

Le nihilisme russe comme attitude existentielle et ses sources multiples

FRANÇOISE LESOURD

Spécificité du nihilisme russe

On sait que le terme « nihilisme » est apparu hors de Russie, et qu'il exprime généralement une mise en doute des différentes valeurs (éthiques, esthétiques, politiques...), et même souvent leur négation radicale, au nom de la pure utilité pratique. Ce courant, appelé parfois « radicalisme utilitaire¹ » a été caricaturé en 1838 par Théophile Gautier dans la préface à *Mademoiselle de Maupin*, où il affirme :

Non, imbéciles, non, crétins et goitreux que vous êtes, un livre ne fait pas de la soupe à la gélatine ; – un roman n'est pas une paire de bottes sans couture [...] un drame n'est pas un chemin de fer, toutes choses essentiellement civilisantes, et faisant marcher l'humanité dans la voie du progrès².

1. Michel Cadot, « La réception d'Ivan Tourguéniev au XIX^e siècle », in E. Etkind, G. Nivat, I. Serman & V. Strada (éd.), *Histoire de la littérature russe. Le XIX^e siècle, II, Le temps du roman*, Paris, Fayard, 2005, p. 152.

2. Théophile Gautier, *Mademoiselle de Maupin*, Paris, Amand Girard, [s. d.], p. 22.

En Russie, ce terme, bien qu'utilisé auparavant³, a été popularisé en 1862 par Ivan Tourguéniev dans son roman *Pères et fils*, où il est associé à son héros Eugène Bazarov, qui semble rejeter toute forme d'idéalisme et toutes les valeurs indépendantes de la connaissance empirique, mais finalement meurt contaminé, en ayant voulu comprendre les causes du typhus – donc venir en aide à ses semblables. Plus clairement, à la fin des années 1860, Dmitri Pissarev célébrait « la victoire totale des sciences naturelles sur la poésie⁴ ». Dans le domaine russe, le « nihilisme » désigne à la fois un mouvement d'idées, des options politiques et des événements précis, tels des incendies de bâtiments officiels ou des assassinats de hauts fonctionnaires.

À la fin du XIX^e siècle, le nihilisme avait pris une telle extension, surtout chez les étrangers parlant de la Russie, qu'il s'était mis, chez certains auteurs, à désigner tous les émigrés russes, surtout ceux installés en Suisse, obligatoirement suspectés de relations avec les mouvements terroristes. Dans *Tartarin sur les Alpes* d'Alphonse Daudet⁵, Bompard, personnage comique à l'imagination foisonnante, devenu prétendument « guide de haute montagne », révèle à son ami Tartarin que la Suisse est en fait un simple décor d'opéra pour alpinistes naïfs, et regorge de terroristes russes, comme la jeune femme rencontrée par ce dernier : « Sonia de Wassilief... C'est elle qui a tué d'un coup de revolver, en pleine rue, le général Félianine, le président du Conseil de guerre qui avait condamné son frère à la déportation perpétuelle⁶ ». Et Bompard précise : « Les Wassilief, très intelligents, très énergiques, ayant encore quelque fortune, sont à la tête du parti nihiliste avec Bo-

3. Des commentateurs s'accordent pour dire que la première mention du terme *nihilisme* en Russie revient à Nikolai Nadejdine, qui l'utilise dans son article polémique « Sonmišče nigilistov » [La cohorte des nihilistes], en 1829. Voir, par exemple, V. P. Zubov, « Ob istorii slova nigilism » [À propos de l'histoire du mot nihilisme], in *Id.*, *Izbrannye trudy po istorii filosofii i estetiki. 1917-1930* [Œuvres choisies sur l'histoire de la philosophie et de l'esthétique. 1917-1930], M., Indrika, 2004. Il est néanmoins incontestable que ce terme ne prend véritablement corps que dans l'œuvre de Tourguéniev.

4. Ilya Serman, « Nikolai Tchernychevski », in E. Etkind, G. Nivat, I. Serman & V. Strada (éd.), *Histoire de la littérature russe. Le XIX^e siècle, II, Le temps du roman*, op. cit., p. 284.

5. Alphonse Daudet, *Tartarin sur les Alpes*, Paris, Flammarion, [s. d]. [1^e éd. : 1885].

6. *Ibid.*, p. 97.

libine, l'assassin du préfet de police, et ce Manilof qui, l'an dernier, a fait sauter le palais d'hiver⁷ ». Dans les affabulations comiques de Bompard, on reconnaît les échos de la vie politique russe dans l'opinion publique française, et l'omniprésence du « parti nihiliste ».

Il y a une vision caricaturale du « nihilisme » russe, souvent liée à une supposée « essence primitive de la Russie⁸ ». « Ce fut l'esprit du rationalisme occidental du XVIII^e siècle et du matérialisme du XIX^e siècle, inaccessible à la pensée authentiquement russe, inconcevable pour elle, qui mena, sous le nom de nihilisme russe, sa vie grimaçante et pernicieuse parmi l'«intelligentsia» des villes⁹ », affirme en 1932 Oswald Spengler.

Pourtant, au-delà de son ancrage dans une période historique précise où il tenait une place essentielle dans les débats d'idées, et au-delà d'événements politiques qui firent sensation, on peut voir dans le nihilisme et ses différentes formes de refus une attitude existentielle à laquelle on discerne une multitude de causes dans l'ensemble de la situation politique, culturelle, sociale, géographique propre à la Russie, dès les origines. S'il n'est pas né en Russie, nulle part ailleurs ce terme ne semble avoir pris une telle extension ni désigné des phénomènes politiques et culturels aussi spécifiques – parmi lesquels on pense avant tout à un courant idéologique comme celui de Sergueï Netchaïev, dont le *Catéchisme du révolutionnaire* prônait la subversion et la destruction totale de l'existant afin de construire un monde nouveau. Le mépris de la dignité et de la vie humaines devait permettre de construire un monde idéal – cette fascination de la force brute censée régénérer le vieux monde était décrite par Fiodor Dostoïevski dans *Les Démons*.

À quelques décennies de distance, l'idée que l'anéantissement des systèmes de valeurs existants puisse avoir une valeur purificatrice se retrouve chez un auteur pourtant radicalement étranger au cynisme et à la violence de Netchaïev, et que l'on n'imaginerait pas cité à ses côtés – Mikhaïl Guerchenzon, lorsqu'il affirme dans une lettre à Viatcheslav Ivanov :

7. *Ibid.*, p. 98.

8. Oswald Spengler, « Le double visage de la Russie et les problèmes de l'Allemagne à l'Est » (1932), trad. de F. Poncet, *Nouvelle École*, 59-60, 2011, p. 87.

9. *Ibid.*

[...] ces derniers temps, je sens peser sur moi comme un fardeau accablant, comme un vêtement trop lourd dans lequel j'étouffe, tous les accomplissements intellectuels de l'humanité, toute la richesse de découvertes, de connaissances et de valeurs accumulées et consolidées au fil des siècles.

Et il rêve :

[...] quel bonheur ce serait de plonger dans le Léthé, pour y purifier mon âme à tout jamais du souvenir de toutes les religions et systèmes philosophiques, de tous les savoirs, de tous les arts, de la poésie, et de me retrouver sur la rive, nu comme le premier homme, léger et radieux...¹⁰

En réalité, Guerchenson ne prône nullement la purification par la destruction, sa réflexion est au contraire la réponse à deux destructions majeures qui viennent de se dérouler sous ses yeux : la Première Guerre mondiale et la révolution russe. Ces deux événements ont montré à la fois la fragilité des accomplissements culturels et l'impuissance des valeurs de la culture européenne face aux forces destructrices. Cette prise de conscience a transformé l'attitude des contemporains à l'égard de ces mêmes valeurs : incapables de les préserver et de les mettre en œuvre, certains d'entre eux préfèrent s'en détourner, et même parfois les renier. Dans ces mêmes années, Oswald Spengler écrit *Le Déclin de l'Occident*, méditation sur le sort des cultures européennes, qui concerne aussi directement la place de l'individu à l'intérieur de ces cultures et son attitude face à l'ensemble des valeurs qui régissent son existence.

Le phénomène de « table rase »

L'histoire russe a connu plusieurs épisodes de « table rase » – non des bouleversements révolutionnaires suscités par les masses populaires, comme en 1917 –, mais, ce qui est moins courant, des transformations radicales voulues par les gouvernants eux-mêmes, qui prétendaient remplacer la culture existante par une autre, de nature fondamentalement différente. Ce fut le cas lors de la christianisation, et au début du XVIII^e siècle sous le règne de Pierre le Grand. Iouri Lotman et Boris Ouspenski, en rapprochant ces deux époques, distinguent une

10. Vjačeslav Ivanov & Mixail Geršenzon, *Perepiska iz dvux uglov* [Correspondance d'un coin à un autre], commentaires, étude et postface de R. Bird, M., Vodolej, Progress-Plejada, 2006, p. 13. (T. d. A.)

continuité paradoxale de la culture russe dans cette tradition des ruptures : « le lien avec le passé se faisait sentir objectivement le plus fort lorsque subjectivement l'orientation était à la rupture totale avec lui¹¹ ».

Ainsi, la christianisation de la Russie s'est faite sans entrer en dialogue polémique avec la pensée païenne, sans aucun phénomène de « réemploi » et d'adaptation, comme ce fut le cas lors de la christianisation du monde gréco-romain. Avant le baptême de la Russie, les tribus slaves de l'Est ne possédaient pas d'alphabet, pas de culture écrite. C'est donc toute la culture écrite de Byzance qui fut « transplantée¹² » telle quelle sur le sol russe. Ici, soulignent Lotman et Ouspenski, « le changement vient d'un rejet absolu de l'étape précédente¹³ », d'un « remplacement eschatologique du tout¹⁴ ». Guéorgui Florovski également, se référant à Vladimir Soloviov, présente le baptême de la Russie comme une sorte de renoncement sacrificiel à soi-même, « une interruption ou une rupture dans la tradition nationale¹⁵ ». À la place du temps historique conçu comme une succession temporelle, intervient une « permutation ostentatoire¹⁶ » entre « l'ancien » conçu désormais comme « mauvais » et le « nouveau », assimilé au « bon ». Le paganisme préexistant, sans entrer en débat avec le christianisme, continua en marge une existence clandestine, nocturne, dans les profondeurs de la mentalité populaire, tandis que « la conduite chrétienne était publique et ostensible¹⁷ ».

Paradoxalement, c'est le même schéma, mais inversé, qui se reproduit à l'époque de Pierre le Grand : la sécularisation propre à la culture occidentale, que Pierre veut imiter, est alors comprise comme le rejet de la religion, de l'orthodoxie, « dans le côté “fermé”, secret,

11. Iouri Lotman & Boris Ouspenski, *Sémiotique de la culture russe*, trad. et notes de F. Lhoest, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1990, p. 55-56.

12. Dmitrij Lixačev, *Razvitie russkoj literatury X-XVII vekov* [Évolution de la littérature russe des X^e-XVII^e siècles], L., Nauka, 1973, p. 15. (T. d. A.)

13. Iou. Lotman & B. Ouspenski, *op. cit.*, p. 23.

14. *Ibid.*

15. Georgij Florovskij, *Puti russkogo bogoslovija* [Les Voies de la théologie russe], Paris, YMCA-Press, 1982, p. 2. (T. d. A.)

16. Iouri Lotman & Boris Ouspenski, *Sémiotique de la culture russe*, *op. cit.*, p. 25.

17. *Ibid.*, p. 47.

de la vie¹⁸ », alors que « le rationalisme » (assimilé à la pensée non religieuse) est vu désormais comme « la foi droite¹⁹ ». Il s'agit bien du « remplacement d'une foi par une autre²⁰ », l'opposition axiologique entre l'ancien et le nouveau remplaçant la notion même de temps historique.

Ces phénomènes de « table rase », même dictés par le pouvoir, semblent donc révéler un fonctionnement profond de la conscience russe, qui les rendait possibles, et les termes mêmes employés par Lotman et Ouspenski expliquent peut-être que la négation des systèmes de valeurs existants y soit toujours latente, car ce « nihilisme historique²¹ » implique non un lien avec le passé réel, mais une reconstruction artificielle de ce passé, qui a pour effet d'exclure toute stabilité axiologique.

De plus, la rupture qu'aurait infligée Pierre le Grand à la culture russe en l'orientant brutalement vers l'Occident, alors qu'elle était supposée jusque-là mener une existence séparée, régie par des valeurs propres, était en elle-même une illusion. La culture russe était déjà, de par ses origines byzantines, une culture européenne²². On sait qu'au cours du XVII^e siècle, les innovations culturelles occidentales (œuvres de fiction, littérature de divertissement, théâtre à l'occidentale²³) avaient déjà commencé à pénétrer en Russie par les régions sous influence latine : Kiev (passé sous l'égide de Moscou depuis le traité d'Androusovo en 1667) ou les territoires de l'Ouest. Siméon de Polotsk, né en 1629 dans cette ville à l'ouest de la Moscovie, poète officiel à la cour d'Alexis Mikhaïlovitch, avait introduit en Russie la poésie syllabique, première forme de poésie moderne dans ce pays. La brutalité de Pierre le Grand, son manque de culture, son intérêt exclusif pour les innovations techniques et les apparences extérieures, faussa ce qui aurait sans doute été le développement naturel du pays.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*, p. 46.

20. *Ibid.*, p. 47.

21. *Ibid.*, p. 53.

22. Sur ce sujet, voir en particulier D. S. Likhatchov, « Les limites de la littérature russe ancienne », in *Id.*, *Poétique historique de la littérature russe du X^e au XX^e siècle*, trad. et postface de F. Lesourd, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1988, p. 11-23.

23. *Ibid.*, p. 75-88, et chap. III.

Mais surtout, comme le souligne l'historien Vassili Klioutchevski, en prétendant ouvrir la Russie sur l'Occident, Pierre négligeait la valeur essentielle de la culture occidentale, moteur de son évolution : le respect de la personne individuelle. « L'historien reproche surtout à Pierre l'absence, dans son État, “à côté du pouvoir et de la loi, d'un élément moteur, d'une personnalité libre, d'un citoyen”²⁴ ». Pierre aurait dit, comme le rapporte Klioutchevski : « Nous aurons besoin de l'Europe pour encore quelques décennies, et ensuite nous pourrions lui tourner le dos²⁵ ». Malgré ses indéniables qualités personnelles et son souci de la patrie, « Pierre n'avait aucun respect pour l'homme, ni en lui-même, ni chez autrui ; le milieu, bien connu de nous, dans lequel il avait grandi, n'avait pu lui inculquer ce respect²⁶ ». Toutes ses actions, même justifiées par les intérêts supérieurs de l'État, et d'abord la décision d'imposer un cours nouveau à l'histoire russe, portaient la marque de l'arbitraire, qui représente la vraie constante de l'histoire russe et fait obstacle à la mise en œuvre des valeurs universelles qui sont aussi celles de la personne individuelle.

On peut voir toute l'histoire intellectuelle de la Russie, aux XVIII^e et XIX^e siècles, comme une lutte inégale entre la pensée individuelle et le pouvoir, l'impuissance de la première à se faire reconnaître, et l'impossibilité d'un dialogue entre eux, qui aurait permis la création d'une culture politique, et d'édification d'une société du droit, respectueuse de l'individu. Il est difficile de trouver un penseur russe, même non contestataire, qui n'ait pas subi, à des degrés divers, les persécutions du pouvoir politique.

La « destruction de l'esthétique²⁷ », cette théorie des « radicaux » propre aux années 1860, énonçait en fait autre chose qu'un programme littéraire. La phrase de Pissarev illustrant cette expression est significative : « En effet, il n'y a que dans la littérature que s'est mani-

24. Michel Heller, *Histoire de la Russie et de son empire*, trad. d'A. Coldefy-Faucard, Paris, Plon, 1997, p. 400.

25. Vasilij Ključevskij, *Istoričeskie portrety* [Portraits historiques], M., Pravda, 1990, p. 216. (T. d. A.)

26. *Ibid.*, p. 181.

27. Irina Paperno, « Les années 1860. La crise de la culture “noble” et l'intelligentsia plébéienne », in E. Etkind, G. Nivat, I. Serman & V. Strada (éd.), *Histoire de la littérature russe. Le XIX^e siècle, II, Le temps du roman*, op. cit., p. 251.

festé quelque chose d'autonome et d'énergique²⁸ ». Dans la paralysie complète imposée à l'expression de la pensée individuelle par le pouvoir, seule une contestation purement littéraire était possible – et d'autant plus forte était sa passion destructrice à l'égard des normes en vigueur. Plus encore, la prédilection de la pensée russe, dans les années 1860 et 1870, pour les utopies sociales qui impliquent l'élimination du « vieux » monde, est peut-être une nouvelle expression de cette prédisposition aux ruptures, de cette tendance à remplacer, dans l'histoire, le temporel par l'axiologique, que l'on a pu observer lors de la christianisation et sous Pierre le Grand.

L'incapacité des gouvernants à reconnaître le statut de la personne individuelle et à tolérer son expression, avec l'importance excessive attachée aux apparences extérieures, accentua, dans la conscience russe moderne, l'incertitude axiologique déjà présente en elle du fait de cette prédisposition aux ruptures, et rendit plus difficile la formulation claire de valeurs communes à toute la société.

Pourtant, ces phénomènes de « table rase », même ceux qui avaient été voulus par les gouvernants, s'ils étaient sans doute en concordance avec des tendances profondes de la mentalité populaire, remontaient aux origines mêmes de la culture chrétienne russe. Ils venaient de sa situation très particulière par rapport à sa « culture mère », Byzance. Contrairement à Rome, Byzance n'avait pas légué sa culture dans la langue d'origine. En Russie, les rares tentatives de célébrer le culte en grec avaient été sans lendemain. D'où, malgré l'invention du slavon, une certaine pauvreté des moyens d'expression, qui contribua sans doute à ralentir le développement culturel²⁹. Cette différence fondamentale par rapport à la chrétienté d'Occident, qui explique en partie les spécificités du développement culturel en Russie ancienne, a été relevée par de nombreux historiens, d'Alexandre Vesselovski à Basile Zenkovsky.

28. *Ibid.* La référence est : D. I. Pisarev, *Sočinenija v 4 tomach* [Œuvres en 4 volumes], M., Gosudarstvennoe izdatel'stvo xudožestvennoj literatury, 1956, t. 3, p. 75.

29. Gustav Chpet insiste sur ce point, dans son *Očerki razvitiia russkoj filosofii* [Esquisse du développement de la philosophie], texte et commentaires de Tatiana Chtchedrina, M., ROSSPEN, 2005, p. 47 *sq.*

En Occident, « la langue de la messe était aussi celle de Virgile³⁰ ». Ainsi, l'héritage antique était accessible directement, la nouvelle civilisation chrétienne n'était pas totalement coupée de l'Antiquité. Mais surtout, le bilinguisme avait une double conséquence : d'une part, à l'intérieur même de la culture nouvelle, cette « dualité des principes formateurs³¹ » (en France, le latin, langue savante, et le vieux-français, langue vulgaire) générait un phénomène d'imitation dynamique entre genres savants et « vulgaires », créateur de formes nouvelles. D'autre part, la coexistence effective de « l'ancien » et du « nouveau » faisait prendre conscience d'une certaine relativité. « Un même clerc, sortant de l'école ou du scriptorium pour entendre sur la place une chanson de geste, franchit une frontière en lui-même³² », écrit Paul Zumthor dans son *Essai de poétique médiévale*.

Grâce au bilinguisme, la littérature, la poésie, la philosophie antiques étaient restées présentes à l'intérieur même de la culture médiévale, et à la Renaissance ce n'est pas une découverte, mais un changement de point de vue qui intervient. « L'humanisme qui vénère Cicéron et Virgile ne croit plus à Virgile prophète, ou y croit de manière différente³³ ». Ainsi, une certaine continuité était préservée, mais il s'opérait aussi une « mise à distance » : « Découverte et restauration de la pensée antique, cette réflexion nouvelle apparaît non comme une confusion avec son objet, mais comme une mise à distance³⁴ ». Pour une raison structurelle, ayant reçu sa culture chrétienne dans une langue très proche de sa langue nationale (le slavon), la Russie se trouvait privée de cette « zone axiologique neutre », qui favorisait le développement d'une littérature nationale par un phénomène d'imitation créatrice, mais surtout évitait « la confusion d'une vérité impersonnelle où mon esprit et celui d'autrui ne feraient qu'un³⁵ », excluant le dialogue et provoquant les ruptures.

30. Alexandre Veselovskij, « Iz vvedenija v istoričeskiju poëtiku » [Extraits d'une introduction à la poétique historique], in V. M. Žirmunskij (éd.), *Istoričeskaja poëtika* [La poétique historique], L., Gosudarstvennoe izdatel'stvo xudožestvennoj literatury, 1940, p. 62. (T. d. A.)

31. *Ibid.*, p. 60.

32. Paul Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Seuil, 1972, p. 45.

33. Eugénio Garin, *Moyen Âge et Renaissance*, Paris, Gallimard, 1969, p. 86.

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*, p. 160.

Le mirage de la « symphonie des pouvoirs »

Cette tendance aux ruptures qui font table rase des valeurs existantes et constituent donc le terreau du nihilisme peut aussi être vue comme une composante de l'esprit religieux russe. Florovski y distingue même l'origine de son caractère « maladif », l'importance excessive donnée à la contemplation : « l'imagination "nocturne" était restée trop longtemps et trop opiniâtrement dissimulée, échappant à la mise à l'épreuve, la vérification et la purification de l'intelligence³⁶ ».

De plus, pour Florovski, le fait que la Bulgarie de Cyrille et Méthode ait servi de relais dans la « transplantation » de la culture byzantine à Kiev laisse planer un soupçon de « bogomilisme », cette « sombre doctrine religieuse³⁷ », qui voit dans le monde, royaume du mal, une création du démon ou d'un démiurge, non de Dieu. Ce dualisme primitif, le rejet du monde créé et les diverses formes d'auto-destruction qu'il impliquait, pourraient être mis en rapport avec l'ascétisme traditionnel de la spiritualité orthodoxe. Mais ce serait oublier que l'ascétisme, dans l'orthodoxie traditionnelle, est l'une des voies vers la transfiguration du monde, et non sa négation. La situation de dégoût et d'indifférence morbide que l'on a parfois relevée dans l'érémisme des premiers temps, qui pouvait survenir dans l'isolement de la vie au désert, et peut être assimilée à une sorte de nihilisme, l'*acedia*, était considérée comme un péché mortel. L'influence du gnosticisme sur la pensée russe a été démontrée³⁸, mais il s'agit de phénomènes tardifs et limités à la sphère intellectuelle.

Cependant, la crainte des « derniers temps », réponse à des événements historiques de grande ampleur qui avaient frappé les imaginations, s'était imposée très tôt à la pensée religieuse russe. La prophétie de « Moscou Troisième Rome », suscitée par la chute de Byzance en 1453, n'avait au départ rien de triomphal, la conquête de la « ville-monde » par les Ottomans lui donnait au contraire une résonance apocalyptique : le moine Philothée de Pskov, lorsqu'il énonce cette prophétie et s'adresse au grand-prince, « met en garde et même menace, il ne glorifie pas », car « la dernière époque est arrivée, le dernier

36. G. Florovskij, *Puti russkogo bogoslovija*, op. cit., p. 3. (T. d. A.)

37. *Ibid.*, p. 5.

38. Voir en particulier Aleksej Kozyrev, *Solov'ev i gnostiki* [Soloviev et les gnostiques], M., Izd-vo Savin, 2007.

“royaume” terrestre, la fin est proche³⁹ ». « L’attente de la catastrophe apocalyptique⁴⁰ », à la fin de ce même XV^e siècle, caractérise aussi les « judaïsants », cette hérésie apparue à Novgorod.

Le dualisme était bel et bien présent dans les sectes, qui occupent une grande place dans la religiosité populaire, et expriment, selon Berdiaev, une « soif religieuse⁴¹ » de sortir du monde (par la transe, l’extase), un refus du monde proche d’une attitude qu’on pourrait appeler nihiliste, mais qui relève aussi d’un « maximalisme » propre à toute la vie spirituelle russe, selon Zenkovsky : même s’il vient en grande partie des « conditions naturelles » propres à la vie de ce pays, point sur lequel se rejoignent tous les penseurs russes, il a aussi des composantes spécifiquement religieuses, en particulier « le thème de l’intégrité, qui communique au christianisme une nuance de radicalisme⁴² ». Cette notion, selon laquelle le christianisme s’adresse à l’homme tout entier sans restriction était durablement ancrée dans la conscience russe. En témoignent les œuvres du slavophile Kiréïévski, pour qui « l’intégrité » comme « unité de la foi et de la raison » était la pierre de touche⁴³.

Mais cette conception pouvait imposer une exigence excessive, celle du « tout ou rien, privée du frein du bon sens et du contrôle de l’attention quant aux résultats pratiques...⁴⁴ », remarque Zenkovsky. Et c’est justement cet aspect radical, mais vu de manière moins négative, que Berdiaev met au premier plan, affirmant que « la culture russe ne peut être que finale, elle ne peut être qu’une sortie hors des bornes de la culture⁴⁵ ». En effet, la notion même de culture suppose un équilibre, un compromis entre les valeurs et leur mise en œuvre concrète. Contrairement aux pays occidentaux, avec leur sens bourgeois de la

39. *Ibid.*, p. 11.

40. *Ibid.*, p. 15.

41. Nikolaj Berdjajev, *Sud’ba Rossii* [Le destin de la Russie], M., Sovetskij Pisatel’, 1990, p. 57. (T. d. A.)

42. B. Zenkovsky, *Histoire de la philosophie russe, Moyen Âge et Renaissance*, trad. de E. Garin, Paris, Gallimard, 1953, p. 37.

43. François Rouleau, *Ivan Kiréïévski et la naissance du slavophilisme*, Namur, Culture et vérité, 1990, p. 37. Du même auteur, voir également l’article « Intégrité/intégralité », in M. Maslin (éd.), F. Lesourd (éd. franç.), *Dictionnaire de la philosophie russe*, Lausanne, L’Age d’Homme, 2010, p. 375.

44. B. Zenkovsky, *Histoire de la philosophie russe, op. cit.*, p. 37.

45. N. Berdjajev, *Sud’ba Rossii, op. cit.*, p. 35.

mesure, la Russie n'a pas « le don de création d'une culture moyenne⁴⁶ », « elle n'est pas vouée à la prospérité, au bien-être du corps et de l'âme, à consolider la chair ancienne du monde⁴⁷ ». On ne peut faire de compromis avec l'idéal, c'est ce qui condamne à rejeter la vie du monde et son caractère relatif.

C'est aussi ce qui détermine, au moins en partie, la conception du pouvoir dans la conscience russe, pour laquelle la relation du sujet au souverain ne relève pas du « pacte » et de son caractère conventionnel, mais du « don inconditionnel de soi » à autrui, auquel on « s'en remet » entièrement⁴⁸. Le pacte, avec ses formes juridiques, est susceptible d'interprétations différentes, donc de mensonge. On ne peut donc conclure de pacte qu'avec le diable. « C'est justement dans la relation avec le malin qu'apparaît la conventionnalité d'une communication par signes et verbale, qui permet d'utiliser les mots pour tromper⁴⁹ ». Au contraire, la conception politique qui implique le don inconditionnel de soi « identifie l'absence de convention avec l'authenticité⁵⁰ », sans laisser de place au calcul.

Elle relève du « maximalisme⁵¹ » dont on a parlé, qui rejette tout compromis, mais implique aussi un type de pouvoir qui ne peut tolérer les intermédiaires, qui tous, aussi proches soient-ils du souverain, peuvent à un moment donné être suspectés de « trahison », terme favori d'Ivan le Terrible. Là où l'on ne peut concevoir que des liens directs, organiques, avec le gouvernant, toute police secrète est vite remplacée par une autre, encore plus proche, mais jamais assez. Sous Ivan le Terrible, l'opritchnina, police d'exception, fut au bout de quelques années remplacée par une « cour spéciale », puis par les

46. *Ibid.*, p. 32.

47. *Ibid.*, p. 31.

48. Iouri Lotman, « Deux modèles archétypes de culture : “conclure un pacte” et “s'en remettre à autrui” », in *Id.* & B. Ouspenski, *Sémiotique de la culture russe*, *op. cit.*, p. 140.

49. *Ibid.*, p. 143.

50. *Ibid.*, p. 147.

51. Ce terme est utilisé par Alexandre Schmemmann dans son livre *Les Fondements de la culture russe*, trad. de M. Sollogoub, Lausanne, Éditions des Syrtes, 2019, au chap. « Les paradoxes du développement culturel russe : son maximalisme », p. 46 *sq.*

« serviteurs de l'apanage⁵² », chaque police secrète chargée de permettre au tsar d'éviter les intermédiaires lui devenant de plus en plus vite suspecte. Cette absence d'intermédiaires dans l'exercice du pouvoir suprême, qui devrait être gage d'authenticité, entraîne en réalité l'arbitraire, et exclut toute possibilité d'un système représentatif.

Ce pouvoir de type religieux, « qui ne tient aucun compte de la conscience juridique formelle et contractuelle », « a une valeur absolue : il est l'image du pouvoir céleste⁵³ », ou, à vrai dire, sa caricature, puisqu'il exclut la manifestation de la personne individuelle. « Devant lui un individu isolé n'est pas une partie contractante, mais une goutte d'eau dans la mer⁵⁴ ». La question du pouvoir montre avec une clarté particulière la prégnance de l'idéal pour la conscience russe et ses conséquences funestes. Il exclut la formation d'une culture politique et interdit à la personne individuelle d'y appliquer ses forces. Cette conception du pouvoir semble avoir été un peu oubliée au XVIII^e siècle, quand le « pathos de l'utilitarisme⁵⁵ » prend le dessus et ne peut exiger la même soumission absolue, même s'il suppose lui aussi que les sujets « s'en remettent⁵⁶ » à lui. Sous Catherine II, désireuse d'adhérer, au moins en apparence, aux valeurs occidentales, « l'accent est mis sur la conventionnalité⁵⁷ », et la nouvelle « culture dandy », fondée sur des codes, semble impliquer une nouvelle attitude vis-à-vis du pouvoir. Cependant, on voit bien que « l'idée archaïque de la mission providentielle de l'autocratie⁵⁸ » revient en force sous Nicolas I^{er}. À la fin du XIX^e siècle, le grand projet de Nikolaï Fiodorov – ressusciter tous les morts et conquérir l'espace –, présente l'autocratie comme une sorte de royauté sacrée : le souverain commande aux éléments et dirige l'humanité vers la victoire sur la mort et l'état parfait d'avant la

52. Jurij Stepanov, *Konstanty : slovar' russkoj kul'tury* [Les Constantes : dictionnaire de la culture russe], M., Akademičeskij Proekt, 2004, p. 618.

53. Iouri Lotman, « Deux modèles archétypes de culture... », art. cit., p. 147.

54. *Ibid.*

55. *Ibid.*, p. 149.

56. *Ibid.*, p. 150.

57. *Ibid.*, p. 152.

58. *Ibid.*, p. 155.

chute⁵⁹. Une constitution, qui limiterait ses pouvoirs, s'opposerait par là-même à l'union de tous pour le bien commun. « La constitution, cela signifie bannir la confiance et la volonté tournée vers le bien, faire de celui qui est là en lieu et place du père et de l'ancêtre un mercenaire [...], bannir tout ce qui est religieux et moral⁶⁰ ».

S'élançant bien au-delà du politique (qui est par excellence le domaine du compromis), la pensée russe ne s'attaque donc pas à ce problème que représente pourtant l'impossibilité du politique. Elle préfère se tourner vers l'historiosophie. Mais comme le note Berdiaev, l'attente du plus grand (la fidélité à l'idéal) conduit au pire : « L'esprit russe aspire à un État sacré dans l'absolu et il est prêt à accepter un État bestial dans le relatif⁶¹ ». L'idée nationale elle-même est contraire à l'idée d'État, elle refuse de construire un royaume terrestre : « L'âme russe veut une communauté sacrée, un pouvoir élu de Dieu. La nature du peuple russe se conçoit comme ascétique, détachée des occupations et des prospérités terrestres⁶² ». La conscience russe est hostile à la notion de pouvoir politique : « Personne ne voulait du pouvoir, tout le monde en avait peur, comme d'une chose impure⁶³ ». L'idéal du pouvoir, comme sa contrepartie « bestiale » – le pouvoir policier –, écrase la personne individuelle, qui n'est plus qu'un moyen pour parvenir à l'idéal. À ce titre, il peut être considéré comme l'une des causes essentielles dans l'apparition de l'attitude nihiliste.

Plus encore, tout en proclamant sa fidélité à l'idéal byzantin de la « symphonie des pouvoirs », la Russie, comme le souligne Berdiaev, a nationalisé le christianisme⁶⁴, prétendant au statut de peuple élu (mais il ne faut sans doute pas sous-estimer l'impact d'une catastrophe majeure, la prise de Constantinople par les Turcs en 1453), ce qui a implicitement fait du pouvoir politique (dans l'idéal) le garant et le protecteur de l'orthodoxie, alors qu'en réalité il tenait le pouvoir spirituel sous sa coupe. L'exemple le plus significatif est celui du métropolite

59. Nikolaj Fëdorov, *Sobranie sočinenij v četyrëx tomax* [Œuvres en quatre volumes], « Samoderžavie » [L'autocratie], M., Progress, 1995, t. 2, p. 3-41. (T. d. A.)

60. *Ibid.*, p. 19.

61. N. Berdjajev, *Sud'ba Rossii, op. cit.*, p. 33.

62. *Ibid.*, p. 12.

63. *Ibid.*, p. 11.

64. *Ibid.*, p. 17.

Philippe, sous Ivan le Terrible, assassiné pour avoir refusé de cautionner la création de l'opritchnina.

Depuis Pierre le Grand qui, dans une volonté de sécularisation mal comprise, avait supprimé le patriarcat, il n'y avait plus aucune autorité spirituelle capable de parler au nom de l'Église. Selon Dostoïevski, cité par Dmitri Mérejkovski à la troisième réunion de la Société philosophico-religieuse de Saint-Petersbourg, depuis cette époque « l'Église russe était tombée en état de paralysie⁶⁵ ». Avec la création du Saint-Synode, l'Église était devenue un simple rouage dans la machine de l'État, et c'est Pierre, qui, sans peut-être le vouloir, avait réuni en sa propre personne le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel. Un romancier comme Leskov a bien montré, en particulier dans sa « chronique » *Gens d'Église*, comment le gouvernement et sa bureaucratie privaient l'Église de tout rôle social et culturel⁶⁶.

« Le nationalisme religieux réduisait l'Église russe en esclavage⁶⁷ », il l'empêchait ainsi d'assumer l'une de ses fonctions essentielles, reconnaître et affirmer la valeur absolue de la personne. La religiosité russe, souligne Berdiaev, a tendance à ignorer le « principe personnel » – préférant la douce chaleur d'une « communauté mystique » « au froid et au feu de la religiosité personnelle », reléguant ainsi en marge le développement moral et spirituel de la personne⁶⁸.

Prisonniers de l'espace

Les tendances profondes de la sensibilité russe liées à cette situation historique de l'Église, étaient, de plus, favorisées par une situation géographique bien particulière, un espace dont aucun pays au monde ne possède l'équivalent. Privée de défenses naturelles contre les invasions extérieures, exposée aux extrêmes climatiques, la Russie savait par expérience que les accomplissements humains sont éphémères. À l'opposé de l'Occident, elle a toujours eu le sentiment de sa fragilité, comme le souligne Nikolai Fiodorov, le fondateur du cosmisme russe,

65. Sergej Polovinkin (éd.), *Zapiski Peterburgskix religiozno-filosofskix sobranij, 1901-1903* [Carnets des réunions philosophico-religieuses de Saint-Petersbourg. 1901-1903], M., Respublika, 2005, p. 51. (T. d. A.)

66. Nikolai Leskov, *Gens d'Église*, trad. de S. Luneau, in N. Leskov, M. E. Saltykov-Chtchedrine, *Œuvres*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1967, p. 159-488.

67. N. Berdiaev, *Sud'ba Rossii*, *op. cit.*, p. 18.

68. *Ibid.*, p. 17.

quand il évoque la coutume populaire de construire des églises votives en un seul jour.

Les origines de cette coutume, ce sont « les conditions climatiques qui exigent une union maximale de toutes les forces pour faire le travail dans le laps de temps le plus court possible⁶⁹ » mais aussi

la bande des steppes, qui a nourri les « démolisseurs », ceux dont les incursions dévastatrices interdisaient les constructions durables et obligeaient à bâtir dans l'urgence – des maisons, des villes et, pourrait-on dire, des églises éphémères... La forêt et la steppe (celle des nomades) avaient leur part à la construction de ces églises votives, les chaleurs torrides de l'été, le froid intense de l'hiver, en un mot, toute la nature physique et psychique de ces abysses continentaux de la planète terre...⁷⁰

L'espace ne libère pas, il enferme. Le continent au fond duquel la Russie est recluse représente aux yeux de Fiodorov les « abysses » de la terre, ou comme il le dit à de nombreuses reprises, « un endroit perdu au fin fond du continent » – c'est-à-dire le sentiment d'être perdu loin de tout, loin de la « frange océanique » des pays prospères en communication constante les uns avec les autres, mais aussi incapable de faire communiquer entre eux les points extrêmes de son territoire immense :

[...] cette terre continentale, bien que grande et même très grande, parce qu'elle ne possède pas encore de route directe entre son angle nord-ouest (Mourmansk, le fjord Varanger) et le sud-est (Vladivostok), n'a plus son opulence passée, se change en désert et reste à l'écart de tout⁷¹.

L'éloignement spatial est lourd de conséquences historico-culturelles. Fiodorov parle de « ce trou perdu resté dans un état primitif⁷² », où les achèvements sont en quelque sorte privés d'écho, et Berdiaev souligne cet antagonisme de la culture et de l'espace : « L'énergie culturelle russe répugne à se répandre à travers les espaces incommen-

69. Nikolaj Fëdorov, *Sobranie sočinenij v 4 tomach* [Œuvres en 4 volumes], M., Tradicija, 1997, t. 3, p. 6. (T. d. A.)

70. *Ibid.*, p. 6-7.

71. Nikolai Fiodorov, *Philosophie de l'œuvre commune*, trad. de G. Conio, R. Gayraud, L. Jurgenson et F. Lesourd, Lausanne, Éditions des Syrtes, 2021, p. 82-83.

72. *Ibid.*, p. 83.

surables de la Russie, elle a peur de se perdre dans l'obscurité, au fin fond des provinces [...]»⁷³.

La fragilité de la civilisation russe, toujours exposée à la menace du néant, est justement vue comme la principale origine du nihilisme par Oswald Spengler, qui envisage ainsi « les racines d'où surgit la philosophie russe du nihilisme intellectuel » :

[...] la haine des slavophiles orthodoxes contre l'esprit de Pétersbourg, la haine des paysans contre le *mir*, le communisme villageois, contraire à l'esprit de propriété commun à la paysannerie [...], la haine de tous contre le capitalisme, contre l'économie industrielle tout entière...⁷⁴

Même si Spengler est encore prisonnier du cliché de « l'âme russe » et qu'il se représente à tort le *mir* comme contraire à l'esprit de la paysannerie russe, il est lucide sur « l'autodestruction définitive du pétrinisme par la base⁷⁵ », après la révolution de 1917. Il le dit clairement un peu plus loin :

Les révolutions occidentales, l'anglaise et la française, veulent amender par leurs théories un donné naturel, c'est bien pourquoi elles n'y parviennent jamais. Mais là, c'est tout un monde qui s'est sans résistance dissout dans le néant⁷⁶.

Ce « monde » qui peut (ou est censé pouvoir) « se dissoudre dans le néant », c'est, bien au-delà du « pétrinisme », la civilisation russe. Les mêmes termes sont employés par Berdiaev quand il parle du « destin intérieur du peuple russe⁷⁷ », déterminé par son rapport à l'espace : « L'immensité des espaces russes n'a pas favorisé chez l'homme russe le développement d'une discipline personnelle et d'une activité autonome – il se dissolvait dans l'espace⁷⁸ ».

Cette menace essentielle qui pèse sur la personne et l'empêche de se manifester pleinement provient donc à la fois de causes historiques objectives et d'une situation géographique sans doute unique au monde, ses espaces infinis qui imposent une certaine conception du

73. N. Berdjajev, *Sud'ba Rossii*, op. cit., p. 73.

74. O. Spengler, « Le double visage de la Russie... », art. cit., p. 90.

75. *Ibid.*

76. *Ibid.*, p. 91.

77. N. Berdjajev, *Sud'ba Rossii*, op. cit., p. 67.

78. *Ibid.*, p. 66.

monde, une certaine sensibilité contraire aux créations stables, et gènèrent l'angoisse de la dispersion, de la dissolution dans les éléments.

L'organisation même de l'espace n'est pas propice aux rencontres. La notion de « place publique » avec ses connotations politiques ne s'applique pas au cadre de vie russe. Le terme de « place » évoquerait plutôt, comme chez le poète Innokenti Annenski, « Les déserts des places muettes / Où l'on exécutait les gens avant l'aube⁷⁹ ». S'il n'y a pas d'agora, c'est pour deux raisons de nature totalement différente, et qui pourtant convergent : l'oppression politique et le climat extrême.

La seule fonction essentielle de l'homme russe lui est imposée par l'espace : c'est de monter la garde contre les menaces extérieures. « Monter la garde » est son service obligatoire, sur lequel Fiodorov ne cesse d'insister : la tâche de la Russie kiévienne, « où le service de l'État consistait à monter la garde contre les ennemis invétérés de la race aryenne, mais qui n'avait pas réussi à faire l'union autour de Kiev...⁸⁰ », sera reprise par Moscou. « La Russie moscovite, celle qui se rassembla autour de Moscou, continuant de monter la garde, imposa au peuple tout entier l'obligation de lutter contre la steppe qui lançait contre elle ses hordes l'une après l'autre...⁸¹ ». Berdiaev affirme de façon encore plus décisive, et négative, ce lien entre « l'asservissement de l'homme russe » et l'espace : « L'asservissement des forces de l'homme russe et de tout le peuple russe était justifié par la préservation et la mise en ordre des espaces russes⁸² ».

La question fondamentale n'est peut-être pas, en fin de compte, que le pouvoir soit oppresseur. Il est surtout lointain : c'est un fait objectif. Très poignante, et significative sur ce point, est la phrase par laquelle, dans le *Revizor*, un petit propriétaire terrien, Bobtchinski, demande à celui qu'il croit être un grand personnage proche du pouvoir, de dire à tous les hauts dignitaires que là-bas, bien loin, « dans une ville », il existe Piotr Ivanovitch Bobtchinski. Il insiste : « Dites-le ain-

79. « I pustyni nemyx ploščadej / Gde kaznili ljudej do rassveta ». Innokentij Annenskij, « Peterburg », in *Id.*, *Stibotvorenija i tragedii* [Poèmes et tragedies], L., Sovetskij pisatel', 1990. (T. d. A.)

80. N. Fiodorov, *Philosophie de l'œuvre commune*, *op. cit.*, p. 169.

81. *Ibid.*

82. N. Berdjajev, *Sud'ba Rossii*, *op. cit.*, p. 69.

si : il y a Piotr Ivanovitch Bobtchinski⁸³ ». Rappeler timidement qu'on existe, ne pas se laisser « dissoudre » dans l'espace...

Ainsi peut s'expliquer le gouffre qui sépare le pouvoir central du « pays », de la « terre », et qui n'est pas toujours vu comme un antagonisme mais surtout une distance, comme le souligne le slavophile Constantin Aksakov dans la réflexion sur « la terre » et « l'État », deux notions indépendantes l'une de l'autre. La « terre » dans l'acception que lui donne Aksakov, désigne la commune paysanne, mais aussi plus largement la société. Celle-ci « ne doit pas se mêler des tâches qui incombent à l'État⁸⁴ » et gère la vie locale au jour le jour en toute indépendance, laissant à « l'État » le soin de gérer les affaires extérieures ou le fonctionnement du cadre institutionnel, sans s'en mêler – ce qui est censé préserver sa liberté. Même s'il peut y avoir passage de certains acteurs d'un niveau à l'autre, les deux restent bien distincts, et ce type de pouvoir, inéluctablement, exclut la notion de responsabilité politique.

L'État russe, énorme, enclin à devenir une force auto-suffisante, redoutait toute forme d'activité autonome chez l'homme russe, il le déchargeait du fardeau de la responsabilité face au destin de la Russie et lui imposait de servir, il voulait le voir soumis⁸⁵.

Berdiaev formule ainsi, mais en termes profondément négatifs, cette conception politique.

Antinomie de la culture russe

Pour une quantité de raisons à la fois culturelles et naturelles, le nihilisme comme attitude existentielle apparaît donc comme indissociable de la conscience russe. Les systèmes de valeurs sont privés du champ d'application qui leur est offert dans d'autres contextes politiques. Le passé, lointain ou récent, a montré que les périodes de libéralisation, où la responsabilité individuelle commence à être reconnue, où une vie politique semble possible, sont sans lendemain. Ceux qui ont cru à la possibilité d'un changement profond ont été victimes de leurs espérances. Revenu de Sibérie où il avait été envoyé par Cathe-

83. Nikolaj Gogol, *Revizor*, M., Gosudarstvennoe izdatel'stvo xudožestvennoj literatury, 1972, p. 80. (T. d. A.)

84. Andreï Popov, « (la) Terre et l'État », trad. de J. Prébet, in M. Maslin (éd.), F. Lesourd (éd. franç.), *Dictionnaire de la philosophie russe*, op. cit., 2010, p. 862.

85. N. Berdjaev, *Sud'ba Rossii*, op. cit., p. 68.

rine II pour avoir dénoncé le servage dans son *Voyage de Pétersbourg à Moscou*, ayant cru à l'amorce d'un régime politique nouveau sous Alexandre I^{er}, puis compris sa faillite inéluctable, Alexandre Radichtchev s'est suicidé en 1802. L'échec des décembristes, en 1825, a plongé la société russe dans une longue période de paralysie et de silence total. Pensant à cette époque, et à ses camarades victimes d'une répression impitoyable, Alexandre Herzen demande :

Mais quels auraient été les jeunes gens qui, dans l'attente de solutions théoriques, auraient pu regarder sans broncher ce qui se passait autour d'eux, les centaines de Polonais traînant leurs chaînes sur la route du bagne, la condition des serfs, les soldats battus à mort par un quelconque général Lachkévitich [...]. Pour une seule larme mal dissimulée à l'endroit de la Pologne, pour une seule parole courageuse – c'étaient des années d'exil intérieur, le ceinturon blanc du soldat et parfois le cachot ; c'est justement pourquoi il importe que ces paroles aient été prononcées et que ces larmes aient coulé⁸⁶.

Herzen montre bien ce que représentait, pour ses contemporains, la moindre expression d'une opinion personnelle.

Si même, dans les années 1860, l'intellectuel russe est un « homme de trop⁸⁷ » et ne « sait pas pourquoi il existe⁸⁸ », c'est qu'il est coupé, non de la réalité comme on l'affirme alors, mais de la possibilité même d'une action – sauf à se retrouver emprisonné à la forteresse Pierre et Paul. Ainsi a été forgé le mythe des « hommes nouveaux ». Comment comprendre qu'un roman aussi ennuyeux que *Que faire ?* et un projet aussi innocent que celui des coopératives de production, aient pu valoir à Tchernychevski un exil en Sibérie presque à perpétuité, puisqu'il n'a été autorisé à revenir au pays natal qu'à la veille de sa mort ?

Dans ces conditions, le recours à une rébellion minime, le rejet dérisoire des conventions sociales dans la vie quotidienne, doit être compris à sa juste valeur : dans un cadre assez restreint pour ne pas attirer l'attention du pouvoir, il permettait à la personne de se manifes-

86. Aleksandr Gercen, *Byloe i dumy* [Passé et méditations], in *Id.*, *Sočinenija v devjati tomach* [Œuvres en neuf volumes], t. 3, p. 146-147. (T. d. A.)

87. « Lišnij čelovek » : terme désignant un homme étranger à la société de son temps, qui ne lui offre aucune possibilité d'exercer ses talents. Sur ce sujet, voir par exemple Elena Dryzhakova, « La prose documentaire et mémorialiste des années 1860 », in E. Etkind, G. Nivat, I. Serman & V. Strada (éd.), *Histoire de la littérature russe. Le XIX^e siècle, II, Le temps du roman, op. cit.*, p. 218.

88. E. Dryzhakova, *Ibid.*, p. 205.

ter, tout en montrant la prison morale qui l'enfermait : « Ainsi le nihilisme, que Pissarev qualifiait simplement de réalisme, dans le comportement individuel et la vie quotidienne, était un phénomène parallèle au réalisme en littérature : il s'appuyait sur l'idée de contact direct avec "le réel" ⁸⁹ ». Les guillemets sont significatifs : ce réel supposé, à travers lequel il pourrait éventuellement s'exprimer, l'individu de toute façon n'y avait pas accès. Le caractère radical du mouvement nihiliste vient de là : si les « hommes nouveaux » étaient « prêts au martyre ⁹⁰ », ce n'était pas seulement par contamination d'une attitude religieuse, mais parce qu'ils n'avaient aucun moyen d'expression. Toute révolte politique, à cause des conditions objectives – l'intensité de la pression policière – était impossible. Seul Dmitri Pissarev, âgé alors de 22 ans (il est mort à 28 ans), dans un pamphlet qui reste clandestin, « aborde ouvertement la question du renversement de la dynastie des Romanov [...] et du changement de régime politique et social en Russie ⁹¹ ». Il est immédiatement incarcéré à la forteresse Pierre et Paul et passe plus de quatre ans en prison ⁹².

Aucune contestation ne pouvait s'exprimer, même dans un cadre privé. Le seul mode d'action possible, que Pissarev, conformément aux conventions de l'époque, appelle « réalisme », mais qui pourrait porter le nom de « nihilisme », concernait « le comportement individuel et la vie quotidienne ⁹³ », en espérant qu'un jour ce type mineur de contestation accèderait à une autre dimension, il prendrait sa vraie signification, culturelle, sociale, et surtout politique.

Pour Berdiaev, le trait distinctif de la conscience russe est son caractère « antinomique », ses « contradictions terrifiantes ⁹⁴ ». Bien des penseurs, d'Alexandre Vesselovski à Iouri Lotman, ont mis en évidence les raisons structurelles, intérieures à la culture russe, de son antinomie et de sa prédisposition aux ruptures. On peut se demander

89. I. Paperno, « Les années 1860. La crise de la culture "noble" et l'intelligentsia plébéienne », art. cit., p. 272.

90. *Ibid.*, p. 273.

91. I. Paperno, « Dmitri Pissarev (1840-1868) », in E. Etkind, G. Nivat, I. Serman & V. Strada (éd.), *Histoire de la littérature russe. Le XIX^e siècle, II. Le temps du roman*, op. cit., p. 309.

92. *Ibid.*

93. I. Paperno, « Les années 1860. La crise de la culture "noble" et l'intelligentsia plébéienne », art. cit., p. 272.

94. N. Berdiaev, *Sud'ba Rossii*, op. cit., p. 10.

si la source de l'attitude nihiliste, l'impossibilité pour la personne de se réaliser véritablement, ne viendrait pas d'une autre rupture intérieure qui s'est révélée avec une intensité particulière au XIX^e siècle, grâce au débat entre slavophiles et occidentalistes.

Ce débat portait sur la situation de la culture russe : est-elle en Europe ou en dehors d'elle ? On le sait, la « slavité » revendiquée par certains n'était pas, en fait, extérieure à l'Europe et même peu différente de la culture occidentale, si l'on envisage la culture en tant que système de valeurs. Ivan Kiréïevski était pétri de culture européenne et sa revue, significativement, s'appelait *L'Européen*. Mais le mot « culture » n'est pas univoque. Au sens le plus courant, il comprend les différents systèmes de valeurs, éthiques, esthétiques, les modes de vie et traditions. De ce point de vue, les valeurs culturelles russes peuvent difficilement apparaître comme non européennes. Mais si on envisage la culture dans un sens plus large, comprenant tous les achèvements d'une société donnée, en particulier son type de pouvoir politique, alors, on constate que le pouvoir politique russe, lui, semble bien n'avoir aucun équivalent en Europe, parce qu'il s'agit, dans son principe même, d'un pouvoir non partagé. C'est le sens même de l'autocratie. De plus, comme on l'a vu, ce type de pouvoir est indissociable d'un cadre spatial qui n'a aucun équivalent au monde, et qui interdit à ce territoire de devenir un pays au sens européen, un État.

Les sources du nihilisme russe comme attitude existentielle sont multiples et diffuses. Mais cette divergence profonde, intérieure à la culture russe, entre les systèmes de valeurs et le moyen de les mettre en œuvre, c'est-à-dire le pouvoir politique, est sans doute décisive, car c'est elle qui, de siècle en siècle, oppose à la personne individuelle un obstacle presque insurmontable à son développement et à son expression.

Université de Lyon