodologie scientifique. On comprenait qu'il fallait recourir à un autre type de méthodologie pour penser simultanément la rationalité scientifique et le contexte historico-culturel du savoir scientifique. La science changeait. Et, sans doute, si l'on veut comprendre aujourd'hui la réaction naturelle à tout ce qui se passe dans les sciences et autour d'elles, il n'est pas inutile de s'intéresser

aux tendances postmodernistes qui se développent à présent dans la philosophie des sciences et qui dissolvent la raison dans le contexte social.

Il est évident que les processus qui ont cours aujourd'hui dans les sciences et dans la conscience méthodologique, exigent une révision de tous les moyens qui ont été mis en place pour faire se correspondre la rationalité scientifique et la capacité de l'homme à user de sa raison. En tous cas, ils exigent de nous que nous puissions revoir nos représentations sur ces phénomènes. C'est le cas, en particulier, de la logique du jugement porté sur le savoir rationnel dans la philosophie russe qui nous conduit à de telles conclusions. Un tel jugement nous oriente, en plus, vers la tradition épistémologique russe de la première moitié du XX^e siècle, où le thème de l'unité de la raison et du cœur fut fortement développé, et où les éléments constitutifs de la connaissance humaine furent soumis à des formes nouvelles de compréhension. C'est dans ces formes, différentes des formes traditionnelles, que le thème de la raison dans la philosophie russe acquit une réelle actualité, en créant simultanément un cadre nouveau pour le développement de la méthodologie des sciences.

La tradition épistémologique qui nous intéresse ici, a été présente dans l'histoire, mais non sous l'aspect d'un système adoptant rigoureusement les normes de la connaissance, les standards et le choix des orientations que le chercheur et le philosophe étaient censés suivre inconditionnellement. Cette tradition a existé seulement comme un style épistémologique qui ne fut reconnu et adopté qu'occasionnellement, lorsqu'un chercheur, qu'il fût philosophe, journaliste, homme de sciences ou écrivain, trouvait en cela quelque intérêt. C'est par un tel mode d'intérêt que nous avons essayé de compenser, aujourd'hui, la petite quantité de nos ressources temporelles et physiques, notre but consistant à présenter ici au lecteur les caractéristiques fondamentales du style épistémologique de la tradition intellectuelle russe.

Cela nous permet de parler des perspectives susceptibles d'actualiser la stylistique des réflexions épistémologiques dans la culture russe des XIX^e-XX^e siècles, en en faisant un élément constitutif des recherches philosophico-méthodologiques sur la science. En recherchant les mots, termes ou expressions les plus aptes à nous aider pour mettre mieux en évidence la tradition épistémologique de la pensée russe, nous avons retenu celui de « style épistémologique », qui nous a été inspiré par le concept déjà existant de « style de la pensée scientifique ».

Surgit alors naturellement cette question : pourquoi utiliser le concept de « style » pour caractériser une thématique épistémologique de la philosophie russe ? Pourquoi ne pas avoir plutôt recours à une terminologie plus traditionnelle, comme, par exemple, théorie de la connaissance, conception épistémologique, programme ou modèle épistémologique ? Pourquoi utiliser un concept qui s'applique en général à la description d'une œuvre d'art, et non à celle des caractéristiques méthodologiques de la connaissance scientifique ?

Remarquons tout d'abord que ce n'est pas la première fois que le concept de « style » est utilisé pour tenter de faire une description méthodologique du savoir rationnel. Ces tentatives ont même été nombreuses, en particulier dans le domaine des sciences naturelles. Cependant, étant donné que la terminologie philosophico-méthodologique traditionnelle n'entretient pas de lien solide avec l'épistémologie normative, cela pose encore problème. Le but de l'épistémologie normative consiste à formuler des propositions-prescriptions que le chercheur doit ensuite suivre rigoureusement dans ses travaux de recherche. Les propositions prescrivent des méthodes qui sont alors la norme de leur travail, en en garantissant par là-même l'efficacité, la productivité et la scientificité. C'est ainsi que ces propositions doivent être formulées en général de façon analogue sous la forme d'algorithmes de procédures rigoureuses de recherches. La forme la plus adéquate de telles propositions-prescriptions, nous le comprenons, est dans ce contexte la formalisation ou théorie formalisée.

Cependant, ces derniers temps, dans la philosophie des sciences est apparue et s'est développée l'opinion que ce type de théorie entretient toujours un rapport éloigné à la réalité des pratiques de connaissance et qu'en tout cas, elle ne peut pas être sérieusement prise en compte par les scientifiques ou les philosophes des sciences en tant que critère décisif de scientificité. L'histoire des sciences a elle-même montré qu'une raison scientifique rigoureusement normative ne s'avère pas auto-suffisante, c'est-à-dire qu'elle n'est pas capable à elle seule d'assumer les fonctions de fondement rationnel de la connaissance. Et depuis le milieu du siècle dernier, afin de faire une description de la dynamique des sciences, les philosophes des sciences se sont mis à recourir à des facteurs extérieurs à la démarche purement rationnelle : des éléments sociaux, culturels, psychologiques, qui ont été reconnus comme orientant, en fait, le travail de la raison.

En lien avec les efforts des post-positivistes, cette méthodologie normative et prédictive des sciences s'est effondrée et, aujourd'hui, ses ruines sont comparées à d'autres domaines de la conscience relativiste : idéologique, politique, socio-économique et même quotidienne. Nous ne pensons pas que cette tendance puisse être positive pour la culture européenne, et en tout cas, productive pour la science. Nous pensons que la présence de normes rationnelles, si elle n'est pas une condition suffisante de l'existence des sciences, en est au moins une condition nécessaire. Et c'est pour cette raison que nous considérons comme extrêmement important de rechercher des normes qui permettront de réunir la raison et de larges contextes socio-culturels, et de maintenir le statut de la raison dans la culture et la société. La rationalité reste une valeur primordiale de la culture européenne, et c'est pourquoi la recherche des formes épistémologiques garantissant l'unité de la raison scientifique et des contextes historico-culturels concernés par son fonctionnement nous apparaît comme très importante. De notre point de vue, il s'agit là de la tâche positive principale de l'épistémologie. Et si nous nous tournons vers la tradition épistémologique de la philosophie russe, c'est parce que nous y retrouvons l'expérience d'une telle démarche et que nous nous plaçons sur ces traces et dans cette lignée¹⁴.

Alors qu'il réfléchissait sur les caractéristiques des recherches en sciences humaines, le philosophe russe Jakov Golosovker¹⁵ remarquait déjà, au début du XX^e siècle, l'importance que représentait l'« intérêt » éprouvé par le chercheur lorsque celui-ci voulait comprendre les processus du savoir en cours de constitution. Il écrivait :

L'« intéressant » est *dialectiquement intéressant* : c'est-à-dire c'est l'intéressant dans lequel se trouve inclus à la fois mon attirance propre et l'objet lui-même (objectivement intéressant) et mon rapport à l'objet (subjectivement intéressant), et tout cela pris ensemble comme une unité, comme un tout intégral, c'est ... la montriade de l'intéressant¹⁶.

14. Nous voulons tout de suite préciser que dans la philosophie russe contemporaine nous incluons les philosophes russes vivant à l'étranger, mais s'intégrant dans une tradition de philosophie en langue russe.

15. « Filosofija mifa Jakova Golosovkera (Materialy kruglogo stola) » [La Philosophie du mythe de Jakov Golosovker (Matériaux de table ronde)], in E. B. Raškovskij & N. V. Braginskij (éd.), *Jakov Èmmanuilovič Golosovker*, M., ROSSPEN, « Filosofija Rossii pervoj poloviny XX veka », 2017, p. 232-277.

16. *Ibid.*, p. 213.

Aujourd'hui, nous pouvons déjà parler d'une efficacité épistémologique de ce concept. Notre contemporain, le psychologue canadien Warren Thorngate, a écrit que c'est précisément l'appréciation des préférences et des intérêts de recherche qui permet de saisir les tendances de la science contemporaine alors que celle-ci se trouve par ailleurs soumise à la surabondance des informations et des publications :

À l'époque où chaque année sont publiés plus d'un million de travaux et où nous nous occupons de problèmes tellement spécialisés que nous parvenons à peine à communiquer avec nos propres collègues, c'est précisément, dans notre travail, la part que l'on peut appeler art (ce qui nous conduit à tourner notre attention vers quelque chose ou bien, au contraire, à ignorer quelque chose d'autre), qui est destinée à exercer une influence de plus en plus grande sur la trajectoire du développement de la science¹⁷.

Cette réflexion de Thorngate acquiert aujourd'hui un sens méthodologique pour la philosophie qui se constitue comme un entrecroisement compliqué d'intérêts très divers (ou « montriade »). Et nous avons ici comme un écho évident aux idées de Jakov Golosovker, que Thorngate, semble-t-il, ne devait pas connaître :

L'expression supérieure [...] c'est celle de l'intérêt de l'intelligence : c'est l'intérêt pour l'idée en tant qu'image-sens [*smyslobraz*]. En fait, sous cela se cache l'intérêt pour le savoir [...]. L'expérience des réflexions sur « l'intéressant » trouvera des disciples parmi ceux qui entreront dans ma compréhension de la philosophie-comme-art, mais d'un art ici particulier¹⁸.

Dans la culture intellectuelle russe, le positionnement critique par rapport aux programmes humanistes et, disons même, scientistes, de construction de la société sur des bases uniquement rationnelles, a toujours été fortement représenté. Cette attitude a semble-t-il complètement été éradiquée pendant le période d'idéologisation de la vie intellectuelle du pays. Mais dès que cela a été possible, elle a resurgi. Ses fondements se trouvent apparemment enracinés dans la culture et dans la langue russes. Et c'est précisément pour cette raison que les philosophes russes n'ont pas

17. Warren Thorngate, « Istina o važnom i interesnom » [La vérité sur ce qui est important et intéressant], in B. I. Pružinin & T. G. Ščedrina (éd.), *Toposy filosofiju Natalii Artonomovoj...*, op. cit., p. 495.

18. Jakov E. Golosovker, *Izbrannoe. Logika mifa* [Œuvres choisies. La logique du mythe], M. – SPb., Centr gumanitarnih iniciativ, 2010, p. 231 et 268.

vu de nécessité particulière à rejeter trop radicalement les idées des Lumières, et, entre autres, l'idée de la connaissance fondée sur la raison. Mais une autre idée était populaire dans la philosophie russe : l'idée de « philosophie positive », orientée vers le « savoir intégral » réunissant en lui-même « la raison et le cœur », vers le savoir intégrant en lui-même un sens qui élève l'homme. Nous donnerons plus bas une citation de Nikolai Grot qui va dans ce sens.

Il est important, ici, de ne pas perdre de vue que le concept d'« intégralité » [*celostnost'*] par lequel on indique souvent la spécificité de la philosophie russe, a été traduit en anglais par le mot d'« *integrity* ». Nous pensons que ce mot anglais n'exprime pas complètement la pensée des philosophes russes, car, en effet, à la base du mot anglais, et dans le calque russe qui est alors « *intergrativnyj* », il y a les mots latins « *integrum* » (*celoe*), *integratio* (*vosstanovlenie, vospolnenie*), ce que le russe signifierait alors plutôt « *ob'edinenie* » (rassemblement), « *vzajmoproniknovenie* » (pénétration réciproque). Ainsi, dès le départ, la situation du savoir intégral semble être soumise à une rupture puis à une restauration, supposant un rassemblement de certains éléments (parties) en un tout ». Mais le « savoir intégral » (*cel'noe* ou *celostnoe znanie*), dans la tradition philosophique russe, ce n'est pas un savoir « restauré » à partir de parties disjointes, c'est dès le début un savoir « intégral », indivisible, inaltérable, évident par lui-même, c'est-à-dire exigeant une appréhension, une compréhension du sens dans la communication, dans la « sphère de conversation¹⁹ ». Ce n'est qu'un tel savoir qui puisse avoir un caractère concret, une dignité (le terme est de Pamfil Iourkevitch). Et c'est précisément cette concrétude et cette orientation vers la communication que l'on peut considérer aujourd'hui comme caractéristiques de la pensée russe. Nous devons aujourd'hui prendre en compte cette modification du contenu du concept d'« intégralité », telle qu'elle s'est produite dans la philosophie russe du XX^e siècle. Il est important de souligner l'absence encore prégnante d'un sens qui pourtant avait commencé à apparaître, au XIX^e siècle, dans les travaux d'Ivan Kireïevski, de Vladimir Soloviov et de Pamfil Iourkevitch, et qui avait ensuite acquis au XX^e siècle plus de concrétude logique et plus de densité phénoménologique chez des philosophes comme Mikhaïl Karinski et Gustave Chpet.

19. B. Pruzhinin & T. Shchedrina, « On the Specifics of Russian Philosophy: A Reply to Mikhail Sergeev », *Social Epistemology Review and Reply Collective*, 2017, vol. 8, p. 37-41.

En principe, c'était la démarche intellectuelle classique des philosophes russes, de Iourkevitch à Soloviov, que de réunir la critique du positivisme et l'idée de dignité du savoir, et ceci a duré jusqu'à l'envoi en exil hors de Russie, en 1922, de nombreux philosophes russes, et même, disons, jusqu'aux années 1960²⁰. Ce sont les philosophes de cette période, qui, par leurs efforts, ont travaillé et mis en lumière cette idée. Et le fait que l'on se tourne vers elle aujourd'hui ouvre des perspectives tout-à-fait nouvelles, celles d'une autre méthodologie tellement nécessaire pour qu'à notre époque, les sciences (et en particulier les sciences humaines), prennent conscience d'elles-mêmes. Dans le cas précis qui est le nôtre, nous devons noter que le travail sur cette idée s'est accompagné d'une évolution particulière de la prise de conscience philosophico-méthodologique de la signification de l'acte de connaître, de la forme de sa représentation et de la nature de son héritage. Cette forme nous la désignons comme « style », comme style méthodologique particulier de la philosophie russe. Et pour préciser encore le sens de ce concept appliqué à notre thème, nous nous appuyons sur les réflexions de Chpet à ce sujet. Cette référence est ici d'autant plus justifiée que nous avons emprunté à Chpet deux idées qui constituent à présent comme les coordonnées de la problématique philosophico-méthodologique que nous cherchons à rendre opératoire : l'idée d'interprétation historico-culturelle des processus de la connaissance scientifique (c'est-à-dire le fait de les envisager comme type de communication) et l'idée de méthodologie, fondée sur l'interprétation sémio-symbolique du savoir (ce qui suppose un transfert d'accent, de l'analyse méthodologique du savoir à ses structures sémantiques). Les liens que ces idées entretiennent dans les véritables recherches méthodologiques sur le savoir nécessitent d'autres formes d'expression des résultats relatifs à sa signification. Et c'est précisément pour parler de ces formes que nous nous tournons vers Gustave Chpet. Réfléchissant à la dynamique de la pensée, il constatait :

Le style d'une époque donnée ou d'une génération donnée se définit par la vie spirituelle de la génération précédente ; la nouvelle es-

20. B. I. Pružinin, « Dostoinstvo znanija kak problema sovremennoj èpistemologii. Materialy "kruglovo stola" » [La dignité du savoir comme problème de l'épistémologie contemporaine. Matériaux de table ronde], (participants : B. I. Pružinin, N. S. Avtonomova, B. A. Bažanov, I. N. Grifcova, I. T. Kasavin, V. N. Knjazev, V. A. Lektorskij, V. L. Maxlin, L. A. Mikešina, P. A. Olxov, V. N. Porus, G. V. Sorina), *Voprosy Filosofii* (M.), 8, 2016, p. 20-56.

saie de transmettre son nouveau contenu spirituel à travers des formes déjà prêtes, mais dans la mesure où ce qu'elle exprime est nouveau, elle détruit et transforme les formes héritées [...] jusqu'à ce qu'elle en trouve de nouvelles qui seront destinées à être détruites à leur tour par la génération suivante. C'est pour cela que le style n'est pas fait de formes construites, ni de formes purement expressives, mais il est leur relation, c'est-à-dire les formes expressives internes²¹.

Dans le contexte des idées de Chpet que nous avons indiquées plus haut et qui concernent la thématique épistémologique qui nous intéresse, nous pouvons encore apporter quelques compléments à la description du style. Autant dans le cas de l'interprétation historico-culturelle que dans celui de la caractérisation sémiotico-symbolique de ses résultats, Chpet nous renvoie au concept de « mot » [*slovo*], à la réalité langagière, porteuse de sens. C'est seulement dans le premier cas que nous avons affaire au savoir en tant qu'énoncé détenteur de vérité et exprimé pour l'Autre dans un processus de communication (par le terme d'« *èkspressija* » [*expressia*]²²) Chpet entendait précisément l'aptitude du mot à pouvoir exprimer quelque chose). Dans le second cas, il s'agit de la charge sémantique de l'expression du savoir, qui reste inchangée et qui, de par sa nature, est destinée à être communiquée à Autrui, mais qui, dans la dynamique de l'acte de connaître, sort toujours des limites des formes langagières déjà constituées et ayant déjà leurs significations déterminées. Le sens du savoir que nous voulons communiquer, ne s'insère jamais complètement dans les formes langagières déjà existantes, mais le mot est capable de montrer symboliquement, dans son contenu, quelque chose de plus et qui sort de ce qui a été fixé dans sa signification. C'est ce « plus »

21. G. G. Špet, sd., *Naučno-issledovatel'skij otdel rukopisej Rossijskoj gosudarstvennoj biblioteki* [Département scientifique des manuscrits de la bibliothèque d'État de Russie], Fonds 718, carton 7, ed. xr. 10 : « *Стиль данной эпохи или данного поколения предопределяется душевной жизнью предыдущего поколения; новое пытается в готовых формах передать свое новое душевное содержание, но поскольку его экспрессия – нова, она разрушает и преобразует унаследованные формы [...], пока не дойдет до новых своих предназначенных к разрушению следующим поколением. Стиль, потому, не конструктивные формы, и не чисто экспрессивные, а их отношение, т. е. внутренние экспрессивные формы.* »

22. NdT : Nous proposons de traduire « *èkspressija* » par « *expressia* » pour le distinguer du terme russe « *vyraženie* » et de le laisser dans sa proximité avec ses origines latines.

dans le mot qui véhicule le style, la stylistique de l'expression comme caractéristique de la couche sémantique supplémentaire de la communication, comme ce niveau de communication qui précisément nécessite une compréhension.

De cette façon et avec la prise en compte des précisions que nous venons d'apporter, l'expression « style épistémologique de la philosophie russe » ou, plus largement, « style épistémologique dans la culture intellectuelle russe » signifie que le savoir ou la connaissance sont envisagés dans le cadre de cette orientation de la pensée épistémologique, avant tout, dans leur dimension sémantique, et se fixent dans leurs caractéristiques stylistiques. Et cela signifie en plus que cette orientation de la pensée exprime les résultats de la recherche stylistiquement, dans le style, à travers les particularités stylistiques qui conduisent cette recherche en dehors du cadre des constructions théoriques de l'épistémologie normative traditionnelle. Il est nécessaire que nous comprenions ces particularités, car c'est ainsi que se réalise la dynamique du savoir, qui abandonne à ses impasses la théorie traditionnelle de la connaissance. C'est donc de cette façon que se développe, dans le cadre de la culture intellectuelle russe, une tradition philosophico-méthodologique qui dépasse les apories des schèmes normatifs de la méthodologie traditionnelle, et dont notre article cherche, ne serait-ce que succinctement, à indiquer la voie.

Nous pensons que, pour mettre en valeur la spécificité de la philosophie nationale, il nous faut accentuer les aspects, les nuances, les démarches intellectuelles engendrées de façon unique par l'expérience historique d'une nation et par les exigences de sa prise de conscience culturelle. Ce sont précisément ces accents et ces nuances qui donnent une résonance actuelle à certains problèmes philosophiques éternels et qui les rendent ainsi de nouveau intéressants pour la culture mondiale.

Mais il est évident que, pour acquérir une signification universelle, ces nuances sémantiques doivent devenir intéressantes aussi pour la nation qui les a générées, et qu'elles doivent être répertoriées et analysées par la philosophie nationale²³. Nous poserons

23. Cette idée avait déjà été formulée par Gustave Chpet dans les années 1920. À la fin du XX^e siècle, c'est l'historien de la philosophie russe, James Scanlan, qui formula de nouveau, comme en passant, la question relative à la spécificité de la philosophie russe dans son article « Nužna li Rossii russkaja filosofija ? », in J. Scanlan, « Nužna li Rossii russkaja filosofija ? » [La Russie a-t-elle besoin de la philosophie russe ?], *Voprosy Filosofii* (M.), 1, 1994, p. 61-65.

donc, pour finir, la question suivante : quel est le type de thématique qui, aujourd'hui, suscite un intérêt véritable *au sein de la philosophie russe contemporaine (russe et en langue russe)* ? Une telle question suppose une prise en compte de l'histoire de la philosophie russe, de son contexte existentiel contemporain et de la structure encore non formalisée de sa communauté philosophique. De ce point de vue, c'est le travail réalisé en vue de la restauration de l'intégralité de la tradition intellectuelle qui occupe une place très importante dans la culture russe contemporaine, et, dans ce contexte, l'interprétation de l'expérience de pensée accumulée dans cette tradition, acquiert une signification particulière. Aujourd'hui, la philosophie russe doit être capable de répondre à la question suivante : pourquoi, des chercheurs mondialement connus comme Alexandre Kojève, Isaiah Berlin, Alexandre Koyré, ont-ils renvoyé aux sources russes de leurs œuvres ? Pourquoi Roman Jakobson avait-il lui-même demandé que sur sa pierre tombale soit gravée l'expression : « RUSSKIJ FILOLOG » (philologue russe)²⁴ ?

En décrivant les caractéristiques fondamentales de l'orientation épistémologique de la philosophie russe, qui, de notre point de vue, est aujourd'hui des plus prometteuses, nous avons mis l'accent de façon permanente sur la « communication » en tant qu'elle est le thème central de la philosophie russe du XX^e et du début du XXI^e siècle. Des philosophes aussi différents que Gustave Chpet, Pavel Florenski, Fiodor Stepoun, Lev Chestov, Nikolaï Berdiaev, Simon Frank, Roman Jakobson, lorsqu'ils cherchaient les fondements existentiels de la philosophie contemporaine, en ont appelé précisément et constamment au phénomène de la communication. Et cela n'est d'ailleurs pas uniquement caractéristique de l'orientation russe des recherches philosophiques contemporaines. La « communication » pour tous ces philosophes concernés, comme pour, disons par exemple, Hans-Georg Gadamer, est fondée sur la participation personnelle, non formelle mais *intéressée* de chaque individu

24. On a en général une très grande idée du rôle de Roman Jakobson, qui a exercé une forte influence sur les recherches structuralistes et sémiotiques dans les sciences humaines de la première moitié du XX^e siècle [N. S. Avtonomova, *Otkrytaja struktura* [La Structure ouverte] in *Jakobson–Baxtin–Lotman–Gasparov*, M., ROSSPEN, 2009]. Cependant, on oublie souvent de mentionner que tout le potentiel épistémologique de ses idées est lié à la conception du savoir intégral [Voir B. Pruzhinin & T. Shchedrina, « The Ideas of Cultural-Historical Epistemology in Russian Philosophy of the Twentieth Century », *Social Epistemology*, 31/1, p. 16-24].

qui dirige ses efforts vers l'« ouverture d'un champ général de conversation ». Pour ceux qui communiquent entre eux, ce n'est pas l'ascension sociale qui importe, la hiérarchie, ils sont simplement ouverts les uns aux autres, c'est l'échange, la conversation (*beseda*) en elle-même, qui les intéresse, et non pas les résultats pragmatiques d'actions communes.

Dans ce type de conversation, les personnes ne sont pas seulement ouvertes les unes aux autres, elles le sont aussi au contexte, à la sphère de conversation, dans laquelle la pensée se laisse appréhender. Les philosophes russes considèrent en général la communication comme une valeur culturelle supérieure et même comme un fondement de l'existence humaine. En ce sens, la philosophie russe du XX^e siècle poursuit la tradition de « philosophie positive²⁵ » qui remonte à Socrate. Dans cette tradition, il y a eu des voix dominantes comme celles de Leibniz, de Husserl, de Soloviov, de Lopatine et de beaucoup d'autres encore. Et c'est pour cette raison que la philosophie russe s'oriente aujourd'hui vers la communication, où le principe personnel reste dominant et où le Moi est pris en compte en tant qu'« homme intégral ». Les recherches que nous développons sur l'épistémologie historico-culturelle s'accordent à celles qui sont actuellement conduites dans d'autres domaines du savoir, et elles représentent de ce fait l'une des orientations principales de la philosophie russe contemporaine.

Institut de philosophie de l'Académie
des sciences de Russie, Moscou

Traduit du russe par Maryse Dennes

25. La « Philosophie positive » en tant que programme a été formulée par G. Chpet, qui envisageait la philosophie comme entrecroisement des philosophies positive (Platon) et négative (Kant). La « philosophie positive » doit élaborer une vision du monde intégrale, un savoir ayant une cohérence intérieure et, ce qui est essentiel, concret et en rapport avec la réalité. Cette concrétude s'oppose, en fait, à la généralité abstraite et elle entretient un lien avec le rôle positif du savoir philosophique dans le cadre de la communication vivante entre les hommes. », T. Shchedrina & B. Pruzhinin, « The Historicism of Lev Shestov and Gustav Shpet », *Russian Studies in Philosophy*, art. cit.