

**« Il fouine parmi les nouvelles générations,
les athées... » : le nihilisme (a)religieux
dans *L'Athéisme* de Kojève
et *L'Athéisme* de Dostoïevski**

DIMITRI TOKAREV

Écrit en russe, rapidement (selon le calcul d'Alexandre Kojève, du 2 août au 14 octobre 1931, avec une vitesse moyenne de 0,84 page par heure), le traité intitulé *L'Athéisme* ne présente, selon le juste mot de Laurent Bibard, qu'un texte « inachevé, donc incomplet, non révisé, hésitant sur bien des points d'importance non négligeable¹ ». Malgré la volonté clairement affichée de son auteur de laisser cette « esquisse » (p. 273) au fond d'un tiroir, le texte fut publié en traduction française (effectuée par Nina Ivanoff, la compagne de Kojève, et revue par Bibard) en 1998 et en version originale par Alexeï Routkevitch en 2006.

« En somme, écrit Bibard, Alexandre Kojevnikoff y cherche encore Kojève » (p. 9). Il n'en reste pas moins que l'on y trouve déjà quelques notions importantes qui seront développées plus tard dans le

1. Laurent Bibard, « Présentation », in Alexandre Kojève, *L'Athéisme*, Paris, Gallimard, 1998, p. 9. Les numéros de pages dans le texte de l'article renvoient à cette édition.

cadre des séminaires sur la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, que Kojève assura à École pratique des hautes études de 1933 à 1939.

Parmi elles, l'horreur de la mort que Kojève examine en tant que notion fondatrice de la condition humaine. Il affirme :

C'est seulement lors de cette tension maximale, au moment d'un danger mortel et de la terreur mortelle qui s'ensuit (terreur de la mort), que l'existence de l'« homme dans le monde » est donnée à celui-ci dans sa plénitude comme dans sa finitude, à son sommet et à proximité immédiate de son inévitable fin (p. 155).

Soulignons-le bien : dans l'original russe, Kojève parle de « užas smerti », c'est-à-dire plutôt de l'horreur, et non pas de la terreur, de la mort. En effet, au moment de la rédaction de *L'Athéisme*, Kojève adopte une perspective analytique purement existentielle, qui doit beaucoup à sa lecture de Sigmund Freud, de Martin Heidegger², voire de Søren Kierkegaard, et diffère considérablement de l'interprétation politisante qu'il donnera à la *Phénoménologie de l'esprit* quelques années plus tard.

C'est sous l'emprise de cette interprétation que Nina Ivanoff rend le mot *užas* par *terreur*, avec toutes les connotations historiques que ce mot peut receler en français. De fait, comme Kojève le dit durant les séminaires de 1936-1937, la Subdivision B du Chapitre VI de la *Phénoménologie de l'Esprit*, qui porte dans l'original le titre abstrait de « Der sich entfremdete Geist; die Bildung » [L'esprit aliéné de lui-même ; l'éducation], est consacrée à « une analyse phénoménologique de l'histoire de la France, de la Féodalité à Napoléon³ ». La période de la Révolution est ainsi examinée dans la sous-partie « Die absolute Freiheit und der Schrecken » [Liberté absolue et Terreur]. Kojève choisit

2. Alexei Routkevitch porte l'attention sur la dette de Kojève envers le philosophe allemand, mais aussi envers Herzen et Bakounine, sans pourtant donner plus de précisions : voir Aleksej Rutkevič, *Formirovanie filosofii Aleksandra Koževa* [Formation de la philosophie d'Alexandre Kojève], preprint WP6/2015/01, M., Izd. dom Vysšej školy èkonomiki, 2015, p. 15. Il est significatif que Heidegger commence ses réflexions sur le nihilisme (qui faisaient partie de son cours de 1940 sur Nietzsche) par une allusion à Tourguéniev et une citation provenant du *Discours sur Pouchkine* de Dostoïevski.

3. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel : leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des hautes études*, réunies et publiées par Raymond Queneau, Paris, Gallimard, 1947, p. 113.

de traduire le mot *Schrecken* par *Terreur*⁴. Ajoutons que dans cette sous-partie, Hegel n'emploie le mot *Schrecken* que deux fois (sans compter le titre). Et pourtant, Kojève insiste sur le mot « terreur », qu'il utilise cinq fois, l'enracinant ainsi dans la conscience de ses auditeurs. C'est justement ce mot-là qui lui permet de concrétiser au maximum les spéculations abstraites de Hegel. Sans le dire ouvertement, Kojève établit ainsi un lien entre la Terreur jacobine et celle qui ravageait alors les élites staliniennes.

Dans *L'Athéisme*, Kojève adopte en revanche une perspective très théorique, mais aussi très personnelle. Et c'est cet étrange mélange de réflexions abstraites, pour ne pas dire scolastiques, sur la nature des relations de l'homme et de Dieu (existant ou pas) et de considérations sur des sujets d'ordre existentiel, tels le meurtre, le suicide, la condition humaine, la mort en général, qui rapproche cette œuvre inachevée d'une autre qui porte le même nom et qui, elle aussi, est restée à l'état de projet. Il s'agit de *L'Athéisme* (1868-1869) de Dostoïevski, qui soulève la problématique de la foi, ou plutôt de la perte de la foi, que l'écrivain russe met en relation avec la situation de la Russie de son époque, en proie au nihilisme et à l'athéisme.

Quelle est donc l'ambition de Kojève ? Si dans *l'Introduction à la lecture de Hegel*, il examine la question de l'athéisme dans le contexte de l'évolution dialectique du christianisme (« le Christianisme, c'est le devenir de l'athéisme », p. 256⁵), dans *L'Athéisme*, il entreprend une démarche théorique globale, et de fait irréalisable, ce que le jeune philosophe reconnaît lui-même :

Théoriquement il faudrait bien sûr analyser toute l'histoire de l'humanité du point de vue du rapport entre théisme et athéisme, mais c'est évidemment hors de question ici ; c'est pourquoi je me borne à l'analyse de la seule religion athée. Mais même cette analyse aidera à comprendre la nature de l'athéisme en général (p. 206-207).

4. Jean Hyppolite suit de manière significative Kojève dans sa traduction de la *Phénoménologie de l'esprit* (1939-1941). Dans la traduction russe dirigée par Ernest Radlov (1913) et dans celle effectuée par Gustav Chpet (années 1920, éditée en 1959), *Schrecken* est traduit en revanche par le mot *užas* qui ne renvoie à aucune période historique particulière. Nous y reviendrons.

5. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 256. Et aussi : « De plus, le Christ révèle aussi l'athéisme final : la mort de Dieu. Il ressuscite en tant qu'Homme réel, c'est-à-dire en tant que Communauté, Église (= Prototype de l'Empire napoléonien) » (*Ibid.*, p. 262).

L'Athéisme ne saurait donc aborder la question des relations homme – Dieu que dans une optique visant à « dégager l'intuition athée de base », à « la décrire phénoménologiquement » et à « l'analyser ontologiquement » (p. 206). Pourtant, le projet ne devait pas s'arrêter là et aurait dû culminer en une description de l'athée (et du théiste) « concret et vivant », laquelle serait devenue « la véritable philosophie de l'athéisme » (p. 207). Cette description aurait nécessairement revêtu un caractère autobiographique, car « pour comprendre vraiment ce que sont le théisme et l'athéisme », il faut avant tout se comprendre « soi-même (comme théiste et athée) » (p. 206).

Il s'agit donc non seulement de proposer un portrait de l'athée mais de faire aussi une autobiographie intellectuelle reflétant sa formation en tant qu'athée. Ce n'est pas un hasard si le roman inabouti de Dostoïevski se fixe des objectifs semblables quand il présente un fonctionnaire à la retraite⁶ qui, ayant subitement perdu la foi (conventionnelle) en Dieu, se livre à une série d'expériences de nature religieuse :

Il fouine parmi les nouvelles générations, les athées, les Slaves, les Européens, les fanatiques russes, les ermites, les prêtres ; il mord à pleines dents à l'hameçon d'un jésuite, un propagandiste, un Polonais ; de là, il descend dans les tréfonds du monde des khlysts⁷ – et finalement, il retrouve et le Christ et la terre russe, le Christ russe et le Dieu russe⁸.

En descendant dans le gouffre de la négation et de l'athéisme « complet », il reçoit paradoxalement une véritable « éducation religieuse » qui le transforme en un croyant « parfait ». Même si le protagoniste est décrit de l'extérieur, à la troisième personne, le projet du roman se présente comme un « document humain » dans lequel l'écrivain s'investit pleinement avec l'intention de créer non pas un

6. Ce personnage fait penser à Arkadi Ivanovitch Svidrigaïlov de *Crime et Châtiment*.

7. *Khlysty* étaient une secte mystique chrétienne apparue en Russie au XVII^e siècle. Dissidents du christianisme orthodoxe, ils prônaient une forme de spiritualité fondée sur l'ascétisme, la pénitence et des pratiques extatiques. Leurs rassemblements, souvent clandestins, incluaient des chants, des danses rituelles et des transes censées permettre une communion directe avec Dieu. (N. d. E.)

8. Lettre à Apollon Maïkov du 11 (23) décembre 1868. Voir F. M. Dostoevskij, *Polnoe sobranie sočinenij v tridcati tomax* [Œuvres complètes en trente volumes], L., Nauka, t. 28 (2), 1986, p. 329. (T. d. A.)

«réquisitoire des croyances contemporaines», mais un «véritable poème⁹».

Le changement du titre du projet initial pour *La Vie d'un grand pécheur* (1869-1870 ; il s'agit en effet d'une hagiographie, car Dostoïevski utilise le mot russe *žitie*) souligne le caractère religieux de cette transformation : l'athée « parfait » est un « saint » moderne qui peut trouver Dieu par la voie de la négation et du péché.

Dostoïevski développe cette vision dans son roman *Les Démons* (1871-1872), inspiré par l'assassinat de l'étudiant Ivanov par des membres de l'organisation Narodnaïa Volia [La liberté du peuple]. Pourtant, ce roman dépasse largement le cadre des œuvres anti-nihilistes, à la mode à l'époque, pour développer ce qui constitue son thème central : les relations homme – Dieu. Selon un apocryphe, Dostoïevski, au pied de l'échafaud, aurait dit en français à Nikolai Spechnev (qui sera plus tard un des prototypes de Nikolai Stavroguine) « Nous serons avec le Christ », et il aurait reçu une réponse dérisoire : « Un peu de poussière ». Ainsi, le désir de croire en la vie après la mort et un athéisme cynique forment les deux pôles de questionnement entre lesquels vaquent les personnages dostoïevskiens. De plus, la question de l'existence de Dieu, dont l'écrivain « a souffert consciemment ou inconsciemment¹⁰ » toute sa vie, renvoie à celle de la mort : Kojève dirait que « l'attitude chrétienne est une attitude d'Esclave, attitude servile (crainte de la mort devenue aspiration à l'immortalité)¹¹ ».

Cette attitude peut être dépassée de différentes manières, ce dont témoignent les choix faits par les personnages nihilistes des *Démons*. Ainsi, Alexei Kirillov se tue pour devenir Dieu, mais il cesse, au moment de la mort, d'être un homme historique¹². Ivan Chatov, un ancien « esclave » de Stavroguine, se crée, sous l'influence de ce dernier, un Dieu russe qui n'est autre que le peuple déifié¹³. Piotr Verkhovens-

9. Lettre à Sophia Ivanova du 25 janvier (6 février) 1869. Voir F. M. Dostoevskij, *Polnoe sobranie...*, *op. cit.*, t. 29 (1), p. 11.

10. Lettre à Apollon Maïkov du 25 mars (6 avril) 1870, *Ibid.*, p. 117.

11. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 114.

12. Voir Dimitri Tokarev, « L'ingénieur Kirillov (Dostoïevski, *Les Démons*), nihiliste hégélien chez Alexandre Kojève et Albert Camus », *Revue des études slaves*, 92/3-4, 2021, p. 599-614.

13. De façon significative, c'est Chatov qui en est venu à l'idée selon laquelle la révolution en Russie commence par l'athéisme.

ki, le plus radical des nihilistes, ne se pose tout simplement pas la question de Dieu, et c'est d'ailleurs pour cela qu'il n'intéresse point Kojève. Enfin, Stavroguine se pend par ennui et aversion, et pourtant c'est bien lui qui incarne pour Dostoïevski et, supposons-le, pour Kojève, la problématique de l'athéisme « complet », considérée cette fois-ci dans une perspective purement existentielle et déconnectée de l'actualité politique.

L'athéisme « complet », rappelons-le, c'est celui qui occupe, comme l'explique l'évêque Tikhon à Stavroguine¹⁴, « l'avant-dernier échelon qui précède la foi parfaite »¹⁵. Le problème réside dans le fait de savoir si un « athée parfait » « fera ou non ce dernier pas »¹⁶.

Tikhon voit justement en Stavroguine un tel « saint » capable de faire le « dernier » pas vers Dieu. Pourtant, il ne le fait pas et sombre dans l'ennui et le dégoût de lui-même. Pour Dostoïevski, cet échec est provoqué par la prédominance de l'élément rationnel dans la structure de la personnalité de Stavroguine. Ce dernier dit effectivement dans sa lettre finale à Dacha :

Le généreux Kirilov n'a pu supporter son idée et il s'est fait sauter la cervelle ; mais je vois bien qu'il était généreux parce qu'il n'avait pas toute sa raison. Je ne pourrais jamais perdre la raison et ne pourrais jamais croire en une idée, comme lui ; je ne puis même m'intéresser à une idée quelconque. Jamais, jamais je ne pourrais me brûler la cervelle¹⁷.

Stavroguine porte en lui beaucoup de traits du personnage anonyme de *L'Athéisme* et, en premier lieu, l'intérêt pour les gens spéciaux et souterrains, les nihilistes, les dissidents religieux (la bienheureuse Marie Lebiadkine, l'évêque Tikhon). Toutefois, par son suicide qui, à l'opposé de celui de Kirillov, n'est pas du tout philosophique¹⁸, il cor-

14. Ce chapitre ne fut publié qu'en 1922.

15. Fédor Dostoïevski, *Les Démons (Les Possédés)*, trad. de B. de Schloezer, Paris, Gallimard, 1955, p. 971.

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*, p. 955.

18. Certes, c'est bien Stavroguine qui impose à Kirillov l'idée du suicide philosophique. Pourtant, lui-même n'est pas apte à passer de la réflexion à l'acte. Le sceptique-nihiliste Stavroguine se tue parce que chez lui « la négation même est mesquine » (*Ibid.*, p. 955). C'est un suicide « sans force », et c'est pour cela qu'il ne trouve pas de place dans la lecture des *Démons* que Kojève donne lors de son séminaire hégélien.

rompt l'objectif dostoïevskien défini dans *L'Athéisme* et qui consiste à élaborer (plutôt qu'à révéler) un Christ russe et un Dieu russe. Ce Dieu n'est pas le peuple russe, comme pour Chatov ; il s'agit d'un Dieu transcendant, mais en même temps spécifiquement russe. Il est obtenu par un constant effort de négation des autres croyances et pratiques religieuses.

Il serait risqué d'affirmer que Kojève conçoit son traité en réponse polémique directe au projet de Dostoïevski¹⁹. Et pourtant, une mise en parallèle s'impose. Kojève n'envisage-t-il pas de broser le portrait intellectuel d'un athée qui ne fait pas « le dernier pas », car il n'y a pas de pas à faire ? Si pour l'écrivain russe le problème de Dieu relève plus d'un ordre existentiel que d'un ordre ontologique (est-ce que Dieu existe pour moi ?), pour le philosophe, il prend la forme d'une obsession intellectuelle : selon l'expression de Livio Sichirollo, Kojève fut toute sa vie « littéralement obsédé par l'idée de Dieu²⁰ ». En d'autres termes, le Dieu vivant ne l'intéresse point, mais il est fasciné par Dieu en tant que concept. Selon Kojève, et le théiste et l'athée cherchent tous les deux « une voie vers Dieu », seulement pour le second, cette voie ne mène nulle part. Marco Filoni explique ainsi l'argument principal de *L'Athéisme* :

Pour Kojève, le théiste est celui pour qui, en dehors de l'ensemble que lui-même forme avec le monde dans lequel il vit, il y a *encore un quelque chose* ; en revanche, pour l'athée, il n'y a rigoureusement *rien* en dehors de cet ensemble. Mais cela présuppose que, théiste ou athée, chaque homme est ainsi mis en rapport avec ce qui n'est ni le monde ni l'homme dans le monde. Donc, qu'il soit athée ou théiste, l'homme est de toute façon et toujours spontanément mis sur une « voie » qui le conduit vers l'« en dehors » du monde, c'est-à-dire ce que Kojève appelle la « voie vers Dieu » (*Zugang zu Gott*). Celle-ci existe pour l'athée et c'est un chemin vers le rien ; de même que pour le théiste c'est un chemin vers quelque chose. Cette projection vers l'« en de-

19. Les manuscrits et les lettres concernant *L'Athéisme* et *La Vie d'un grand pécheur* furent publiés à Odessa en 1921 par Léonid Grossman. Voir Leonid Grossman (éd.), *Tvorčestvo Dostoïevskogo, 1821-1881-1921* [L'œuvre de Dostoïevski. 1821-1881-1921], Odessa, Vseukrainskoe gos. izd-vo, 1921.

20. Cité par Marco Filoni, *Le Philosophe du dimanche. La vie et la pensée d'Alexandre Kojève*, Paris, Gallimard, 2010, p. 212.

hors » du monde est un phénomène spécifiquement religieux qui, pour Kojève, est commun à tout homme, qu'il soit athée ou théiste²¹.

Logiquement, Kojève distingue, au tout début du livre, deux façons d'aborder le problème de l'athéisme, que l'on pourrait associer respectivement à Stavroguine et Verkhovenski. Il serait en effet tentant de croire que Kojève pense à ce dernier quand il affirme que :

si l'on entend par athéisme le refus d'envisager le problème religieux en tant que tel, le refus de tout dépassement des limites du donné sensible, alors la combinaison des mots « religion athée » n'a pas de sens. Sans qu'on ait à se demander si, outre les niveaux animal, végétal et minéral, il peut exister pour l'homme, on peut affirmer qu'un tel athéisme exclut toute religion (p. 69).

Si Verkhovenski reste justement sourd à la problématique religieuse (l'évêque Tikhon pourrait dire de lui qu'il est indifférent et « n'a pas la foi mais seulement une peur malsaine²² »), Stavroguine semble adopter une attitude plus nuancée que Kojève décrit ainsi :

Mais si par athéisme on entend – comme c'est ordinairement le cas – la négation de Dieu, alors la notion de « religion athée » peut avoir un sens, à condition toutefois de définir la religion de façon adéquate (p. 69).

Stavroguine, tout comme Kojève, procède par négation de Dieu, ce qui est une forme d'attitude religieuse, même si cette religion est parfaitement athée²³. La différence consiste dans le fait que le personnage des *Démons* meurt sans avoir résolu le problème de Dieu²⁴, tandis que le philosophe le résout et *continue à vivre*²⁵.

21. *Ibid.*, p. 215.

22. Fédor Dostoïevski, *Les Démons*, *op. cit.*, p. 971.

23. Pour Kojève, le bouddhisme est la religion athée par excellence.

24. Kirillov, qui veut devenir Dieu, résout quant à lui ce problème, mais au prix de sa vie, ce qui est inadmissible pour Kojève.

25. Le philosophe adopte ainsi une position proche du bouddhisme : « Si le philosophe est "au-dessus" de toute contradiction (par exemple entre le théisme et l'athéisme), alors au bout du compte, il ne reste plus rien ; il ne reste que le rien en tant que réponse à la question de la vérité. Et si c'est le cas, on retrouve le bouddhisme, c'est-à-dire encore (un) *Standpunkt* » (p. 243). Voir également Alexandre Kojève, *L'Enseignement bouddhique du karma*, trad. de R. Nicolas, Paris, Payot et Rivages, 2022. Sur Stavroguine et le bouddhisme voir K. G. Isupov, « Nikolaj Stavrogin, ili pustota [Nikolai Stavroguine, ou le vide] », *Vestnik russkoj xristianskoj gumanitarnoj akademii*, 21/3, 2020, p. 393-418.

Si Kojève polémique avec Dostoïevski, ne fût-ce que de manière implicite, sur la problématique religieuse, il partage avec lui une vision pessimiste de la condition humaine. En témoignent les métaphores assez poétiques (qui rappellent un héros des *Carnets du sous-sol*, ou encore Pascal) qu'il emploie pour décrire la position précaire de l'homme dans le monde :

Ainsi donné à lui-même, l'homme est semblable à un homme aux abords d'un marécage. Il sait que le marécage dans son ensemble peut le porter, et il serait sûr de lui-même s'il pouvait s'appuyer sur toute son étendue. Mais il ne le peut pas. Il essaie de s'emparer de plus grand nombre possible d'appuis, il pose des planches, etc., mais jamais il ne sait s'il a rassemblé assez de ressources. Il se tient sur une motte de terre, mais il ne peut pas savoir si elle le tiendra longtemps et il a peur de s'y tenir. Il regarde autour de lui, cherche une autre motte plus solide en évitant les endroits manifestement mouvants (mais ce sont peut-être ceux-là qui sont précisément les plus résistants), saute sur elle et a de nouveau peur, cherche encore, et ainsi de suite sans fin, où plutôt jusqu'à la fin ; il court tant qu'il ne se noie pas et, tant qu'il n'est pas noyé, il court – un tel homme n'est pas tranquille et n'est pas sûr de lui ; il est angoissé (p. 152-153).

De manière caractéristique, Kojève complète la description des situations angoissantes d'inspiration romantique (l'incendie, une ville morte, la nuit) par le thème du meurtre, qui était très cher au romancier russe :

L'homme qui est donné à soi de cette façon est donné dans le tonus de l'angoisse : il est angoissé dans le monde angoissant du meurtre et de la mort. Il est angoissé de constater la destruction des objets (par exemple lors d'un incendie), il est angoissé de voir la mort et le meurtre. Il est encore angoissé de voir les lieux où la mort est passée, où ne se trouve plus ce qui s'y trouvait (dans le cas d'une ville morte par exemple), où est visible l'absence de ce qui pouvait s'y trouver (l'angoisse ne surgit-elle pas dans un désert où il y a tant d'espace « non rempli » ?), et surtout là où il ne voit rien (comme on est angoissé de nuit). Il est également angoissé là où il n'y a pas de fin, mais où il y a la finitude, où il n'y a pas encore de mort et de meurtre, mais où la mort et le meurtre peuvent survenir (n'est-on pas angoissé à côté d'un malade sans espoir de guérison ou d'un condamné à mort, et n'est-on pas angoissé là où « il y a un meurtre dans l'air » ?) (p. 153)²⁶.

26. On ne s'étonnera pas de trouver un vocabulaire presque identique dans l'essai *Étude sur l'horreur* écrit par le philosophe soviétique non-conformiste et

Signalons un problème de traduction qui surgit à l'analyse de ce passage.

Kojève emploie les mots russes *žut'*, *žutko*, *žutkoe*, ce qui n'est pas sans rappeler le célèbre essai de Freud *Das Unheimliche*, paru en 1919. Compte tenu de l'hostilité affichée par Kojève envers la psychanalyse et des difficultés évidentes de traduction du mot *Unheimliche* en d'autres langues, il serait plus opportun de supposer que Kojève emprunte le mot *žutkoe* au vocabulaire heideggérien plutôt qu'à celui de Freud. Laissant ici de côté la question de l'influence éventuelle de Freud sur Heidegger, rappelons tout de même que ce dernier utilise le mot *Unheimlich* dans son discours inaugural prononcé le 24 juillet 1929 à l'Université de Freiburg. Si, dans des traductions russes²⁷ et anglaises²⁸ récentes, la phrase « *es ist einem unheimlich* » est rendue respectivement par « *delaetsja žutko* » et « *it's uncanny* », ce qui est tout à fait conforme à la traduction habituelle de *Unheimliche* chez Freud, dans la traduction française de Roger Munier²⁹, cela donne « un malaise nous gagne ». Le mot *Angst* est rendu, quant à lui, par *užas*, *anxiety* et *angoisse*.

Pourquoi cette mise en parallèle linguistique serait-elle instructive quand on lit *L'Athéisme* ? Dans l'original russe, Kojève parle justement de la transformation de *žut'* en *užas* au moment où l'homme se trouve devant sa propre mort :

Данность «человеку в мире» убийства и смерти вне его самого (т. е. в мире) есть данность конечности мира в себе самом, данность мира в тонуе жути. Но и только жути. Эта жуть переходит или, вернее, сменяется ужасом только тогда, когда человеку дана его собственная смерть³⁰.

Dans la traduction de Nina Ivanoff, cela donne :

proche du mouvement OBERIOU Léonid Lipavski dans la première moitié des années 1930. Cet essai ne fut publié qu'à l'époque de la perestroïka.

27. Martin Xajdegger [Heidegger], « Čto takoe metafizika ? » [Qu'est-ce que la métaphysique ?], in *Id.*, *Vremja i bytie : Stat'i i vystuplenija* [Être et Temps : articles et discours], trad. et éd. de V. V. Bibixin, M., Respublika, 1993, p. 21.

28. Martin Heidegger, « Was ist Metaphysik? Urfassung » / What Is Metaphysics? Original Version, trad. d'I. A. Moore et G. Fried, *Philosophy Today*, 62/3, Summer 2018, p. 739.

29. Martin Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », Conférence de 1929, trad. de R. Munier, *Cahiers de l'Herne, Heidegger*, 1983, p. 51.

30. Aleksandr Kožev [Kojève], *Ateizëm* [L'Athéisme], trad. et éd. de A. Rutkevič, M., Praksis, 2007, p. 128.

Le donné du meurtre et de la mort à l'« homme dans le monde » en dehors de lui-même (c'est-à-dire dans le monde) est le donné de la finitude du monde en lui-même, le donné du monde dans le tonus de l'angoisse. Et de l'angoisse seulement. Cette angoisse devient, ou plutôt est remplacée par la terreur seulement quand sa propre mort est donnée à l'homme (p. 153).

La traductrice préfère rendre ici le mot *žut'* (dont l'équivalent serait *Unheimliche*, *uncanny* et certainement pas *malaise*) par *angoisse* (qui correspondrait à *Angst*³¹, *anxiety* mais nullement à *užas*³²), en neutralisant ainsi des connotations liées au sinistre et au lugubre qui sont propres à la sémantique de ce mot russe. De plus, le mot *užas* est traduit par *terreur* (plutôt *horreur* et, en allemand, *Schrecken* ou *Furcht*³³), ce qui suggère des considérations de portée historique dont *L'Athéisme* est en réalité dépourvu.

La situation change deux ans plus tard, à l'époque du séminaire hégélien. Dès le début de son enseignement, Kojève introduit une perspective historique et politique dans sa réflexion sur la mort chez Hegel. Lors de ses cours de l'année 1933-1934, il examine déjà la mort comme l'horizon des luttes sanglantes de pur prestige.

Logiquement, la problématique du nihilisme politique, absente de *L'Athéisme*, vient tout de suite épauler sa réflexion. Le nihilisme est ainsi analysé dans le contexte des relations maître-esclave et de la dialectique de la Terreur politique qui s'ensuit. De fait, la « Conscience servile » s'effectue, selon Kojève, en trois étapes : attitude stoïcienne, attitude sceptique ou nihiliste, et enfin attitude (chrétienne) de la conscience malheureuse (p. 56). Le nihilisme du Sceptique se traduit par la

31. Voir Viktor Mazin, « Ponjatija “straxa” i “trevogi” v tekstax Frejda » [Les Concepts de “peur” et d’“angoisse” dans les textes de Freud]. URL [consultée 14 janvier 2024] : <http://freudproject.ru/?p=12143>, publié le 16 novembre 2020.

32. Vladimir Bibikhine, le traducteur de Heidegger, rend justement le mot *Angst* par *užas*.

33. Dans une note à *L'Athéisme*, Kojève précise que « Heidegger distingue *Angst* et *Furcht* ; le Néant “est donné” seulement dans *Angst*. Si *Furcht* est seulement la crainte (par exemple de la souffrance), alors la distinction est juste, mais s'il s'agit aussi de la crainte de la mort, alors elle est fausse » (p. 236). Dans *L'Introduction à la lecture de Hegel*, Kojève semble être moins attentif aux nuances de la traduction. Ainsi, il dit : « C'est qu'à travers la peur animale de la mort (*Angst*) l'Esclave a éprouvé la Terreur ou l'angoisse (*Furcht*) du Néant, de son néant » (*op. cit.*, p. 175).

négarion de « l'existence même du monde extérieur » (p. 62). Cette négation étant « purement théorique » (p. 63), elle peut pourtant se muer en un acte si le sceptique nihiliste adopte une position négatrice vis-à-vis de lui-même, c'est-à-dire s'il commet un acte de suicide. Une autre étape est incarnée par la figure du Révolutionnaire dont l'action est par excellence auto-négatrice, sauf que le Révolutionnaire « ne veut pas se suicider, même s'il veut bien passer pour un assassin³⁴ ».

Ayant déjà évoqué la problématique du suicide dans *L'Athéisme* (« l'homme dans le monde » est donné à lui-même « comme suicidé potentiel, comme celui qui peut se tuer à n'importe quel moment », p. 158), Kojève préfère cette fois-ci quitter le champ d'une pure spéculation philosophique et se référer directement à Kirillov, qui incarne pour lui cet élan autodestructeur :

Ce thème hégélien a été repris par Dostoïevski dans *Les Possédés*. Kirilov veut se suicider uniquement pour démontrer la possibilité de le faire « sans nécessité aucune », c'est-à-dire *librement*. Son suicide doit démontrer la liberté absolue de l'homme, c'est-à-dire son indépendance vis-à-vis de Dieu³⁵.

Seul Ivan Karamazov partage avec Kirillov cette obsession de l'idée de Dieu³⁶, qui était également celle de Kojève, et cela malgré son athéisme affiché³⁷. Mais Ivan ne participe pas, pour le moment au moins, à l'œuvre de la Terreur révolutionnaire, tandis que Kirillov le fait, ne fût-ce que de manière indirecte (il ne rejette pas moralement l'assassinat de Chatov et en prend la responsabilité³⁸).

Quoique reléguée dans une note de bas de page, la réflexion sur Kirillov semble étayer l'analyse de la dialectique de la Terreur que Kojève entreprend en 1936-1937. Dans le contexte des grands procès de Moscou, la figure de ce personnage dostoïevskien semble incarner

34. *Ibid.*, p. 136.

35. *Ibid.*, p. 517-518.

36. Raskolnikov par exemple ne vient à l'idée de Dieu qu'au bain.

37. On compare souvent Kojève avec Ivan Karamazov, voir Dominique Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, Paris, Grasset, 1990, p. 245-271. Voir également Annett Jubara, « The paradoxical anchoring of Kojève's philosophizing in the tradition of Russian religious philosophy », *Studies in East European Thought*, 76, 2024, p. 19-20.

38. Son rejet est plutôt philosophique, voir sa discussion avec Verkhovenski.

pour Kojève la problématique de la mort prise sous deux angles : existentiel, déjà examiné dans *L'Athéisme*, et politique.

D'un côté, la peur qu'éprouve Kirillov est liée à son sentiment religieux très aigu : la peur de la mort est en effet la peur de Dieu (« Dieu est la souffrance de la peur de la mort³⁹ »), et pour la surmonter il faut se révolter contre la divinité, c'est-à-dire faire preuve de la volonté de se suicider. Dans le même temps, Kirillov « offre » sa mort aux autres nihilistes, l'inscrivant ainsi dans un contexte politique russe qui se trouve explicitement lié, par l'inscription avec laquelle il termine sa lettre, à celui de la Révolution française. En effet, Kirillov écrit en français sous sa signature : « Liberté, égalité, fraternité ou la mort !⁴⁰ ». Malgré son aspect parodique, cette phrase confirme la portée historique de la démarche de Kirillov. Sa révolte personnelle contre Dieu acquiert ainsi une dimension politique et se tient dans la lignée des luttes politiques de l'époque de la Révolution française.

Kojève n'hésite pas à pousser encore plus loin cette « politisation » de la mort individuelle, et il le fait sans la moindre ironie. De fait, il aurait pu s'exclamer : « Liberté, égalité, fraternité ET la mort ! » Pour lui :

cette idéologie de la Liberté absolue est donc bien « le Ciel descendu sur Terre » dont rêvait la Raison « éclairée ». En fait, c'est un vide qui s'anéantit lui-même. La réalisation et la révélation de cet anéantissement de la Liberté absolue, c'est la Terreur (*Schrecken* = médiation par la mort)⁴¹ (p. 142).

La faute de Kirillov consiste dans le fait qu'il cesse, par son acte auto-négateur, d'être un homme d'action et échappe au paradigme historique hégélien. Il possède pour autant une qualité que Kojève appelle la « conscience discursive de l'extérieur et de soi⁴² ». C'est-à-dire qu'il pense sa mort non pas comme un fait biologique mais comme un moyen de médiation dans sa lutte pour la reconnaissance : capable de se tuer délibérément, il veut être reconnu en tant que nouveau Sauveur, nouveau Christ ouvrant « la porte » à tout le monde⁴³. Kojève dit que :

39. Fédor Dostoïevski, *Les Démons*, *op. cit.*, p. 188.

40. *Ibid.*, p. 885.

41. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 142.

42. *Ibid.*, p. 570.

43. Fédor Dostoïevski, *Les Démons*, *op. cit.*, p. 882.

C'est seulement dans la Lutte pour la reconnaissance, c'est uniquement par le risque de la vie que celle-ci implique, que l'être donné (animal) se crée en tant qu'être humain. C'est donc l'être même de l'Homme qui « apparaît » ou se manifeste comme un suicide différé, comme dirait Hegel, – « médiatisé » (*vermittelt*) par l'Action négatrice qui engendre la conscience discursive de l'extérieur et de soi. L'Homme est un être qui se suicide, ou qui est du moins capable de se suicider (*Fähigkeit des Todes*). L'existence humaine de l'Homme est une mort consciente et volontaire en voie de devenir⁴⁴.

Kirillov considère même que sa mort sauvera « tous les hommes et les transformera physiquement dès la génération suivante »⁴⁵. Mais pour cela, il faut que la mort devienne avant tout un message discursif qui bouleversera la conscience des hommes. Ce message, annoncé et prêché par Kirillov (la version finale de sa signature, « gentilhomme-séminariste », explicite sa volonté de *semer*⁴⁶, voir le poème-manifeste de Nikolaï Nekrassov, *Le Semeur*), n'a pas, tout comme la parole du Christ, de forme écrite et doit être transmis par des apôtres modernes, les nihilistes.

Le roman inachevé de Dostoïevski (et son avatar, le roman *La Vie d'un grand pêcheur*) se posait une tâche impossible – montrer un homme qui subit toutes les tentations et teste toutes les idéologies. Source d'inspiration pour les romans qui lui ont succédé, *L'Adolescent*, *Les Frères Karamazov* et surtout *Les Démons*, ce projet du roman cristallise la problématique du nihilisme qui hante l'écrivain russe durant les années 1860 et 1870.

Il en va de même pour *L'Athéisme* de Kojève, un projet philosophique à peine réalisable, vu son ampleur mais aussi sa déconnexion de la situation historique contemporaine à son écriture. Se tenant encore, dans *L'Athéisme*, « comme à *équidistance* entre théisme et athéisme⁴⁷ », Kojève accomplit un pas décisif durant son séminaire en

44. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 570. La réflexion de Kojève est ici dépourvue de perspective christique qui est propre à Dostoïevski.

45. Fédor Dostoïevski, *Les Démons*, *op. cit.*, p. 882.

46. Sur le plan social, le gentilhomme russe ne pouvait pas être séminariste, c'est-à-dire étudiant d'un séminaire religieux, l'accès y étant presque exclusivement réservé aux fils de prêtres orthodoxes.

47. L. Bibard, « Présentation », *art cit.*, p. 29.

qualifiant Hegel de plus grand philosophe athée⁴⁸. Totalement dénuée de dimension politique dans *L'Athéisme*, la problématique religieuse trouve désormais sa place dans une anthropologie décidément surhumaine (héritant beaucoup de Nietzsche) et ouvertement politisée (dans le sillage marxiste) que Kojève développe durant ses cours, tout en prétendant qu'elle ne fait que transcrire les idées de Hegel. Le projet d'une autobiographie intellectuelle, à portée très personnelle, est ainsi remplacé par une interprétation assez catégorique, déployée devant les auditeurs « médusés » du séminaire.

Échanges
Université Aix-Marseille

48. Livio Sichirollo y voit une réaction à son obsession de l'idée de Dieu. Voir *supra*.