

"Lost in Translation" : les problèmes linguistiques et conceptuels aux séances du Studio franco-russe à Paris (1929-1931)

Autor(en): **Tokarev, Dimitri**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Colloquium Helveticum : cahiers suisses de littérature générale et comparée = Schweizer Hefte für allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft = quaderni svizzeri di letteratura generale e comparata**

Band (Jahr): - **(2017)**

Heft 46: **Produktive Fehler, konstruktive Missverständnisse = Erreurs productives, malentendus constructifs**

PDF erstellt am: **14.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-1006238>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Dimitri Tokarev

« Lost in Translation »

Les problèmes linguistiques et conceptuels aux séances
du Studio franco-russe à Paris (1929-1931)

This article analyzes some cases of lack of understanding as well as of misunderstandings and errors, voluntary or otherwise, which punctuate the sessions of French-Russian Studio, an important place of intellectual and cultural exchanges between Russian émigrés and French intellectuals between the Wars. These errors and misunderstandings turn out to be rather productive ones, leading sometimes to lively discussions. Two notions, humanism and intellectualism, become a real stumbling block to debates: being regularly referred to at the sessions devoted to Gide, Valéry, Proust and Descartes, they are differently interpreted by Russian and French debaters. This reflects not only the explicit difficulties in translation of philosophical and cultural notions but also some implicit discrepancies in production of meaning.

Les plaintes sur l'isolement culturel dont auraient souffert les exilés russes de la « première vague » (c'est-à-dire antibolcheviste) abondent dans leurs mémoires au point de devenir un lieu commun. Sans nier les difficultés tant matérielles que culturelles auxquelles ont dû se heurter les émigrés russes, il faut dire en même temps que parler d'un isolement relève plus d'une mythologie que de la réalité.¹ Jouissant d'un statut particulier parmi les étrangers en France, les Russes travaillaient tant dans les usines de l'industrie automobile que dans les services (garçons, veilleurs, chauffeurs de taxi). Certes, les postes les mieux payés leur étaient peu accessibles, même si un certain nombre de personnes était engagées dans l'enseignement public, dans la médecine ou dans la sphère juridique. Comme le note très justement Catherine Gousseff,

face à la représentation dominante de la déchéance sociale des élites ce qui surprend c'est justement leur visibilité dans la population active des années 1920. Il importe donc de distinguer les formes de déclassements liés à la perte des biens matériels, des modalités de maintien ou de repositionnement professionnel des élites. De nombreux parcours d'hommes de lettres, d'administrateurs, d'artistes et autres, témoignent d'une forte continuité.²

1 Voir par exemple Leonid Livak, « Nina Berberova et la mythologie culturelle de l'émigration russe en France », *Cahiers du monde russe*, 2002, vol. 43, n° 2-3, p. 463-478.

2 Catherine Gousseff, *L'exil russe. La fabrique du réfugié apatride (1920-1939)*, Paris, CNRS éditions, 2008, p. 124.

Or, accentuer la misère dans laquelle vivaient les exilés était un stratagème destiné à sensibiliser le lecteur des mémoires à la condition extraordinaire des émigrés russes décrits en martyrs, privés de passé comme d'avenir. Leurs difficultés matérielles étaient même présentées comme des conditions propices à l'écriture poétique. Ce faisant, les exilés

authenticated the motifs of suffering, solitude, and despair in their works, conflating and capitalizing on the model of the Russian writer as a an ascetic prophet and on the French « modernist » rejection of literary recognition and success.³

Quant aux contacts culturels entre les Russes et les Français, ils étaient très nombreux dès le début des années 1920.⁴ Si la situation politique changea après la reconnaissance de l'Union soviétique par le gouvernement Herriot en 1924, l'intérêt en France pour la vie soviétique n'a que temporairement diminué les contacts entre Français et émigrés, qui ont repris de la vigueur à partir de 1929 lorsque la nouvelle génération (qui a pu néanmoins profiter de son « aliénation » pour reconfigurer sa propre identité culturelle et linguistique⁵) a pris l'initiative en main. Comme le constate Leonid Livak,

les changements sociopolitiques, intervenus en France comme en URSS, mirent alors en valeur aux yeux du lectorat français les auteurs émigrés en tant que force intellectuelle anticommuniste et source russe d'informations *indépendantes* sur la Russie soviétique.⁶

* * *

Pourtant, un des exemples les plus frappants de ce nouveau rapprochement, à savoir le Studio franco-russe dont quatorze séances se sont tenues à Paris de novembre 1929 à mai 1930, puis de novembre 1930 à avril 1931, n'a évoqué

3 Leonid Livak, *How It Was Done in Paris: Russian Émigré Literature and French Modernism*, Madison, University of Wisconsin Press, 2003, p. 42-43.

4 Voir Leonid Livak, « L'Émigration russe et les élites culturelles françaises, 1920-1925 : Les débuts d'une collaboration », *Cahiers du Monde russe*, 2007, vol. 48, n° 1, pp. 23-43.

5 Selon Maria Rubins, « side by side, “alone” and “together,” perhaps communicating little across parallel literary diasporas but sharing an existentialist ethos and avant-garde aesthetic sensibilities, the young writers of different ethnic origins were creating narratives informed by exile and hybridity. In doing so, they articulated the lexicon of transnational modernism, transcending the boundaries of their respective national traditions, canons, and languages » (Maria Rubins, *Russian Montparnasse: Transnational Writing in Interwar Paris*, London, Palgrave Macmillan, 2015, p. 3).

6 Leonid Livak, *L'Émigration russe et les élites culturelles françaises*, *op. cit.*, p. 42.

le contexte politique que de manière assez aléatoire. Quoique l'actualité soviétique fût au centre de la réunion du 4 novembre 1930⁷, elle était absente ou presque des séances consacrées à des sujets davantage littéraires et philosophiques que politiques. Cela se comprend aisément si l'on considère les parcours des fondateurs du Studio : celui du poète et ancien combattant de l'Armée blanche Vsévolod Fokht (ou Wsevolod de Vogt de son nom de plume), devenu journaliste au quotidien d'opinion de droite *L'Intransigeant*, celui du romancier et critique Robert Sébastien, issu du cercle de Jacques Maritain, ou encore celui du philosophe et écrivain Jean-Pierre Maxence, appartenant à une nébuleuse qu'Emmanuel Mounier a appelée *La jeune droite*.

Les réunions, hébergées par le Musée social, au 5 de la rue Las Cases, étaient organisées de façon à ce que le public pût confronter deux points de vue sur un même sujet : après deux exposés, l'un prononcé par un Français, l'autre par un Russe, chacun dans l'audience était libre de prendre la parole.⁸ Ainsi, comme en témoignent les sténogrammes publiés par Marcel Péguy dans les *Cahiers de la quinzaine*, les débats ont été animés par Lev Chestov, Georges Gurvitch, Ivan Bounine, Marina Tzvétaeva, Charles du Bos, Georges Bernanos et Paul Valéry.

Nous renvoyons ceux qui s'intéressent à l'histoire du Studio à l'excellente préface aux sténogrammes de Livak.⁹ Notre démarche cherchera plutôt à comprendre quelles étaient les lignes de force qui séparaient les participants russes et français, et en premier lieu si elles étaient explicitement ou implicitement liées aux difficultés de communication (les Russes, pour la plupart francophones, étaient obligés d'intervenir dans une langue qui leur était étrangère) mais aussi au langage conceptuel auquel recouraient les participants et qui pouvait produire des malentendus voire des erreurs, et cela parfois sans que les débatteurs ne s'en aperçussent.

Livak, en expliquant les problèmes qui ont mis fin à l'existence du Studio, préfère se ranger à l'avis de Vsevolod Fokht qui a remarqué, dans l'avant-propos (septembre 1931) du sténogramme de la quatorzième et dernière réunion (28 avril 1931), que

7 Même cette séance qui aurait dû être particulièrement marquée par des conflits d'ordre idéologique ne l'a point été faute de représentants de gauche.

8 Voici la liste des sujets discutés dans l'ordre chronologique: l'inquiétude dans la littérature ; les influences mutuelles franco-russes dans le domaine littéraire ; Fiodor Dostoïevski ; Léon Tolstoï ; Marcel Proust ; André Gide ; le roman après 1918 ; l'Orient et l'Occident ; la littérature soviétique ; Paul Valéry ; le symbolisme en France et en Russie ; Descartes ; Péguy ; le Renouveau spirituel en France et en Russie.

9 Voir Leonid Livak (éd.), *Le Studio Franco-Russe, 1929-1931*, Toronto : The University of Toronto, 2005, p. 43. Les numéros de pages dans le texte de l'article renvoient à cette édition.

peu à peu, les divergences « nationales » qui intriguaient les assistants et que l'on se plaisait, au début, à souligner, disparurent dans des oppositions qui procèdent d'une différence d'assimilation d'un héritage culturel unique. On n'a pas tardé à constater qu'il y avait, à nos réunions, deux groupes franco-russes en présence (519).

De ce fait, se réjouit Fokht, le but initial des organisateurs a été atteint et même dépassé, en donnant aux débats une ampleur encore plus grande.

Qui composait ces deux groupes ? Fokht parle prudemment d'oppositions d'ordre culturel et spirituel plutôt qu'idéologique¹⁰ ; Livak est moins ambigu et définit ces groupes comme étant composés, d'un côté, d'écrivains et penseurs intéressés par la problématique religieuse et spirituelle, et, de l'autre, de partisans de l'engagement politique « de gauche ». Il est vrai qu'une division idéologique était perceptible, surtout durant la première saison du Studio, mais les prosoviétiques furent assez vite évincés, et non sans le concours des animateurs. Ainsi, Fokht pense plutôt à deux groupes franco-russes (l'un affichant ouvertement ses préférences religieuses, qu'elles soient « catholiques » ou « orthodoxes » ; l'autre constitué de penseurs sans engagement religieux concret) unis par l'intérêt commun de la renaissance spirituelle, tandis que Livak en fait deux groupes divisés par leurs positions idéologiques. Quand il écrit que Fokht « constatait que le Studio avait dépassé son but initial, puisque les divergences nationales avaient été remplacées par des oppositions d'ordre idéologique et spirituel » (40), le critique ajoute dans l'argumentation du fondateur du Studio le mot « idéologique » qui en était absent.¹¹ La conclusion que Livak tire de ces propos, à savoir que l'existence même du Studio était devenue « inutile suite à la polarisation idéologique, sans distinction de nationalité », semble tout à fait logique dans l'optique

10 Cette division lui semble positive et fructueuse parce qu'elle permet de présenter le même héritage culturel dans des perspectives différentes et parfois opposées. Pour le chrétien convaincu qu'était Fokht, la notion d'héritage culturel unique devait être indissolublement liée au christianisme européen qui en formait la base. Les « bolchevisants », ayant pris cette base religieuse de la « vieille » culture pour cible, se seraient donc mis, pour Fokht, en dehors de l'opposition productive dont il parlait dans son avant-propos.

11 Livak se montre plus correct dans un autre article où il nomme plusieurs lignes de force qui divisaient les participants du Studio, à savoir « la confrontation des 'anciens' et des 'modernes' des deux littératures ; le conflit des adhérents de deux 'humanismes' – l'un 'chrétien' l'autre 'séculier' ; et enfin le gouffre entre ceux qui ne voyaient en la littérature qu'un moyen de promouvoir des causes socio-politiques ou religieuses, et ceux pour qui la littérature restait tout d'abord une forme d'expression artistique mise en valeur par son côté créateur et son élan imaginaire » (Leonid Livak, « La dimension littéraire du Studio franco-russe », *Revue des Études slaves*, 2004, vol. 75, n° 3-4, p. 475).
Le mot « idéologique » est bien absent de cette liste.

du chercheur mais s'avère assez problématique car elle contredit l'affirmation faite par Livak lui-même et concernant l'évincement de l'opposition de gauche à partir de la deuxième saison du Studio. De fait, comme l'évincement en question s'est réellement produit, de quelle polarisation idéologique rendant inutile l'existence du Studio peut-on parler ?¹²

Les choses s'embrouillent encore plus quand le chercheur affirme que les participants du Studio sont passés des distinctions nationales à « un langage commun » (41). « Il s'agissait d'ores et déjà d'une collaboration intellectuelle plutôt que d'une quelconque opposition », conclut Livak. Cette affirmation va dans le même sens que le constat fait par Fokht mais où alors est disparue la polarisation idéologique ?

De plus, même si le cap vers une collaboration intellectuelle a été défini comme tel et par Fokht et par Livak, le premier parle des problèmes « d'assimilation d'un héritage culturel unique » et le second d'un langage commun, comme si cette assimilation avait déjà eu lieu. Il semble pourtant que les malentendus et les confusions dont témoignent les débats s'expliquent pour beaucoup par certaines difficultés de transmission de messages qui étaient justement dues à des problèmes d'élaboration de ce même « langage commun » qui aurait permis de véhiculer de manière adéquate ce que les orateurs voulaient faire passer au public. Si ces problèmes sont explicitement liés aux difficultés de traduction de certaines notions philosophiques et culturelles, ils témoignent en même temps de divergences au niveau plus profond qui est celui de la production de sens.

* * *

Analysons quelques exemples. La séance du 29 avril 1930, qui fut consacrée au roman depuis 1918, a connu des débats assez vifs, provoqués par les remarques de Vladimir Pozner et d'Ilia Zdanévitch, le premier ayant pris le parti des jeunes écrivains émigrés contre leurs confrères aînés, le second s'étant insurgé contre le roman de l'émigration. Une autre intervention est par contre passée presque inaperçue, celle du critique Guéorgui Adamovitch

12 Signalons encore une fois que Livak prétend développer les positions prises par Fokht dans son avant-propos où il voulait mettre l'accent sur les succès du Studio et non pas sur son échec. Fokht, en parlant des « divisions profondes » où le mot « profond » n'est pas, à notre sens, le synonyme du mot « idéologique », conçoit son texte non pas comme un nécrologe mais plutôt comme une déclaration ouverte à l'avenir : « ... il devint immédiatement possible, constate Fokht après avoir établi l'existence de deux groupes franco-russes, de donner aux débats toute l'ampleur, toute l'envergure nécessaires pour des études de plus en plus actuelles » (519). Selon Fokht, l'existence de deux groupes provoque l'effervescence du Studio ; selon Livak, elle met fin à ses réunions. Il s'en suit que les deux critiques parlent de deux groupes différents.

qui a mis en doute, en des termes très amers, la possibilité d'un rapprochement intellectuel franco-russe :

Je viens ici pour la troisième fois. J'ai entendu comme tout le monde des choses très intéressantes, et d'autres plutôt vagues et si je voulais dégager l'impression générale que j'ai de ces réunions, je devrais dire que non seulement il n'y a aucun rapprochement intellectuel franco-russe, mais que la possibilité de ce rapprochement me paraît plus compromise, plus difficile que jamais (238).

On peut trouver une explication à cette situation dans les conditions historiques, dans la différence de milieu social, dans la différence de culture, continue Adamovitch, mais l'explication essentielle se cache dans le fait qu'en des langues différentes les mêmes mots ne disent pas la même chose :

Toute pensée en passant à travers une frontière, qu'on ne remarque pas au passage, se transforme ; on emploie les mêmes mots, mais à travers les mots on voit des choses bizarres et la différence est d'autant plus sensible que les mots restent les mêmes (238).

Le message d'Adamovitch est bien clair : on ne peut pas fonder un rapprochement sur des malentendus créés par des mots, et quand le critique et romancier René Lalou répond à son collègue russe, il ignore complètement le côté linguistique du problème¹³ : « Le mieux est de dire ce que nous pensons les uns et les autres, Russes et Français, sur des sujets importants » (240), invite Lalou sans s'apercevoir que la pensée peut être « trahie » par les mots.

Adamovitch se souvient à deux reprises d'un débat qui a divisé André Malraux et Jean Maxence lors de la réunion consacrée à André Gide. Paradoxalement, ce débat l'a impressionné parce qu'il n'y a rien compris, et cela non pas à cause de son incompétence linguistique : en effet, il comprend tous les mots mais en même temps est incapable de capter le sens de l'énoncé. Il a l'impression « d'avoir entendu parler les Martiens » dont la langue, ajoutons-le, lui est connue. Et pourtant, dans le débat entre Malraux et Maxence, il n'y a rien eu de particulièrement incompréhensible. La question qui a divisé les deux écrivains était celle de l'humanisme, ce qui ne devait pas déplaire au partisan du « document humain »¹⁴ en littérature qu'était Adamovitch. Pourquoi donc cette réaction à première vue peu adéquate ? De

13 Livak semble l'ignorer aussi ; voir Livak, *La dimension littéraire...*, *op. cit.*, p. 474.

14 Cette notion, introduite par Edmond de Goncourt en 1876 et utilisée par Zola, fut récupérée par les jeunes auteurs de la littérature russe émigrée qui se sont orientés vers une littérature dont la sincérité l'apparentait à des journaux intimes. Voir Natalia Iakovleva, « *Tchelovetcheskii dokument* » : *istoria odnogo poniatia* [« Le document humain » : histoire d'une notion], Helsinki, University of Helsinki, 2012 (Slavica Helsingiensia 42).

fait, ce qu'Adamovitch n'a pas aimé, c'est que le débat sur l'humanisme ait été transformé en une sorte de « duel intellectuel » ou bien en « spectacle littéraire » (239) où l'on jongle avec les mots jusqu'à ce qu'ils perdent leur signification. L'intellect qui se revêt de beaux décors littéraires (trompeurs par excellence), voilà la cible du critique russe qui veut, et il l'a dit clairement dans son exposé sur Gide, rejeter « tous les livres qui ne sont que "littérature", bonne ou mauvaise », et « ne garder que quelques auteurs avec lesquels le tête-à-tête définitif est supportable » (201).

Gide fait partie de ces auteurs, qui « vit » ses idées plutôt qu'il ne les formule :

Vulgairement et sommairement on dirait que ce sont des idées « vécues », et par là Gide est plus significatif que Dostoïevski lui-même (198).

En d'autres termes, Gide est en ce sens plus russe que Dostoïevski lui-même. C'est donc sans surprise qu'Adamovitch le place aux côtés d'autres écrivains russes, tels Tolstoï et Vassili Rozanov, et l'oppose à des écrivains français, tels Charles Maurras ou Henri Massis.

Pour le critique russe, un moyen d'évaluer la « russité » d'un écrivain serait d'observer la réaction de celui-ci à la boutade de Goethe qui aurait dit : « J'aime mieux voir une injustice que tolérer un désordre » (200). « Non, jamais, quoi qu'il arrive », voilà la réponse que donne, selon Adamovitch, à ce mot « toute la pensée russe » mais aussi – Gide.

Cette interprétation « russe » de la phrase de Goethe n'a pas pu ne pas provoquer une vive protestation de la part de Lalou qui, en connaisseur de Gide, a insisté sur la dette intellectuelle que l'auteur français devait au poète allemand. Pour Lalou, toute l'œuvre de Gide est une « purification intellectuelle; les écarts de sa chair l'ont toujours moins inquiété que la moindre incorrection de son esprit, a-t-il dit » (204). Et en cela il est très proche de Goethe dont la boutade doit sonner autrement que dans la version d'Adamovitch : « J'aime mieux infliger une injustice que subir un désordre ». Comme le rappelle Lalou, Barrès en a usé pour accuser les dreyfusards d'un complot contre l'armée et la patrie. Lalou ne s'arrête pas là et raconte la situation dans laquelle cette phrase fut prononcée :

Goethe était un jour chez lui en train de rêver, ou d'écrire. Passent dans la rue trois ou quatre soldats qui font du bruit – il va flanquer une tripotée aux soldats, mais c'est un soldat qui n'avait rien fait qui reçoit la correction ; et comme on lui en fait la remarque, Goethe répond alors : « J'aime mieux infliger une injustice que de subir un désordre » (204-205).

Robert Legros, qui a examiné le contexte évoqué, relate une histoire toute autre que celle racontée par Lalou. Il rappelle que Goethe, voulant protéger

un Français qui risquait d'être lynché par la foule à la fin du siège de Mayence, a répondu par cette phrase à son ami qui lui avait exprimé sa réprobation. En allemand cette phrase donne « Es liegt nun einmal in meiner Natur : ich will lieber eine Ungerechtigkeit begehen, als Unordnung ertragen », soit « Cela tient finalement à ma nature, je préfère commettre une injustice que de tolérer un désordre »¹⁵. Legros commente : « Entendons : mieux vaut laisser s'échapper quelqu'un qui est peut-être coupable (une injustice) que de tolérer qu'il soit livré à une foule dévorée par la haine (un désordre) ».

On voit bien que dans la bouche d'Adamovitch et de Lalou la phrase en question acquiert des connotations assez particulières : chez le premier, Goethe apparaît en observateur extérieur d'une injustice (« voir une injustice ») ; chez le second, le poète allemand est prêt à infliger une injustice pour ne pas être l'objet d'un désordre (« subir un désordre »). D'ailleurs, Lalou s'explique la rage de Goethe par ce sentiment très humain qui est celui d'un poète gêné dans son travail. Adamovitch n'a pas laissé cette remarque sans réponse. Ayant admis qu'il ne connaissait pas le contexte historique, le critique a en même temps protesté contre la tentative de faire de cette histoire une simple anecdote : « ... je suis surpris, dit-il, que M. Lalou n'ait pas saisi que c'est une pensée des plus essentielles qui aient été énoncées par Goethe, et qu'en fait elle caractérise toute sa position intellectuelle et morale (214).

Pour Adamovitch, l'intellectuel et le moral sont étroitement liés ; en effet, il déduit la position morale de Goethe, – préférer l'ordre à l'anarchie (que le critique défend), voire à la liberté, – de sa position intellectuelle qui proclame la primauté de l'esprit (entendu comme activité mentale, voir plus loin) sur l'âme. Pour Lalou, Goethe est plus qu'humain parce qu'il se protège contre l'anarchie que personnifient les soldats ; pour Adamovitch, il est inhumain parce qu'il punit l'innocent et, ce qui plus est, parce qu'il justifie cet acte de violence par une attitude intellectuelle qui ne tolère pas « la moindre incorrection de l'esprit », si on recourt aux termes de Lalou.

Le scepticisme d'Adamovitch quant à la possibilité d'un rapprochement franco-russe a provoqué une réaction immédiate de Lalou qui a affirmé que les participants au débat étaient divisés non pas par leur nationalité mais par « des conceptions différentes du monde ».

Cette opposition entre ce que j'appellerai provisoirement *mystique*, continue le critique français, et ce que j'appellerai, d'autre part, comme Crémieux, *humaniste*, cette opposition ne tient pas à la race ; chacun de nos deux pays a ses mystiques et ses humanistes (240).

15 Voir Robert Legros, « Je préfère commettre une injustice que de tolérer un désordre » Goethe, le Siège de Mayence, <http://www.philomag.com/les-idees/phrases-choc/je-prefere-commettre-une-injustice-que-de-tolerer-un-desordre-goethe-le-siege>

Or, un rapprochement franco-russe est bien possible sur la base d'une union transnationale des mystiques, d'une part, et des humanistes laïcs, de l'autre.

L'opposition des « mystiques » et des « humanistes » ponctue plusieurs séances du Studio au point de devenir une des lignes de force qui ont divisé ses participants. Un des événements majeurs du Studio, à savoir l'exposé de Nicolas Berdiaev sur l'Orient et l'Occident, fut entièrement construit sur la distinction d'un Occident humaniste et d'un Orient mystique. Le philosophe rêve d'une union de l'Orient et de l'Occident qui se réalise dans une Russie nouvelle, à la fois humaniste et mystique. Cet humanisme mystique n'a rien à voir avec l'individualisme, le rationalisme, le « formalisme » et le « juridisme » occidentaux. En rejetant l'humanisme « individualiste » qui ne s'occupe que de l'homme et oublie Dieu, Berdiaev met en avant une doctrine personaliste qui relie la dignité humaine avec la liberté dont la source est Dieu.

Le débat entre Malraux et Maxence soulève la même problématique en la transposant dans la sphère de la littérature : en effet, Maxence se range, sans le savoir, du côté de Berdiaev quand il reproche à Gide « un humanisme qui ne tient compte que de l'homme, sans respecter l'événement et Dieu, et qui par là en vient à stériliser et à dissocier la personnalité de l'homme » (212). Pour Malraux, la grandeur de Gide est par contre de faire « l'apologie de l'homme attaqué par les dieux » (211).

Les positions étant ainsi clairement exprimées, on peine à comprendre le malaise qu'a éprouvé Adamovitch devant ces deux exposés, pourtant très précis dans leur constat. Effectivement, il insiste à plusieurs reprises sur le fait qu'il ne soit pas compétent pour prendre position entre Malraux et Maxence, tout en penchant pour le premier. Mais de quelle compétence s'agit-il finalement ? Est-ce bien la compétence d'un critique littéraire ? Quand Adamovitch se plaint, lui, de ne pas avoir lu chez Gide ce que Malraux et Maxence y avaient bien lu, admet-il implicitement sa « cécité » littéraire ? Ou celle de ses confrères ? Ni l'un, ni l'autre. Ce qui de fait bloque le critique russe, c'est le problème linguistique – il doute qu'à travers les mêmes mots lui et ses confrères français aient vu les mêmes choses. Ce qu'il a lu chez Gide est différent de ce qu'ils y ont lu parce qu'il est russe et eux français. « On emploie les mêmes mots, mais à travers les mots on voit des choses bizarres ». A la séance Gide, il reconnaît deux fois la difficulté qu'il a à exprimer sa pensée en une langue étrangère : « Je crains que l'insuffisance de langage, l'incorrection de mon français ne me trahissent... » (199) ; « Je ne trouve pas les mots qui traduiraient ma pensée... » (215).

La question de l'humanisme de Gide ne fait qu'accroître son embarras devant les mots qui trahissent les idées. Il n'ose même pas annoncer sans équivoque son accord avec la position de Malraux (« Il me semble que c'est M. Malraux qui a raison, mais je n'ose pas le dire... », 215) quoi qu'ils affirment la même chose, à savoir que Gide est un écrivain de l'humain (« le plus

humain des écrivains français d'aujourd'hui », pour Adamovitch (198)). Mais cet écrivain le plus humain n'est pas en même temps humaniste, voilà la conclusion troublante qu'Adamovitch tire de sa lecture de Gide. Troublante à tel point que le critique russe se voit obligé d'opposer l'attitude que l'écrivain français aurait envers une injustice à celle de Goethe présenté en partisan de l'ordre. Cette attitude de Gide, Adamovitch aurait pu l'appeler « humaniste » mais se garde de le faire car il comprend qu'en fait c'est bien l'« esprit destructeur » et la « « prétendue immoralité » de Gide qui lui défendent justement d'observer tranquillement une injustice. Pourtant, dans la langue russe, le mot « humaniste » n'a pas de connotations liées à la destruction et l'immoralité. Etre humaniste veut dire, selon la tradition russe, aimer l'homme dans toutes ses dérives et faiblesses. Un humaniste, est-il naturellement humain ? En russe, le mot « humain » peut se traduire par « goumanny » (celui qui aime et respecte l'homme), ou « tchelovetcheski », c'est-à-dire propre à l'homme (à ne pas confondre avec « tchelovetchny » qui signifie la même chose que « goumanny »). Un humaniste à la russe doit donc être nécessairement « goumanny », « tchelovetchny », voire « moral » (« moral'ny ») tandis que le mot « tchelovetcheski » peut avoir une connotation négative.

Quand Adamovitch place Gide à côté de Tolstoï, Dostoïevski et Rozanov (pris en bloc malgré toutes leurs particularités)¹⁶, il le qualifie implicitement d'« humaniste » au sens de « goumanny ». Mais il comprend en même temps que Gide n'est pas du tout « humaniste » au sens « russe » de ce mot, il est plutôt « humain » entendu comme celui qui s'intéresse à la condition humaine sans nécessairement aimer l'homme lui-même. En cela, il ressemble à Nietzsche, et Adamovitch salue la comparaison entre Gide et le philosophe allemand faite par Malraux. Du même coup, le critique russe se désolidarise de Maxence qui a reproché à Gide son manque de charité : « Mais ce reproche de manquer de charité que Maxence adresse à Gide, je ne crois pas qu'on puisse le formuler contre quelque écrivain que ce soit » (215). La charité n'est pas une qualité que l'écrivain doit obligatoirement avoir mais si Tolstoï, Dostoïevski et Rozanov sont des écrivains humanistes, c'est parce qu'ils sont justement charitables. Nietzsche et Gide ne le sont pas et par conséquent sont plutôt humains qu'humanistes. En russe cette nuance se perd car il est impossible de désigner une personne par le mot « tchelovetcheski ».¹⁷

16 Non sans hésitation cependant : « Et peut-être Gide serait-il de ce côté-là » (200).

17 Il est caractéristique d'ailleurs que Berdiaev préfère le mot « tchelovetchnost' » (« humanité ») au mot « humanisme » (il dit aussi « humanitarisme ») car ce dernier peut traduire l'autosuffisance de l'homme. Notons également qu'une de ses œuvres les plus importantes, à savoir *Dialectique existentielle du divin et de*

Ainsi, Adamovitch a affaire à un problème inconnu de Malraux et des autres Français présents aux séances, à savoir comment dépasser la « frontière » linguistique sans trahir la pensée que l'on tente d'exprimer. A l'opposé de quelques autres intervenants russes (par exemple, Boris Vycheslavtsev, voir plus loin) qui ont parfois ignoré la différence conceptuelle dans l'usage de mêmes termes par les Russes et les Français, Adamovitch en est bien conscient. S'il exprime son désarroi sous forme de défi intellectuel lancé aux Français, il le conditionne par une multitude de réserves qui traduisent son incertitude quant aux termes qu'il doit partager avec ses collègues français. En littérateur sensible aux mots, il craint de tomber dans l'erreur ou le malentendu et préfère donc tout simplement mettre en doute la possibilité d'un rapprochement franco-russe que d'essayer de battre les Français sur leur terrain qui est celui de la langue.

Pour Adamovitch, il est inconcevable, et la question linguistique y pèse très lourd, que l'humanisme soit traité de manière à déplacer l'accent de l'autrui et de sa condition humaine vers soi-même et sa propre liberté individuelle. Si Lalou traite l'attitude de Goethe envers le soldat malheureux de profondément humaine, c'est parce qu'il croit que Goethe a le droit de se défendre contre le désordre qui menace son esprit de créateur et qui offense son intelligence. Le poète allemand « construit » en quelque sorte son humanisme sur un fondement purement intellectuel. Adamovitch quant à lui s'oppose à toute construction, à toute organisation et prend le masque d'un anarchiste pacifiste. Cette anarchie est loin d'être mystique de même qu'elle n'est pas anti-mystique ; Adamovitch joue ici plutôt le rôle d'un libre penseur qui s'insurge contre l'injustice et surtout contre le fait qu'elle soit justifiée par la raison.

* * *

Il faut d'ailleurs bien noter que les Russes et les Français donnaient à des mots comme « raison », « intelligence », « intellect », « esprit », un sens assez différent. Plusieurs séances sont particulièrement révélatrices à cet égard, notamment celles consacrées à Proust, Valéry et Descartes.

Il est à remarquer que le point de vue russe a été défendu aux séances sur Proust et Descartes par le philosophe Boris Vycheslavtsev, qui s'est montré très critique vis-à-vis de l'auteur d'*À la recherche du temps perdu* et assez admiratif envers Descartes. Si la défense du philosophe en question se présente comme un paradoxe, vu les intérêts religieux de Vycheslavtsev, la diatribe qu'il a prononcée contre Proust semble beaucoup plus logique. Selon lui,

l'humain (1947) porte comme titre original *Ekzistencial'naya dialektika bogstvennogo i tchelovetcheskogo où le mot « tchelovetcheski » n'a pas de connotations « humanitaires ».*

Proust se trouve être sous l'emprise d'une mémoire émotive qui l'empêche de saisir, d'un côté, le vrai moi, ce centre mystique de l'individu, et de l'autre, la tragédie objective de l'humanité :

Il y a deux limites, deux plans que Proust n'atteint jamais : c'est, d'une part, le centre mystérieux de notre conscience et de notre personnalité ; d'autre part, la réalité objective de la tragédie historique, la rencontre de l'humanité et de la Providence. Entre ces deux plans, se déroule le film impressionniste des compositions proustiennes. C'est une sphère moyenne qui ne touche jamais les limites de l'âme. Ici, on ne rencontre jamais ni le néant, ni l'éternité, ni la destinée. C'est la surface des choses qui se reflète à la surface de l'âme (170).

Le mot « conscience » dont se sert Vycheslavtsev semble assez mal approprié au contexte qui exige plutôt d'autres notions, plus nébuleuses, telles « profondeur de l'âme », « mystère vivant », « vie intérieure », « fondement de l'immortalité ». De fait, le penseur parle moins d'une découverte phénoménologique de ce vrai moi que d'un « étonnement philosophique » que l'on éprouve devant lui. Or, pour le partisan de « l'intuition mystique » qu'est Vycheslavtsev, Proust reste trop attaché à sa vie psychique, à « ses émotions et ses souvenirs » (168). « Il est toujours à la surface psychique où sa mémoire émotive saisit des images prodigieuses » (169). Le mot « surface » ayant en russe toujours des connotations péjoratives liées à la légèreté et à la superficialité, on pourrait en conclure que Vycheslavtsev définit la méthode proustienne comme une sorte de « glissement » inconscient sur la surface des choses, celle des émotions et des souvenirs ; en réalité, il l'accuse d'être trop conscient dans son travail de parfait observateur :

Proust nous raconte la mort de sa grand-mère. Mémoire visuelle, don de voir la surface des choses, film documentaire... Proust nous fait assister à tous les changements de la figure de la mourante, de son corps. Quelquefois, ce sont les véritables révélations d'un observateur unique qui nous apprend à voir et à approfondir nos observations personnelles. Mais c'est toujours du « modelage », du « travail de statuaire » qu'il fait ici (170).

Pour le philosophe russe, la conscience, dont la mémoire est un de ses traits caractéristiques, est nécessairement superficielle. Mais à la différence de Sartre qui a dit que « la conscience n'a pas de dedans, elle n'est rien que le dehors d'elle-même » (*La Transcendance de l'ego*), Vycheslavtsev pense que la conscience ne peut pas pénétrer là où peut pénétrer l'intuition mystique. En effet, le « vrai moi », qu'il associe à l'Atman des Hindous, échappe à la conscience qu'il réduit à la faculté purement intellectuelle et en tant que telle déficiente. De plus, Proust reste dans les limites de sa propre expérience et, par conséquent, de sa conscience empirique qui, selon Kant, diffère d'un homme à l'autre. Quand Vycheslavtsev s'aventure dans une comparaison

de deux scènes de mort chez Proust et chez Tolstoï, il blâme naturellement l'écrivain français pour son « solipsisme » pour l'opposer à l'« universalisme » de l'écrivain russe :

Combien tout cela est différent de la manière de Tolstoï quand il raconte la mort d'Ivan Ilitch. Tolstoï a le don singulier de créer une réalité qui nous semble parfois plus réelle que nos propres souvenirs. Mais en même temps c'est la tragédie transcendante de la mort, la rencontre dans les profondeurs ultimes de la personne humaine avec le néant, avec quelque chose d'inconnu, et de nouveau, et d'étonnant (170-171).

Si tout ce que Proust peut apprendre au lecteur est une manière de voir et d'éprouver des émotions, Tolstoï fait vivre son expérience spirituelle personnelle dans la conscience du lecteur comme si c'était sa propre expérience.

Il est bien naturel que de tels propos aient choqué l'audience française à tel point que Benjamin Crémieux, essayiste et connaisseur de Proust, a simplement renoncé à tout commentaire : « Devant cet exposé, a-t-il dit, j'ai souvent l'impression de me heurter à un mur, le mur de notre différence d'origine, de notre différence de culture » (174-175).

De fait, dans son exposé, qui a précédé celui de Vycheclavtsev, Robert Honnert avait donné une conception beaucoup plus subtile de ce qu'étaient pour Proust la conscience et l'intelligence. Tandis que Vycheslavtsev ne trouve chez Proust aucune transcendance, Honnert tente de démontrer que l'écrivain était bien ouvert au transcendantal et au spirituel dont la présence était révélée non pas dans un acte de foi religieuse ou d'intuition mystique mais dans « un acte sublime de l'intelligence ». Si Honnert avait voulu se servir du lexique de Vycheslavtsev, il aurait dit que Proust était capable d'atteindre « le centre mystérieux de notre conscience et de notre personnalité » par un effort conscient. Mais on a vu qu'une synthèse pareille était impensable pour le philosophe russe « étonné » par le « mystère vivant » du vrai moi.

Il est significatif que le motif de la surface apparaisse de nouveau lors de la séance consacrée à Valéry. René Lalou se sert d'une phrase de Valéry – « Ce que l'homme a de plus profond, c'est sa peau »¹⁸ – pour disculper le poète aux yeux de ceux qui l'accuseraient d'intellectualisme démesuré : « Eh bien ! dans la poésie pure, le but que l'on poursuit est donc de donner aux idées

18 Cette phrase, initialement citée dans *Les Faux-monnayeurs* (1925) de Gide (où elle est prononcée par Olivier Molinier qui la tient du comte de Passavant et celui-ci de Paul-Ambroise, voire Valéry lui-même), reçoit sa forme écrite dans *L'Idée fixe ou Deux hommes à la mer* (1932), où elle sonne ainsi : « Ce qu'il y a de plus profond dans l'homme, c'est la peau ». Lalou se réfère donc à la version donnée par Gide. L'écrivain émigré Boris Poplavsky fait allusion à cette phrase, sans en donner la source, dans son roman *Domoï s nebes* (*En revenant des cieux* ; 1934-1935).

mêmes la valeur de créatures charnelles » (337), affirme Lalou en entendant par cela que les idées acquièrent, sans pourtant perdre leur caractère spéculatif, la sensualité propre à la chair.

D'après Lalou, l'intellectualisme de Valéry n'équivaut point au rationalisme avec son aspiration à un savoir dogmatique. Les surréalistes, ayant pris pour cible la déclaration de Valéry selon laquelle « un poème doit être une fête de l'intellect, il ne peut être autre chose », ont prôné « une débâcle de l'intellect » et l'ont réduit par cela même à « la faculté purement raisonnante qui n'est évidemment qu'une de ses ressources » (336). Si la production du savoir, la recherche des sens se manifestent donc comme un mouvement dans les profondeurs, le glissement sur la surface permet de diriger la pensée de l'objet extérieur vers elle-même. Dans ce cas-là, l'accent est mis non pas sur le « fond » de la pensée mais sur son caractère mouvant, instable, variable. Valéry, qui a pris la parole après les débats, l'a exprimé en des termes assez clairs : « Le fond de ma pensée est mouvant, est acte, est incessamment repris, incessamment élaboré, travaillé par moi » (357).

Cet effort de dissocier l'intelligence du rationalisme, l'intellect de la raison a complètement échappé au conférencier russe, l'historien de l'art Vladimir Weidlé qui a insisté avec force sur la menace que représente l'intellectualisme du poète pour sa poésie. Si Valéry échappe à cette menace, c'est du fait que sa poésie n'est pas proprement intellectualiste.

Le second grief que Weidlé formule à l'égard de Valéry, nous le connaissons déjà bien – l'intellectualisme du poète n'est pas humaniste et hérite plus du classicisme français avec son goût pour la Mesure que de l'art classique grec et italien intéressés avant tout par l'homme.

Le mot « classicisme » prononcé, on ne s'étonnera point de voir les conférenciers recourir à nouveau à l'autorité de Goethe dont les boutades continuent d'être interprétées de façon opposée. Ainsi, Weidlé, dans sa vision de Goethe, fait écho aux propos déjà énoncés par Adamovitch lors des débats sur Gide :

Il est curieux, dit Weidlé, qu'un des concepts de cette esthétique française, un de ses concepts préférés, s'exprime par un mot que Goethe avait particulièrement en horreur : « Quel mot vil, disait-il à Eckermann, que ce mot de *composition* !... Alors Mozart aurait 'composé' *Don Juan* comme si c'était un gâteau cuisiné avec de la farine, des œufs et du sucre ! ».

Le mot est devenu en allemand d'un usage aussi courant qu'en français. Mais l'indignation de Goethe s'explique quand même et elle s'explique précisément par son humanisme, par sa conception de l'homme intégral, par sa conception organique de l'œuvre d'art... (347).

Les deux Russes ne sont pas pour autant tombés d'accord sur l'attitude de Goethe envers l'homme : là où Adamovitch ne voit que de l'anti-humanisme

(Goethe punit le soldat qui l'empêche de *composer*), Weidlé trouve les gages d'un certain humanisme qui aspire à la liberté et non pas à l'ordre.

Paradoxalement, René Lalou qui, on se le rappelle, s'est insurgé contre l'interprétation faite par Adamovitch, n'a pas pris le parti de Weidlé non plus, et cela dans le but d'appuyer la position qu'il avait énoncée autrefois et qui présentait, on l'a déjà vu, une conception tout autre de l'humanisme. Lalou défend avant tout le Goethe-intellectuel qui a le droit de créer, de composer en se montrant ainsi profondément humain, mais envers soi-même. Goethe a le droit de résoudre le problème avec le soldat qui transgresse les « limites humaines » imposées par le poète ; l'autre humanisme, celui que Lalou qualifie de « chrétien » et que défendent, tout compte fait, Adamovitch et Weidlé, ne lui accorderait sûrement pas ce droit.

Pour les Russes, l'humanisme individualiste est un solipsisme à peine camouflé ; de fait, si le reproche majeur que Vycheslavtsev adresse à Proust est d'être « subjectif, individualiste, presque solipsiste » (169), Weidlé lance une invective semblable à Valéry, présent dans la salle, en l'avertissant que « l'orgueil de l'intellect mène au solipsisme » (346).

* * *

Nulle surprise donc si le philosophe russe le plus réputé et le plus connu des Français à l'époque, à savoir Berdiaev, s'aventure, lors de sa conférence sur l'Orient et l'Occident (le 27 mai 1930), dans des généralités, en établissant

l'existence de deux types psychiques d'hommes, de nationalités et de cultures, – l'un enfermé en soi, cherchant à réaliser en soi la perfection et la trouvant dans le fini, l'autre épris d'un monde différent, étranger, éprouvant la nécessité de sortir de soi et cherchant la perfection dans l'infini (251).

L'opposition étant ainsi clairement définie, il est facile de se douter que les deux nations qui incarnent ces deux types psychiques, c'est une France classiciste qui poursuit la recherche « de la forme parfaite dans un monde à soi et qui se suffit à lui-même » (251), et une Russie qui « répugne à l'individualisme européen, à l'isolement étouffant de la personnalité, de la famille, des groupes sociaux, des nationalités, des sphères différentielles de culture » (261).

Mais si Berdiaev opte, en fin de compte, pour une union de l'Orient et de l'Occident sur la base du christianisme universaliste, c'est Boris Vycheslavtsev qui, lors des débats, a poussé la dichotomie de Berdiaev à l'extrême en proposant deux illustrations pour définir les attitudes orientales et occidentales envers la vie. La première illustration provient d'une légende bouddhique : enserré par un serpent, Bouddha « cède, il cède de ses muscles, il cède de tout son corps ; il cède de partout, et enfin il se dégage de cette étreinte, comme la main sort d'un gant très léger » (274). Cette idée de résistance

passive, de résignation ascétique orientale a toujours trouvé un écho dans l'âme russe, affirme le philosophe. Et lui de continuer :

Vous voudrez bien faire la comparaison de cette idée, de ce tableau, avec la statue classique de Laocoon, étranglé également par un serpent avec ses enfants. Il lutte avec le serpent, il veut le déchirer ; il exerce une résistance active, et il périt à cause de cette résistance (274).

Sans le dire ouvertement, Vycheslavtsev montre que la lutte active est un produit de l'intelligence ; au moins, c'est ainsi que son discours a été entendu par Stanislas Fumet qui a pris la défense de l'intelligence :

Ce qui m'inquiète chez les Russes, s'exclame le critique, c'est plutôt une disposition, qui se réclame du mysticisme oriental, à méconnaître, comme le disait Jean Maxence, le rôle de la raison et de l'intelligence et à vouloir, d'une manière générale, que la définition intellectuelle altère nécessairement son objet. (...) Il ne faut pas vouloir placer le cœur dans la tête et la tête dans le cœur. Il y a un paradoxe bien connu pour illustrer ceci, il est de Schelling, il est de Dostoïevski, il est plus ou moins de tous les philosophes modernes : 2 et 2, prétendent-ils, dans l'éternité ou dans un autre monde font 5. Eh bien, non ! 2 et 2 dans l'éternité feront 2 et 2, c'est-à-dire 4. Mais nous ne pouvons pas soupçonner, ici-bas, ce que sera 4 *dans la gloire* (276).

Face à cette réprobation, Berdiaev s'est pourtant contenté de postuler que « l'Orient chrétien russe est antirationaliste, mais non pas anti-intellectualiste » (283), sans entrer dans le vif du sujet. Ce laconisme s'explique peut-être non pas seulement par un manque de temps mais aussi par son refus de se lancer à une discussion qu'il a dû tenir pour scolastique. Berdiaev donne une définition par le contraire – le rationnel ne correspond pas à l'intellectuel, mais en reste là, à la différence de Honnert, de Lalou ou bien de Sébastien qui, on se le rappelle, réussissent une formule plus concrète.

Faut-il expliquer, comme l'a fait Benjamin Crémieux, cette divergence d'interprétation de certaines notions par une « différence d'origine » ou bien une « différence de culture » ? Certes, une méfiance à l'égard de la raison considérée comme dogmatique était caractéristique de la culture et de la pensée russes qui héritaient beaucoup de la foi orthodoxe et misaient plus sur le cœur et l'âme que sur la raison. Le renouveau spirituel russe du début du XX^e siècle n'a fait que renforcer ce rejet du rationalisme, rationalisme qui a atteint son apogée dans la doctrine marxiste, basée sur la philosophie idéaliste abstraite allemande (en premier lieu celle de Hegel), et a été imposé dans la Russie bolchevique en tant que seule vérité possible.

Mais en dehors de ces différences culturelles bien évidentes, on ne saurait sous-estimer l'impact qu'eut sur les discussions la « différence de langue ». En effet, quand Vycheslavtsev parle des « intellectuels russes

d'avant-guerre » (167) qui ont dégusté la vie à la manière de Marcel Proust, il substitue le mot « intellectuel », qui n'existait pas encore en langue russe, au mot « intelligentsia » qui, quoique dérivé du mot « intelligence », était trop chargé de connotations sociales (les « intelligenty » étaient pour la plupart issus de roturiers et étaient très souvent opposés au régime tsariste) mais aussi éthiques (de fait, le vrai « intelligent » ne peut pas ne pas être humain au sens « tchelovetchny ») pour désigner véritablement ceux qui se fient uniquement à la raison. De plus, la description que le philosophe russe donne de ces « intellectuels » n'évoque nullement l'engagement social propre à l'intelligentsia libérale russe ou aux intellectuels engagés occidentaux mais se réfère plutôt à l'image d'un philosophe rêveur qui limite l'exercice de son esprit à l'imagination et à la mémoire :

Le charme des souvenirs lyriques, les analyses des émotions, les phrases musicales qu'on retrouve, les petits flacons de parfums qui nous rappellent nos amours passées – tout ce « temps perdu » fut notre occupation habituelle pendant des années. Comme Proust, nous avons goûté, sous l'ancien régime, la douceur de vie d'avant-guerre (167).

Sans surprise, l'image peinte par Vycheslavtsev fut perçue par les Français comme une caricature déformante et même dénigrante tant de Proust que des « intellectuels » désengagés et visionnaires.

* * *

Un autre exemple, encore plus révélateur, renvoie à la séance du 27 janvier 1931 consacrée à Descartes. C'est le mot « esprit », traduit couramment en russe comme « douh » (spiritus) mais aussi comme « oum, rassoudok » (raison) et comme « soznanie » (conscience), qui fut une véritable pierre d'achoppement. Le fait que le rationalisme, le mécanisme et l'anthropothéisme de Descartes devînt la cible d'un néothomiste avéré qu'était Jacques Maritain n'est point surprenant ; ce qui frappe beaucoup plus, c'est la défense qu'a prise du philosophe français l'incontournable Boris Vycheslavtsev. Ce dernier, tout en niant le cartésianisme en tant que tel, a souligné l'intérêt que Descartes portait pour le problème du sujet, de l'ego au détriment d'« une philosophie des *objets*, des choses, des substances ». Dans l'interprétation de Vycheslavtsev, « l'ego, l'esprit – c'est non seulement quelque chose d'angélique mais encore quelque chose de *divin* – l'image de Dieu, comme la liberté aussi est une image de Dieu » (426).

Cette tentative de lire Descartes dans une perspective mystique a de nouveau fait de Vycheslavtsev la bête noire du Studio : les Français ont comme d'habitude préféré passer la conférence de celui-ci sous silence, à l'exception de Maritain qui a partagé la réticence à l'égard de Vycheslavtsev formulée

plus tôt par Berdiaev. Ce dernier a souligné que si la philosophie de Descartes n'était pas du tout une philosophie de l'esprit, elle l'est devenue après Descartes grâce à ses spéculations sur le cogito. La philosophie de l'esprit se présente dans ce contexte comme une philosophie de la conscience, et tel est à première vue le sens que Berdiaev assigne à ce terme, à la différence de Vyacheslavtsev qui glisse constamment, dans son interprétation, de l'esprit en tant que *res cogitans* vers l'esprit en tant que *spiritus*. Et pourtant, quand Berdiaev se met à spéculer de « la vie de l'esprit » et de la « révélation de l'esprit », il se rapproche de son confrère russe, en accentuant la dimension religieuse de ce mot, tel qu'il est perçu par la philosophie religieuse russe. Une substitution pareille, aussi subtile soit-elle, est certes bien naturel pour quelqu'un qui mise non pas sur la ratio mais sur le logos¹⁹ ; il ne faut cependant pas sous-estimer également les difficultés linguistiques auxquelles ont dû se heurter les deux philosophes russes qui se sont vus obligés d'utiliser le mot français « esprit » qui, pour eux mais non pas pour les Français, était loin d'être lié à la faculté raisonnante. Il semble d'ailleurs que Maritain, dont l'épouse Raïssa était d'origine russe, a bien senti ce problème linguistique quand il a essayé, dans ses conclusions, de « rerationaliser » le mot « esprit » en insistant que pour lui la « philosophie de l'esprit » n'était que la « connaissance de la vie propre de l'esprit, entrée dans les profondeurs de la pensée » (433).²⁰

* * *

19 Cette opposition renvoie à la polémique acharnée provoquée par l'exposé – intitulé *De Kant à Krupp* – du philosophe Vladimir Ern devant la Société de philosophie religieuse, le 6 (19) octobre 1914 à Moscou. Selon Ilya Platov, « pour Vladimir Ern, le conflit entre l'Allemagne et la Russie devait être compris comme l'aboutissement d'un antagonisme séculaire engageant les fondements mêmes de l'être national et de la civilisation, un conflit entre la *ratio* occidentale et le *logos* oriental (d'après Ern, 'antique-byzantin'). La *ratio*, voie qu'avait choisie l'Occident moderne, a conduit au triomphe de l'entendement formel qui a perdu ses racines ontologiques. Ern lui oppose le *logos*, principe immanent à la réalité qui lui confère son sens ». Et Platov d'ajouter, *non sans raison* : « Après tout, le choix de Kant en tant qu'incarnation de la *ratio* peut paraître arbitraire : Descartes aurait été le meilleur candidat, ne serait-ce qu'en raison du privilège de l'antériorité ... » (Ilya Platov, « La controverse sur le *logos* dans le contexte de la première guerre mondiale », dans Françoise Lesourd (éd.), *La raison : Études sur la pensée russe*, Lyon, Lume, 2009, p. 105, 115).

20 Pour Michel Aucouturier, « cet épisode, mineur, des relations intellectuelles entre l'émigration russe et la France est cependant hautement significatif : il est frappant en effet de constater dans cette discussion sur Descartes comment, se plaçant sur des positions qui sont, en apparence, celles du camp opposé, penseurs russes et penseurs français restent paradoxalement fidèles à ce qui différencie essentiellement leurs traditions philosophiques respectives » (Michel Aucouturier, « Le débat sur Descartes au "Studio franco-russe" (27 janvier 1931) », dans *Ibid.*, p. 27).

Dans sa préface au volume consacré à la dessimination des concepts occidentaux dans des civilisations non-occidentales, Pierre Legendre a remarqué que le fait que les notions occidentales se soient répandues sur la planète « ne comporte pas l'effet quasi mécanique d'une signification homogène ». Par contre,

une catégorie signifiante étrangère n'est viable qu'à partir du moment où (...) elle vient s'intégrer au répertoire linguistique en vigueur dans la société considérée. Un concept importé ne devient pensable que reformulé...²¹

Tel est le cas du mot « humanisme » qui, dans sa signification moderne, c'est-à-dire dépourvu du lien avec l'Antiquité classique que les humanistes de la Renaissance avaient pris pour modèle, n'apparaît que durant la seconde moitié du XIX^e siècle. Rien qu'en 1872, le *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle* ne donne qu'une définition très floue de l'humanisme – « culte, déification de l'humanité » – en le reléguant au domaine purement philosophique. L'humaniste, d'après le Grand Larousse, c'est donc soit un partisan de l'humanisme²² soit un partisan des langues anciennes et plus particulièrement les philologues de la Renaissance ou bien celui qui étudie les humanités dans un collège.²³

Dans les définitions plus tardives, le terme « humanisme » acquiert de nouvelles significations qui mettent l'accent sur l'épanouissement de l'homme et de son esprit libéré de toute référence surnaturelle.

En Russie, le très célèbre *Dictionnaire encyclopédique* de Brockhaus et Efron continue en 1893 à reléguer l'humanisme à l'époque de la Renaissance. S'il ne qualifie plus les humanistes, à l'instar du *Lexicon encyclopédique* de 1838, de « philanthropes exaltés »²⁴, il ne renvoie à aucune utilisation moderne du terme.

Il faudra attendre le *Dictionnaire explicatif* d'Ouchakov (1935) pour avoir une nouvelle définition du terme en question – « humanité éclairée ». La remarque « obsolète » qui l'accompagne est caractéristique de la période transitoire des années 1920 où l'humanisme « bourgeois » n'existe plus et l'humanisme « prolétarien » est à peine né. Si le premier est blâmé par le second pour sa tendance à mettre en avant les valeurs humaines sans distinction de classes sociales, il ne se gêne pas pour exclure la classe des « oppresseurs » du paradigme humanitaire. L'humanisme prolétarien n'est nullement individualiste car il souligne que l'homme ne peut s'épanouir que dans un

21 Pierre Legendre (dir.), *Tour du monde des concepts*, Nantes, Paris, Institut d'études avancées de Nantes/Fayard, 2014, p. 13, 14.

22 Ou de l'humanitarisme qui est défini comme un système philosophique de ceux qui mettent avant toute chose l'intérêt de l'humanité.

23 *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle*, 1872, vol. 9, p. 446.

24 Il s'agit de fouriéristes et de saint-simonistes.

collectif. Pour les idéologues marxistes, l'humanisme universaliste équivaut à un égoïsme parce qu'il place les libertés individuelles avant celles du collectif.

Il est évident que les émigrés russes, présents aux séances du Studio, professaient un humanisme « obsolète », fût-il de type religieux ou laïc. Cet humanisme traduisait le rejet de toute forme d'oppression, rejet qui était caractéristique de l'intelligentsia russe et de son porte-parole, la grande littérature classique. Très idéaliste et philanthrope, il s'occupait plus d'une « larme d'enfant » (Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*) que de l'épanouissement personnel de l'individu. S'il n'avait pas la même foi dans le collectif que l'humanisme socialiste, il n'en était pas moins orienté vers autrui.

Ainsi, ce concept, quoiqu'importé de l'Occident, s'est vu attribuer en Russie des significations qui l'ont bien connecté à la vieille tradition russe de compassion envers les « humiliés et offensés » (Dostoïevski). S'étant intégré au « répertoire linguistique » russe, le mot « humanisme » est devenu synonyme du mot « tchelovetchnost' » avec toute l'ouverture vers autrui que ce vieux mot russe présupposait.

C'est cet écart entre les significations d'un même mot qu'a bien senti Adamovitch. S'il n'a pas créé de véritables erreurs de compréhension, il en a provoqué des cas de manque, et pas des moins importants, ce qui a certainement influé sur la discussion.

Une vraie erreur s'est produite lors des débats sur Proust où Vycheslavtsev a usé du mot « intellectuel » pour désigner en fait une sorte de philosophe rêveur se fiant plus à ses émotions qu'à sa conscience. Quoique cela ait plongé les Français dans une stupeur totale qui a finalement coupé court à la discussion, Vycheslavtsev n'en était qu'en partie responsable. En effet, il n'avait pas beaucoup de choix : si le mot « intellectuel » n'était pas encore entré dans le vocabulaire russe de l'époque, les multiples connotations sociales et éthiques de l'emprunt « intelligent » (c'est-à-dire celui qui appartient à l'intelligentsia, cette dernière étant composée non pas seulement d'« intellectuels » mais aussi de « travailleurs créateurs », artistes, peintres etc.) ne correspondaient pas du tout au sens que le philosophe avait tenté d'exprimer.

Vycheslavtsev s'est trompé encore une fois quand il a mis le mot « conscience » dans un contexte philosophique mal approprié. A la différence du mot « esprit » qui permettait plusieurs traductions et par conséquent plusieurs interprétations, le mot « conscience », utilisé dans un contexte bien défini, n'avait qu'un seul équivalent russe, à savoir *so-znanie* qui apparaît, à l'instar de son analogue français, comme le calque grammatical du latin *con-scientia*. Parler du « centre mystérieux de la conscience », comme l'a fait Vycheslavtsev, était peu pardonnable pour un philosophe, même si en Russie la philosophie ne s'intéressait pas tellement aux phénomènes mentaux.

Faut-il considérer ces manques de compréhension, erreurs et malentendus comme des phénomènes purement négatifs qui n'ont fait que nuire au déroulement des séances du Studio ? Dans une perspective générale, la réponse ne serait pas aussi évidente qu'elle ne se le présente à première vue. Un émigré russe Alexandre Kojève a remarqué, dans ses cours célèbres sur Hegel à l'École pratique des hautes études (1933-1939), qu'il n'y a « réellement une vérité que là, où *il y a* eu une erreur ». « Mais l'erreur n'existe réellement que sous forme du discours humain », continue-t-il. Pourtant, « ce maintien de l'erreur dans le réel n'est possible que parce qu'est possible sa transformation en une vérité. C'est parce qu'elle peut être corrigée que l'erreur n'est pas néant pur ».²⁵

Quand Jacques Maritain parle, dans sa conférence sur Descartes, du « renfort des énergies de l'erreur » (433), il se range, sans le savoir, du côté de Kojève, tous deux soulignant le rôle positif que l'erreur peut jouer dans l'élaboration de la vérité.

Le malentendu a aussi un « mot à dire » dans cette mise en question des « universaux » véhiculés par le langage ; comme le note très justement Georges Molinié,

la question de fond, évidemment, est celle de l'herméneutique : non pas 'que comprendre ? comment interpréter ?' – et on se pose alors automatiquement la question *comprendre – interpréter quoi ?*; mais 'qu'est-ce que comprendre et qu'interpréter ?'. Justement, l'idée obvie de malentendu emporte l'idée d'entendre correctement, voire d'entendre tout court. Donc, par un apparent paradoxe, en deçà de cette présupposition, l'idée de malentendu implique un certain essentialisme logico-discursif, un possible calcul du sens. C'est-à-dire, *in fine*, une autonomie isolable et essentialisable du sens, comme sens. Au minimum, ce sens, le sens, serait posé comme correspondant à un ensemble d'universaux informatifs et conversationnels.²⁶

Dans cette perspective, les erreurs et les malentendus qui ponctuent, on l'a vu, les séances du Studio sont loin de ne traduire qu'un malaise, éprouvé par des gens de cultures et de langues différentes, de parvenir à un quelconque consensus sur le sens de certaines notions, telles l'humanisme ou l'intellectualisme. Même si ces erreurs et malentendus témoignent en général de difficultés d'élaboration d'un langage commun mais aussi d'une langue commune, ils se révèlent parfois productifs, en donnant lieu à des discussions

25 Alexandre Kojève, « La dialectique du réel et la méthode phénoménologique », dans Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, p. 463.

26 Georges Molinié, « Malentendu et jugement doxique », in Bruno Clément, Marc Escola (éd.), *Le Malentendu : Généalogie du geste herméneutique*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 2003, p. 188.

animées qui permettent, sinon de connaître la vérité (celle qui échappe au calcul du sens, rejeté avec véhémence par Adamovitch), à tout le moins d'en entrevoir un coin.