

Jacob Golossovker, un penseur cosmiste ?

ILYA PLATOV

*У меня свой путь – темный, гераклитовский
(J'ai ma voie propre, obscure et héraclitéenne)
J. Golossovker (1921?)*

Au premier abord, Jacob Golossovker (1890-1967), un penseur épris d'antiquité classique et de romantisme allemand, nous paraît très éloigné du pathos de la pensée « cosmiste » avec sa mythologie de la conquête de la nature et du dépassement des limites de l'humain¹. Les premiers éditeurs de l'œuvre philosophique de Golossovker avaient cependant identifié des thèmes et des passages à résonance « cosmistes », dans le contexte de la popularité croissante du cosmisme russe (milieu des années 1980). Nina Braginskaja, qui a publié et annoté le premier recueil des œuvres philosophiques de Golossovker paru en 1986, estime les intuitions de Golossovker très proches de celles de V. I. Vernadski et de P. Teilhard

1. Penseur secret qui refusait toute forme de compromis avec l'idéologie dominante, Golossovker est connu de son vivant principalement pour son livre *Dostoïevski et Kant* (1963) et sa transcription des mythes grecs sous forme de nouvelles pour enfants et adolescents intitulée *Histoires de titans* (1955). Sa principale œuvre philosophique, *L'Absolu de l'imaginaire* est restée pendant longtemps au fond d'un tiroir et n'a été publiée qu'en 1986, avec de nombreuses coupures.

de Chardin, son « cosmisme » se manifestant avant tout à travers sa conviction de l'unité de la pensée et de la nature, pourvus l'un comme l'autre d'une « structure » et « d'une loi de développement immanente »².

Plus récemment, E. B. Račkovski a établi un parallèle entre les réflexions de Golosovker sur le potentiel d'humanisation que recèlerait la nature, et l'idée d'une évolution spirituelle de l'univers chère aux cosmistes russes, ainsi qu'avec la pensée de Fiodorov. Qualifiée de « panthéisme moniste », la pensée de Golosovker puiserait à des sources multiples : les présocratiques, les romantiques allemands, Feuerbach et Nietzsche, sans oublier les nouvelles théories physiques qui font leur apparition dans la première moitié du XX^e siècle (la physique quantique, la relativité). Dans la vision de Golosovker, la nature dépourvue de conscience, qu'il nomme « nécessité inquiète et agitée »³ [mečuščajasja neobxodimost'] se transcende elle-même et s'humanise par l'intermédiaire de « l'absolu de l'imaginaire », la sublimation de l'instinct et des pulsions dans la culture⁴. Il estime toutefois que la pensée de Golosovker se distingue de celle de Vernadski ou de Teilhard de Chardin dans la mesure où il met davantage l'accent sur la dimension tragique de l'existence, la « souffrance de la vie cosmique » qui le rapproche plutôt des existentialistes tels que Camus (« l'homme révolté »)⁵.

L'inscription de la pensée de Golosovker dans la « tradition » du cosmisme russe est problématique dans la mesure où les références explicites à la pensée de Fiodorov, Tsiolkovski ou Vernadski, communément considérés comme « pères fondateurs » du cos-

2. « Le plus important dans le “cosmisme” de Golosovker est la certitude de l'unité de pensée et de la nature, qui s'opposent en tant que différents niveaux d'organisation, car les phénomènes mentaux tout comme les phénomènes physiques ont en commun une structure et des lois immanentes à leur développement » : N. V. Braginskaja, « Ob avtore i knige » [Sur l'auteur et le livre], in Ja. È. Golosovker, *Logika mifa* [La logique du mythe], M., Nauka, 1987, p. 182.

3. Au sens d'une sorte d'un mouvement d'un va-et-vient nerveux, qui cherche la libération en passant d'un extrême à l'autre.

4. E. B. Račkovskij & M. A. Sivercev, « Problema kul'turnoj imaginacii v trudax Ja. È. Golosovkera » [Le problème de l'imaginaire culturel dans les œuvres de Ja. È. Golosovker], in E. B. Račkovskij (éd.), *Jakov Èmmanuilovič Golosovker*, M., Rosspen, 2017, p. 217, 224.

5. « Filosofija mifa Jakova Golosovkera », in E. B. Račkovskij (éd.), *Jakov ...*, *op. cit.*, p. 237.

misme russe, sont absentes de ses écrits. Dans ses conversations, les noms qu'il aimait citer le plus souvent étaient ceux de Schopenhauer, Nietzsche, Hölderlin, Tiouttchev ou Catulle⁶. Il s'intéressait à la poésie ontologique, admirait les poètes-philosophes et les Grecs anciens pour leur art de marier la poésie, la philosophie et la mythologie. S'il adhérait à une utopie, c'était celle d'une communauté organique dont le modèle indépassable est la Grèce classique avec son idéal d'harmonie entre l'instinct et la raison, de l'orgiasme et du nombre⁷. L'historien Michael Hagemester considère d'ailleurs que le cosmisme est une « tradition inventée » dans les années 1970-1980, et qu'il n'est pas une tradition ou une école philosophique unifiée. Le fiodorovisme fait déjà partie du paysage intellectuel russe depuis le début du XX^e siècle, mais il a peu à voir avec les théories de Tsiolkovski ou Tchijevski. Cet historien pense néanmoins qu'il existe un paradigme commun qui s'articule autour de notions telles que le « holisme », « l'anthropocentrisme », ainsi que l'idée d'une « évolution téléologiquement déterminée » qui exige la participation active de l'homme⁸. Les auteurs cités (Braginskaïa, Ratchkovski), par exemple, n'emploient d'ailleurs jamais le qualificatif « russe » pour caractériser le cosmisme supposé de Golossovker, et la référence à Teilhard de Chardin permet de situer sa pensée dans un contexte plus large.

Dans une toute autre perspective, il est également possible d'envisager la pensée de Golossovker dans la lignée du « modernisme cosmiste » défini par son ambition de « récréation poétique du monde »⁹ des années 1920 et 1930, qui puise abondamment dans l'héritage du Symbolisme. Le cosmisme s'inscrirait lui-même dans la tradition utopique russe qui se distingue par sa démesure, la

6. V. K. Zelinskij, « Meždu titanom i veprem », in E. B. Račkovskij (éd.), *Jakov ...*, *op. cit.*, p. 127.

7. N. V. Braginskaja, « Imaginacija – intuicija – inspiracija : Ja. È. Golossovker i gnoseologija vobraženija », in E. B. Račkovskij (éd.), *Jakov ...*, *op. cit.*, p. 93.

8. « [...] a holistic and anthropocentric view of the universe which presupposes a teleologically determined – and thus meaningful – evolution; its adherents strive to redefine the role of humankind in a universe that lacks a divine plan for salvation, thus acknowledging the threat of self-destruction », M. Hagemester, « Russian Cosmism in the 1920s and Today », in B. G. Rosenthal (éd.), *The Occult in Russian and Soviet Culture*, Ithaca, Cornell University Press, 2007, p. 185.

9. Voir les « propositions » de Léonid Heller sur le « modernisme cosmiste » dans le présent volume.

volonté prométhéenne de maîtriser les lois de la nature et du cosmos¹⁰.

La pensée de Golossovker, sa conception de l'imagination en tant que base de la culture peut être rapprochée de courants tels que le symbolisme et le *Žiznetvorčestvo* [Žiznetvorčestvo] (création de la vie) caractéristiques de la culture du modernisme russe : leur idée principale est que l'homme doit faire de sa vie une œuvre d'art qui s'oppose au quotidien [byt]. Il était d'ailleurs lui-même perçu en tant que « dernier symboliste russe », un « anachronisme vivant » qui errait sur l'Arbat dans les années 1950¹¹. Comme le notent L. Heller et M. Niqueux, le modernisme est lié au cosmisme, dans la mesure il « déplace l'utopisme du contenu représenté vers l'activité esthétique elle-même »¹². Cette formule caractérise bien la pensée de Jacob Golossovker qui rêve dans sa jeunesse d'une grande « synthèse », à l'instar de son contemporain Alekseï Lossev. La notion complexe d'« absolu » chez Golossovker signifie à la fois un appel intérieur qui empoigne et incite [pobud], la volonté de couler l'acte créateur dans des formes durables, ainsi que les productions culturelles elles-mêmes. Tel qu'il le décrit, le *pobud* semble être l'équivalent laïcisé de la vertu chrétienne de l'espérance. Le mot signifie ici l'identité profonde entre l'élan vers la culture et l'immortalité.

La médiation de la philosophie nietzschéenne filtrée à travers le prisme de l'éthos symboliste de la « création de la vie » (« le mythe de ma vie »), reçoit chez Golossovker une interprétation existentialiste : dans ses écrits, Golossovker met en valeur l'homme rêveur, créateur de mondes nouveaux qui lance un défi au destin qui l'enferme dans sa condition de mortel et exalte la « joie » prométhéenne qui exprime sa conscience d'être libre.

Golossovker voit la raison d'être de la culture dans la lutte permanente contre la mort. Le « thanatocentrisme » de la pensée de Golossovker le rapproche de Fiodorov¹³. Son expérience fonda-

10. I. Platov « Le cosmos comme paradis, de la rêverie à la politique », in *L'URSS, un paradis perdu ?*, *Cahiers Slaves*, 11-12, 2010, p. 196-197.

11. N. V. Braginskaja, « Imaginacija... », art. cit., p. 57.

12. L. Heller & M. Niqueux, *Histoire de l'utopie en Russie*, Paris, PUF, 1995, p. 173.

13. Elle est aussi ancrée dans l'expérience de la « mort de toi » : le décès prématuré de sa fiancée, morte de tuberculose en 1913, l'avait presque acculé au suicide. À comparer avec la relation entre le deuil et la vocation philosophique dans *Lumière sans déclin* (1917) du père Serge Boulgakov, où celui-ci médite sur la mort de son jeune fils.

mentale est celle de la nature transitoire de toute réalité, de l'absence de toute référence stable, du *panta rhei* d'Héraclite. Sa conception de la nature amoral et chaotique n'est pas très éloignée de celle de Fiodorov ou de Soloviov. Comme eux, il a tendance à opposer le *byt*, l'animalité, les passions aveugles, l'inconscience, à « l'instinct supérieur », à l'esprit [dux] et au *logos*. Il se voit comme un initié capable de déchiffrer le sens du monde donné dans le langage obscur du mythe, proche en cela de la « sophiologie » russe. Il développe aussi le thème du « désir de l'impossible », présent dans la philosophie russe de Vissarion Biéliniski à Léon Chestov, mais également dans le cosmisme et toutes les utopies russes en général.

Les thèmes cosmistes de Jacob Golossovker prennent sens dans le cadre de son projet visant à restaurer la dignité épistémologique de la pensée mythopoïétique, « le droit de rêver », sur fond d'une critique de la raison désengagée et de l'attitude instrumentale envers la nature. Le thème central de son œuvre est la réhabilitation de l'homme du désir. L'imagination, sa principale faculté, lui permettrait de retrouver le sens de l'infini et l'éternité du monde, une attitude qu'il juge contraire à l'*épistémè* rationaliste occidentale qui relègue le mythe au rang de pure mystification et superstition. Le pouvoir d'accéder à la plénitude part de l'intérieur, mais se réalise par le biais de l'imagination créatrice qui se substitue à Dieu (« *l'absolu* de l'imaginaire »), un équivalent laïque de la vision béatifique chrétienne. Alors que les penseurs religieux tentent de repenser le lien entre l'homme, le monde et Dieu, la pensée de Golossovker s'inscrit davantage dans le courant d'un mouvement intellectuel critique de la pensée des Lumières issu du romantisme. Charles Taylor emploie la formule de « transcendance immanente » pour le caractériser, dans le sens où la puissance qui permet à l'homme d'accéder à la plénitude se trouverait à la fois dans la nature et dans l'intériorité, sans référence à une transcendance de type religieux¹⁴. Golossovker, affirme, à la suite de Feuerbach et Nietzsche, la « mort de Dieu » et la réévaluation des valeurs. Comme eux, Golossovker est un philosophe du « renversement ». Contrairement à la conception traditionnelle où l'âme était considérée comme étant immortelle et la matière périssable, pour la conception moderne c'est l'inverse qui est vrai. Comme l'explique Nina Braginskaïa, la négation de la situation particulière de l'homme dans le cosmos conduit un philosophe tel que Nietzsche à

14. Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Belknap Press, 2007, p. 726.

opérer un renversement de la hiérarchie néoplatonicienne : le Un « descend » du ciel vers la terre, et l'imagination créatrice de l'homme se substitue à l'émanation plotinienne¹⁵.

Trois thèmes rattachent Jacob Golossovker au paradigme cosmiste : « la mort du ciel », l'idée de l'appartenance réciproque de l'homme et du monde, et la promotion d'une éthique héroïque, de l'idéal du philosophe-artiste qui vise à surmonter l'absurdité de l'existence par l'édification de la culture et la production de concepts et d'images capables de redonner un sens à la présence de l'homme dans le monde.

C'est à Nietzsche que Golossovker doit sa conception de l'identification de l'imagination et de « l'instinct supérieur » [vysšij instinkt]. L'esprit [dux] est défini chez Golossovker comme « instinct supérieur corporel », la « puissance de l'imagination », en se référant à Feuerbach, pour qui le corps est la base même de la pensée. Mais l'affirmation nietzschéenne de la plénitude de la vie qui accepte la mort et la souffrance est toutefois tempérée chez Golossovker par la notion chrétienne de renoncement et du sacrifice (kénose). L'opposition entre l'instinct « inférieur » (sexuel et végétatif) et « supérieur » doit être surmontée par l'acte créateur. Sur le rapport entre ces deux types d'instinct, Golossovker hésite, et donne plusieurs réponses différentes dans *L'Absolu de l'imaginaire* : tantôt l'instinct supérieur doit se tremper dans sa lutte contre l'instinct inférieur ; il est appelé à le dominer, bien que cette domination demeure précaire et connaisse des alternances d'ordre cyclique ; tantôt il le conçoit comme une mise en lumière, une transfiguration et une intégration dans une synthèse de type supérieur.

Le dualisme irréconciliable entre les deux types d'instinct se retrouve au niveau de la réalité sociale et historique. Golossovker insiste sur les origines métaphysiques de la crise qui affecte le monde moderne. Il s'appuie aussi bien sur Nietzsche que sur Bergson, sans parler de ses contemporains tels que Berdiaev ou Chestov. Golossovker considère que l'aspect le plus inquiétant de cette crise est la guerre déclarée par les masses affranchies des servitudes anciennes contre la culture, contre tout ce qui est supérieur, attitude alimentée par le complexe d'infériorité et le ressentiment¹⁶. Le principal (et l'unique) traité de Golossovker, *L'Absolu de l'imaginaire*, s'ouvre par une évocation du « vide universel » [mirovoj

15. N. V. Braginskaja, « Imaginacija... », art. cit., p. 101.

16. E. B. Račkovskij, « Jakov Èmmanuilovič Golosovker : filosofija v poiskax čeloveka » [Jakov Emmanuilovitch Golossovker : une philosophie à la recherche de l'homme], in E. B. Račkovskij (éd.), *Jakov ...*, op. cit., p. 12.

vakuum], terme qui peut aussi signifier le vide interstellaire¹⁷. Pourquoi cette abondance de références cosmologiques ? Il ne s'agit pas d'un concept scientifique mais d'une image symbolique de la totalité (ou « image-sens », [smysloobraz] pour employer les termes de Golosovker) qui évoque le Néant, l'abîme, l'absurde d'un univers privé de sens et de valeur qui résulte de la disparition de la foi dans le « ciel » (ou l'empyrée), du monde spirituel [dux] qui conférait jadis un sens à l'existence terrestre. Le dévoilement par la science de ce « vide universel », d'un univers où l'homme ne peut plus vivre ni aspirer au bonheur, a délesté de son ancrage ontologique la culture porteuse de valeurs éternelles. Selon lui, le thème du « vide » hante la littérature russe depuis longtemps et se manifeste à travers les images récurrentes telles que le « trou noir » d'Ivan Ilitch de Tolstoï, le diable d'Ivan Karamazov chez Dostoïevski, ou le « silence universel » de Léonid Andreïev¹⁸. Il se rattache explicitement à un très ancien discours qui insiste sur les conséquences existentielles, morales et sociales, de la nouvelle astronomie, depuis Pascal et John Donne.

Sur le plan psychologique, le sentiment du vide universel suscite l'effroi et conduit au nihilisme et au cynisme. Sur le plan des valeurs collectives, la civilisation, tournée vers le confort, la production et la consommation, remplace la culture : l'effondrement de la culture et des valeurs de l'esprit conduit au triomphe simultané des instincts inférieurs – végétatif et sexuel – d'un côté, et du rationalisme qui prétend contrôler l'instinct et dominer la nature, de l'autre. La primauté donnée au quotidien, la préoccupation exclusive pour les instincts inférieurs conduit non pas à la libération de l'homme, mais à un esclavage inédit. L'esprit « banni, parfois grossièrement chassé, parfois calomnié, erre comme un étranger et un paria, et se cache dans les catacombes et les terriers de solitaires »¹⁹.

Cette manière d'opposer culture et civilisation qui fait écho aux discussions de l'ouvrage de Spengler dans la Russie postrévolutionnaire est en revanche peu caractéristique des penseurs dits « cosmistes ». Golosovker considère que la crise spirituelle de son époque est la conséquence de la démission de l'homme moderne

17. À comparer avec l'usage contemporain, désormais fort répandu, de l'expression « trou noir ».

18. Ja. È. Golosovker, *Izbranno: logika mifa*, [Œuvres choisies : la logique du mythe], SPb., Centr Gumanitarnyx iniciativ, 2010, p. 14.

19. *Ibid.*, p. 447.

épouvanté par sa découverte du « vide universel »²⁰. Il écrit fort bien que face à l'absurde, les nerfs de l'homme « ont fini par lâcher » : pour oublier, il s'est jeté à corps perdu dans « l'enthousiasme productiviste », il a commencé à vénérer le « dieu du confort » et professe une philosophie utilitariste. De cette incapacité de trouver un sens à sa présence au monde naît « l'homme du vide » [čelovek vakuuma], un produit caractéristique de l'expérience moderne, analogue au « dernier homme » de Nietzsche. Golossovker emploie un vocabulaire issu de la psychanalyse – il parle d'une forme de *refoulement* de cette expérience traumatique, qui pousse à désirer une prise de contrôle absolue sur la société afin de prévenir le retour du refoulé. Dans un texte autobiographique intitulé *Le mythe de ma vie*, Golossovker dépeint l'avènement de la civilisation, guidée par d'inquiétants « Sages » dépositaires de l'expérience historique de l'humanité qui considèrent que la connaissance devait être fondée sur des lois rigoureuses. Pour eux, s'élever au-dessus de la vie signifie prendre possession d'elle et la dominer :

Ils sont lucides et rigoureux [...]. Cette raison des Sages qui se heurte aux limites du connaissable érige sur la Terre un rempart de pierre pour isoler le concevable de l'inconcevable et exorciser ainsi l'abîme de l'éternité qui fascine les romantiques, des gens inutiles selon eux. En s'enfermant dans les limites du rationnel et du concevable, c'est-à-dire du sens commun, l'humanité sous la conduite des Sages renonce à ses aspirations élevées et se contente d'une existence mécanique, constructiviste et monotone – le système des cercles concentriques²¹.

Cette « grande agitation du vide » dissimule mal la fatigue, la peur et l'indifférence morale, oscillant entre le fanatisme et la plongée dans le « nirvana de l'hédonisme ». De la description que donne Golossovker du monde des Sages, organisé en cercles concentriques, on peut déduire qu'il s'agit d'un double grotesque de l'ancien univers « ptoléméen » clos.

Pour surmonter l'aliénation du monde moderne, Golossovker plaide pour un retour vers un imaginaire « terrien », thème lui aussi très nietzschéen, avec une tendance vers le panpsychisme.

20. La notion d'imagination chez Golossovker est donc ambivalente : elle est la source des « illusions salutaires » qui permettent d'exorciser la « terreur cosmique » (la religion), et la faculté épistémologique supérieure de l'intelligence (la philosophie). *Ibid.*, p. 57.

21. *Ibid.*, p. 446.

En effet, la « terre » chez Golossovker signifie à la fois la primauté de la réalité matérielle et sensible, et « l'origine obscure » et mystérieuse de l'univers et de la vie. Golossovker professe que sa philosophie est pleinement terrestre, elle veut restituer la raison à la terre : « Je ne veux forcer personne à habiter les cieux. Tous ceux qui volent très haut dans le ciel ne désirent qu'une seule chose, retrouver au plus vite le sol terrestre »²². Il pense qu'il faudrait avant tout revenir sur le sens originel de l'opposition entre nature et culture. La nature que nous expérimentons est un flux où toute permanence est illusoire. Mais le flux en lui-même est éternel. La culture, au contraire, est un effort pour engendrer (« imaginer ») et transmettre des contenus valorisés caractérisés par la permanence et l'éternité. Dans la perspective holiste de Golossovker, l'opposition entre nature et culture, entre sujet et objet, n'est pas absolue, car il s'agit de deux expressions différentes d'une même réalité qui s'affrontent et se reflètent l'une dans l'autre, la nature étant « permanence-dans-la mutabilité » et la culture « mutabilité-dans-la-permanence ». Pour Golossovker, l'imaginaire en tant qu'expression de l'instinct créateur préside à l'édification de la culture, « nature seconde » (qu'il oppose à la civilisation technique) qui bâtit un univers de l'éternel et de l'immuable face au flux héraclitéen de la nature : l'Être [bytie], que Golossovker oppose à l'existence [suščestvovanie], est avant tout une catégorie éthique et esthétique, une « image-sens » [smysloobraz].

La médiation entre nature et culture se fait chez Golossovker à travers la notion de *structure* (ou forme), élément commun à la fois aux objets naturels et aux productions de l'imaginaire, qui surmonte l'opposition nature/culture. Selon Golossovker, la structure est dotée d'une nature dynamique et le sens qu'elle déploie est de nature dialectique. La structure chez Golossovker est une notion organique et vivante (« pulsation de l'infini exprimée à travers le rythme et la forme »). Elle est essentiellement ambivalente, au sens où il est moins question de *contraires* au sens discursif que de *contrastes* qui se complètent et se déploient simultanément (bien qu'il parle de dialectique). Il décrit la structure comme étant dotée d'une forme interne qui « n'a ni longueur, ni largeur, ni hauteur : elle ne possède que la *profondeur* [die Tiefe] qui est insondable – elle est *l'apeiron* »²³. À défaut de la rationaliser, la logique du mythe permet

22. *Ibid.*, p. 7.

23. *Ibid.*, p. 184.

au moins de comprendre les agencements de la pensée mythique et sa valeur épistémologique.

L'existence de la structure implique un isomorphisme à tous les niveaux entre le monde matériel et le monde spirituel, ainsi qu'un élan ascensionnel inscrit dans la matière. La notion immanentiste de structure (ou forme) ne différencie pas l'esprit humain et la nature. Au premier abord, on semble retrouver ici l'idée chère à Tsiolkovski et Vernadski, pour qui la différence entre la matière et l'esprit serait une différence de degré et non de nature. La « noosphère » de Vernadski est le produit de la biosphère, et les atomes chez Tsiolkovski, dans une perspective panpsychiste, sont doués de sensibilité. Vernadski avait quant à lui toujours pensé que son idée de l'unité de la nature et de l'interdépendance de tous les phénomènes naturels était en phase avec les intuitions cosmiques des présocratiques²⁴.

Dans cette perspective, tous les êtres organiques sont doués d'intelligence : les animaux, les plantes et il cite avec approbation les travaux de Gustav Theodor Fechner (1801-1887) sur « la vie sensible des plantes ». La pensée de Golosovker est continuiste et holiste : les valeurs morales et spirituelles ont pour point commun de viser la stabilité et la permanence, qui ne sont en réalité que le produit de la sublimation de l'instinct d'autoconservation. Cet instinct qui se manifeste d'abord sous la forme d'une auto-affirmation violente et chaotique « incite » mystérieusement l'homme à rechercher l'immortalité en produisant des images-sens. D'une manière que Golosovker n'explique pas, l'aspiration au dépassement de soi est inscrite dans la nature. Il est trop impatient d'affirmer la toute-puissance de cet instinct. Il considère qu'il s'agit là du plus grand miracle : « O que je suis heureux de savoir que c'est mon cerveau, cette matière très sophistiquée²⁵ qui le veut [imaginer], de sorte que c'est mon cerveau qui ordonne à ma pensée de se connaître spirituellement, en tant qu'esprit et non en tant que cerveau »²⁶.

24. G. M. Young, *The Russian Cosmists: The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 157.

25. « *Prexítarja* », ce qui veut aussi dire « suprêmement rusée » - IP. Dans l'univers de Golosovker, la ruse est l'attribut des dieux olympiens qui s'oppose à la « simplicité » et la « naïveté » des titans.

26. Ja. È. Golosovker, « Iz knigi "Vot o čem dumal junosa (zapiski junogo materialista)" » [Extraits du livre *Voici à quoi pensait un jeune homme (notes d'un jeune matérialiste)*], in *ARXÈ*, vol. 1, Kemerovo, Gumanitarnyj centr "Alef", 1993, p. 371.

La conception de « l'imagination universelle » dont fait usage Golossovker est tributaire de la pensée d'un philosophe allemand obscur, Jacob Frohschammer (1821-1893), pour qui le cosmos est gouverné par « l'imagination universelle », une puissance qui confère à la matière *forme* et *unité* (analogue à la *natura naturans* de Spinoza et même au *clinamen* de Lucrèce). Cette pensée est elle-même tributaire de Hegel et surtout de Schelling. Largement dérivée de Schelling, la philosophie de Frohschammer décrit l'émergence de la conscience à partir d'un fond inconscient. Sa pensée se meut dans le cadre du paradigme organiciste et holiste du XIX^e siècle qui succède au modèle mécaniciste du XVIII^e siècle. Chez Golossovker aussi, la notion d'instinct est conçue comme l'image inversée de l'absolu schellingien, caractérisé par l'indistinction du sujet et de l'objet²⁷. Comme Golossovker, Jacob Frohschammer est un moniste convaincu. Il considère que l'imaginaire, loin d'être une simple faculté de l'esprit humain douteuse du point de vue du savoir rigoureux, possède une dimension ontologique : l'imaginaire, tout comme la pensée est une énergie, une puissance potentielle immanente au monde. L'imagination organise la perception, mais aussi les activités et les opérations intellectuelles. Récusant une conception mécaniciste de l'univers, il trouve partout la preuve d'existence d'une puissance créatrice, d'une énergie. Pour Golossovker, il existe une « loi de la conservation de la pensée » comme il existe une loi de la conservation de l'énergie²⁸. Golossovker lie ensemble énergétisme, panpsychisme et raison universelle : « Nous pouvons supposer que les lois de la mécanique ne sont que d'anciens réflexes de la pensée universelle, qui agissent actuellement dans les énergies incorporées à la substance, à la manière du fonctionnement des réflexes dans le système nerveux et le cerveau de l'homme »²⁹.

À l'instar du philosophe et théologien Pavel Florenski (1882-1937), du philosophe spécialiste de l'antiquité classique Alekseï Lossev (1893-1988) et de l'écrivain et ethnographe Vladimir Tan-Bogoraz (1865-1936), Golossovker estime que la révolution épistémologique du XX^e siècle (relativité, mécanique quantique) revient aux intuitions de la pensée mythique. Tout comme Claude Lévi-Strauss, il insiste sur la « logicité » de la « pensée sauvage ». Il faut noter cependant que les mythes qu'analyse Golossovker sont des mythes qui sont déjà devenus littérature (Homère, Eschyle). Il fait

27. N. V. Braginskaja, « Imaginacija... », art. cit., p. 94.

28. Ja. È. Golosovker, « Iz knigi... », art. cit., p. 380.

29. Ja. È. Golosovker, *Logika...*, op. cit., p. 162.

le parallèle entre le primat de la théorie sur l'expérimentation dans la physique quantique et le primat de l'imagination sur la réalité empirique dans la pensée mythique. L'imagination « permet de penser des choses situées au-delà du champ de l'expérience sensible : le soleil éteint, la terre désintégrée, les conséquences de l'entropie »³⁰. Le nouvel esprit scientifique restitue sa dignité ontologique à l'invisible : la plus grande révolution du XX^e siècle consiste, selon lui, dans le fait que la connaissance du monde et de nous-mêmes ne peut plus être appréhendée à travers le langage quotidien mais uniquement à travers les signes arbitraires, les nombres et les formules mathématiques. Il considère que la révolution scientifique dans le domaine de la physique rend anachronique l'opposition de la matière et de l'esprit, étant donné que pour elle la matière est désormais pourvue de tous les attributs traditionnellement réservés à l'esprit. Ainsi, la loi de la conservation de l'énergie garantit l'éternité de la matière qui tend à se désubstantialiser pour devenir presque immatérielle. La raison de l'imaginaire est ainsi envisagée comme un fondement possible d'une nouvelle ontologie, elle se manifeste en tant que puissance universelle à travers le mythe qui transforme la nature en cosmos.

Le mythe, en tant qu'expression de la « raison de l'imaginaire », anticipe les découvertes de la science : l'*apeiron* d'Anaximandre celle de la découverte de l'univers de l'infinitésimal et de la physique quantique, et le mythe de Lyncée, pilote du navire *Argo* dont les yeux traversaient les murailles, celle de la découverte des rayons X. Autre exemple que donne Golosovker, l'image-sens de *tiefe* (profondeur) prisée par les romantiques allemands, acquiert elle aussi une pertinence nouvelle à l'ère de la physique quantique.

Dans *L'Absolu de l'imaginaire*, il passe en revue les analogies entre la pensée mythique et la pensée scientifique : le « micro-objet » de la physique quantique obéit à la même logique dialectique (les objets intellectualisés) qui infirme l'universelle validité de la logique aristotélicienne ; elle postule le primat de la théorie sur le bon sens. De tels « objets » ne peuvent être représentés mais uniquement compris [ponimanie]. C'est l'univers des objets qui ne sont plus des « objets » du point de vue du bon sens (trajectoires chimiques, énergie négative, masse négative). L'hylozoïsme des anciens retrouve une nouvelle actualité dans le contexte de la nouvelle science :

30. Ja. È. Golosovker, *Izbrannoe...*, *op. cit.*, p. 62.

Ce monde est en adéquation avec le « monde miraculeux » de la mythologie, et son objet s'apparente à l'objet imaginaire [*imaginativnyj*]. C'est le monde des objets bispécifiques, qui réunissent des qualités contraires et mutuellement exclusives, tout en étant complémentaires. [...] Il apparaît que le cosmos antique, envisagé sous l'angle de la pensée mythique, issu de l'imagination d'un réaliste naïf, se trouve être en totale adéquation logique avec le monde conçu en tant que réalité microscopique sous l'angle de la pensée scientifique contemporaine³¹.

Le goût de Golossovker pour les contradictions, les images ambivalentes, les paradoxes et les figures oxymoriques le rapprochent de Pavel Florenski, et notamment son idée de « discontinuité », au fondement d'un cosmos dont l'unité comprend la contradiction³².

Pour Golossovker, l'esthétique est une forme première de saisie du monde, une ontologie. Cette perception de « réaliste naïf » est appelée à coexister avec l'attitude scientifique désengagée. Le penseur sérieux et grave a une « âme d'enfant » qu'il dissimule soigneusement aux autres³³. Intuitif, il est sensible à la sagesse de l'instinct. Au contraire, la pensée qui se veut « mature » est sur le point de se faner, de se dessécher et de s'affadir. Le savoir recèle un potentiel de désenchantement, il tue la vie. La pensée naïve, elle, recherche naturellement la plénitude de la vie. Sa défense de l'homme naïf fait penser aux « non-instruits » [*neučënye*] de Fiodorov. Pour Golossovker, l'homme naïf est d'abord et avant tout un réaliste : la pensée possède pour lui une dimension sensible. À l'inverse, le savoir du savant est toujours médiatisé par les équations et les appareils d'observation. L'absolu de l'imaginaire permet de faire la synthèse entre la vision du monde naïve et la vision du monde scientifique, car elle se veut elle aussi un savoir, une *gnosis* imaginative³⁴.

Golossovker postule l'existence de métaphores réelles telles que « lumière de la pensée », où le phénomène physique de la lumière est l'expression parfaite de l'essence de la pensée. La métaphore « ténèbres de la pensée » n'aurait aucun sens, et même un

31. *Ibid.*, p. 169.

32. « The cosmos, for Florensky, is united and whole in a way that is beyond our comprehension: we cannot grasp the unified wholeness but only seize upon individual strands of the whole truth, and therefore cannot assume that because one thing is certainly true, then its negation, opposite, or contradiction must be untrue » (G. M. Young, *Russian...*, *op. cit.*, p. 134).

33. Ja. È. Golosovker, *Izbrannoe...*, *op. cit.*, p. 99.

34. Ja. È. Golosovker, « Iz knigi... », art. cit., p. 374.

aveugle qui ne perçoit pas la lumière physique perçoit la « lumière intérieure » de la pensée. Le mythe dit cependant aussi autre chose, que la « lumière » de la pensée dissimule de « profondes ténèbres » : la pensée ne peut pas se connaître elle-même. Pour Golossovker, la vie est le « rayonnement du corps », et la pensée est le « rayonnement de la vie » ; la « vision du monde » [mirovozzrenie] peut être comparée à une réaction chimique qui se métamorphose continuellement par l'apport d'éléments nouveaux. Il existerait des pensées aveugles (les formes inconscientes de la nature) et voyantes (la conscience dans l'homme). Comme la lumière, la pensée est à la fois onde et corpuscule. Nous trouvons des développements très intéressants et insolites sur les pensées solides, liquides, gazeuses et microscopiques. Des structures analogiques à la métaphore poétique existent dans le monde de la nature : les pensées sont des ondes électromagnétiques, et la conscience est une onde (comme chez Tiouttchev, poète qu'il appréciait beaucoup³⁵. Il compare la vibration de la polysémie de la métaphore qui se joue sur plusieurs niveaux de signification à la vibration des ondes électromagnétiques.

Dans certains écrits, Golossovker aborde le problème de la situation de l'homme au sein du macrocosme devenu symbole du vide universel après la « mort du ciel ». Dans deux courts passages situés à la fin de *L'Absolu de l'imaginaire*, intitulés « Excursus dans le cosmos en quête de la raison de l'imaginaire », Golossovker considère que l'activité créatrice et transformatrice de l'homme doit faire barrage au nihilisme par la revalorisation de la philosophie en tant qu'art, la création d'images-pensées et l'édification de la culture. L'imagination anticipatrice amène à concevoir l'espace sidéral en tant qu'au-delà paradisiaque où règne la « compréhension » absolue. Étant donné que l'imaginaire en tant que processus créateur est un principe ontologique qui n'est pas la propriété exclusive de l'homme, il brosse le portrait d'un univers criblé de foyers de créativité :

Ce n'est pas seulement l'abîme et la nuit qui nous entoure de partout, c'est également l'univers de la compréhension (*ponimanie, verstehen* – IP). Nous baignons dans cet univers de la compréhension comme nous baignons dans la nuit cosmique. [...] La compréhension est présente autour de nous invisiblement, alors que les ténèbres nous entourent de manière visible. [...] Il se peut que la lumière (le rayonnement) soit l'authentique symbole de cette com-

35. Ainsi, dans le poème « *Дума за думой, / волна за волной – / Два проявления стихии одной* »).

préhension universelle qui n'a pas encore été décrypté par la science, mais qui l'a été plus d'une fois par les poètes. [...]. Un monde de lumière, des êtres de lumière, des vêtements de lumière – et toutes ces choses sont substantielles, des *realia* : des *realia* à la fois image et sens, jusqu'à la perception de cette lumière-sens sans passer par l'intermédiaire des concepts, sans la participation de la *ratio* (de l'entendement)³⁶.

Cette référence au cosmos est peut-être aussi l'écho de l'engouement pour la conquête spatiale à la fin des années 1950. Entre 1956 et 1961, il y a eu le vol du *Sputnik* et de Gagarine. En effet, les passages cités sont absents de la première version de *L'Absolu de l'imaginaire* qui date de 1956. Ils ont été publiés dans l'édition de 1986, mais sont absents des publications ultérieures de *L'Absolu de l'imaginaire*. Il semblerait donc qu'il s'agisse bien d'ajouts tardifs, en tout cas d'après 1956. Il emploie d'ailleurs le terme de « cosmos » justement au sens de l'espace stellaire. On trouve en effet l'idée de l'existence d'êtres lumineux capables de se mouvoir à travers les espaces sidéraux, plus avancés que l'homme sur la voie de l'évolution chez des penseurs « cosmistes » russes tels qu'A. V. Soukhovo-Kobyline ou K. E. Tsiolkovski. La conscience est en quelque sorte immanente à l'univers lui-même, et certaines tournures employées par Golossovker font également penser au panpsychisme d'un Tsiolkovski, par exemple, avec sa « volonté de l'univers ». Certes, Golossovker est plus prudent et plus instruit philosophiquement. Il prévoit la réaction sceptique du lecteur et rejette d'avance l'accusation de métaphysique ou de *naturphilosophie* au rabais, et évite à dessein d'employer l'expression « raison universelle » [mirovoj razum] qui tendrait à réifier la raison, à laquelle il préfère la formule « pensée universelle » [mirovaja mysl'] de nature intersubjective³⁷. Le cosmos est « empli de pensée » et le « je » se comprend lui-même en s'unissant à l'univers dans l'acte de compréhension :

Il n'est pas exclu que si le *kultur Mensch* venait à disparaître complètement et que l'homme et la Terre disparaissent eux aussi à leur tour, les formes imaginaires de la culture [kul'turimaginacii], elles, ne disparaîtraient jamais. Elles pourraient trouver asile dans la conscience d'un être supérieur qui vit ailleurs que sur la Terre,

36. Ja. È. Golossovker, *Logika...*, *op. cit.*, p. 162.

37. *Ibid.*, p. 161.

quelque part dans l'espace, doué lui aussi de l'instinct de l'imaginaire, i.e. l'imagination et la compréhension³⁸.

Les pensées « solides » qui naissent dans le cerveau qu'il compare à un émetteur radio se déplacent à l'instar des ondes radios et peuvent même s'échapper dans l'immensité de l'espace sidéral : « il est possible que les pensées solides puissent atteindre les planètes d'autres systèmes solaires et puissent être appréhendées par la conscience des créatures intelligentes qui peuplent d'autres planètes »³⁹. On est curieux de savoir ce que Golossovker aurait dit d'Internet...

Il est nécessaire de replacer ces énoncés dans le contexte du rapport affectif et quasi charnel qu'entretient Golossovker avec la pensée. Dans *Le Mythe de ma vie* il affirme avoir sacrifié l'amour d'une femme pour demeurer fidèle à sa vocation de penseur, et il n'a jamais eu d'enfants⁴⁰. Vladimir Zielinsky remarque que Golossovker, homme solitaire, se montrait extrêmement jaloux de son *Anthologie* comme d'une fiancée, et tendait à considérer *L'Absolu de l'imaginaire* comme un enfant tardif qu'il fallait soigner, protéger et dont il fallait assurer l'avenir⁴¹. Contrairement à Viatcheslav Ivanov qui avait une conception similaire du lien substantiel entre culture et mémoire, il n'avait pas la consolation qu'offrait à ce dernier la foi religieuse. La culture, les productions culturelles et intellectuelles sont elles-mêmes fragiles, périssables et soumises à la loi de l'entropie. Chacune des trois phases du « mythe de ma vie » correspond à un livre, dont l'un a été intégralement perdu, et l'autre resté sous forme de fragment. Avec l'âge, la peur de se faire dépouiller de ses idées devient chez lui obsessionnelle et le conduira finalement à la folie. Dans un passage très poignant contenu dans une « fantaisie » rédigée sans doute après 1945 intitulée *Voici à quoi pensait un jeune homme (notes d'un jeune matérialiste)*, il expose cette conception de l'immortalité de la pensée qu'il voit comme un être vivant :

Ainsi donc, j'ai engendré cette pensée, cet être merveilleux. Pourquoi donc devrait-il disparaître ? Parce que mon cerveau s'est décomposé ou fut dévoré par les flammes ? Cet être n'a-t-il pas reçu de moi la vie et ne participe-t-il pas désormais de plein droit à la vie commune de l'humanité ? N'a-t-il pas quitté mon monde et mon imagination pour se loger dans celui d'un autre être pensant ? Il se peut même qu'il ignore ses propres origines. Je disparaissais, mais

38. *Ibid.*, p. 161.

39. Ja. È. Golossovker, « Iz knigi... », art. cit., p. 375.

40. Ja. È. Golossovker, *Izbrannoe...*, *op. cit.*, p. 441.

41. V. K. Zelinskij, « Mezdu... », art. cit., p. 246.

l'être pensant, lui, demeure. Il aperçoit soudainement ma pensée, cette créature sublime, à travers l'ouverture de son sombre tunnel, son imagination... Il pense qu'elle lui appartient, il ne sait même pas que j'existe, car elle ne m'appartient plus. Mais elle fut autrefois mienne, issue de la matière qui me constituait jadis⁴².

Golossovker plaide pour une éthique philosophique qui appelle le penseur à conférer un sens à l'existence au prix d'un renoncement aux plaisirs et jouissances de la vie. Il exalte le courage viril nécessaire pour dépasser la terreur devant l'absurdité de l'existence par « l'exploit et la grandeur de la pensée »⁴³. Golossovker défend un idéal de vie tragique qu'il nomme « héroïsme actif », qui permet aussi bien de justifier la nécessité de l'édification d'une culture commune et de donner un sens à l'existence individuelle : « affronter l'abîme, ne pas détourner son regard et continuer à clamer le "oui" à la vie »⁴⁴.

Le vide du ciel suscite une attitude de défi aux forces du destin. Le thème « prométhéen » de la « théomachie » [bogoborčestvo] est organiquement lié chez Golossovker à l'idée du « dépassement de la mort ». En effet, il oppose assez singulièrement la *théomachie* et l'athéisme, qu'il identifie à l'indifférentisme⁴⁵. La *théomachie* n'est pas uniquement la lutte contre les dieux mais une lutte pour la « personne » [ličnost'], le « droit de l'homme de créer l'homme », il est une lutte héroïque pour la liberté et la dignité de l'homme⁴⁶. Nous l'avons vu, le désir d'immortalité est la principale aspiration de l'instinct supérieur de l'homme. À la lumière de ce qui a été dit concernant la capacité du mythe à anticiper les découvertes de la science, la « ressuscitation »⁴⁷ des morts par les moyens de la science serait-elle aussi la réalisation d'un vieux rêve de l'homme ?

Rien n'est moins sûr. Nous trouvons certes chez Golossovker l'exaltation du « titanisme » en tant qu'affirmation chaotique de l'individualité, thème caractéristique de la culture du modernisme russe (songeons au *Prométhée* de Scriabine !). Dans un texte sur le mythe de Prométhée rédigé en 1933, Golossovker retrace les avatars du procès du titan à travers l'histoire, il polémique avec la version du mythe de Prométhée offerte par Viatcheslav Ivanov dans

42. Ja. È. Golosovker, « Iz knigi... », art. cit., p. 381.

43. Ja. È. Golosovker, *Izbrannoe...*, op. cit., p. 13.

44. *Ibid.*, p. 292.

45. *Ibid.*, 236-237.

46. *Ibid.*, p. 297.

47. Terme de Nikolai Fiodorov.

son poème éponyme⁴⁸. Ivanov relie lui aussi la problématique de la culture à celle de l'immortalité. Golosovker y formule le credo du cosmisme « scientifique » et athée, qui présuppose le renoncement à toute solution religieuse et mystique du problème de l'homme :

Après avoir poussé le titanisme théomachique jusqu'à sa pointe extrême, V. Ivanov revient au concept de salut et s'égaré dans l'eschatologie des cultes à mystères. Il aurait dû au contraire accepter la seule conclusion qui s'impose : le mythe de la théomachie conduit logiquement à vouloir se placer non seulement au-dessus des dieux, mais des déesses du Destin elles-mêmes, c'est-à-dire des lois de la nature. Le mythe dicte la nécessité de corriger et de transformer l'existence elle-même comme simple donnée naturelle, il est forcé d'affirmer l'athéisme absolu et la possibilité de devenir immortel par les moyens qu'offre la science [...] ⁴⁹.

Malgré la forte résonance « cosmiste » de ce passage, nous ne pouvons cependant pas affirmer que Golosovker adhère pleinement à cette interprétation du mythe de Prométhée. Sa vision de la destinée de l'homme semble être davantage proche d'Albert Camus dans le *Mythe de Sisyphe* que des cosmistes russes : la tragédie de l'homme trouve sa résolution dans la lutte qui ne garantit pas la victoire finale. La science qui prétend conquérir la nature et qui revendique le « droit de l'homme à créer l'homme » nie la vision tragique de la condition humaine⁵⁰. Chez Golosovker, c'est Héraclès qui est le véritable successeur légitime de Prométhée ; il est plus libre que lui, car il n'est pas un dieu. Un homme mortel ne peut pas prétendre à prendre la place de Zeus. Selon Golosovker, le développement logique du mythe de Prométhée après Nietzsche offrirait deux options, le retour à la conception mystique et chrétienne d'un côté (Ivanov), et le cosmisme conçu comme le triomphe de l'homme sur le destin dicté par les lois de la nature. Golosovker ne développe cependant pas cette idée, et il n'est pas clair s'il est question des sciences naturelles, ou bien de la *gnosis* de la « logique du mythe ». Golosovker se garde d'ailleurs de trancher entre les différentes versions du mythe de Prométhée, il préfère poser le problème dans toute sa complexité au lieu de le ré-

48. Les écrits de Golosovker sont remplis d'une polémique explicite ou implicite avec l'idéal de la culture en tant dépositaire des valeurs sacrées et de la mémoire créatrice. Voir N. V. Braginskaja, « Imaginacija... », art. cit., p. 114.

49. Ja. È. Golosovker, *Izbrannoe...*, op. cit., p. 307.

50. *Ibid.*, p. 304.

soudre. Il se sent davantage en phase avec Nietzsche qui clôt le procès de Prométhée en renonçant au rôle de juge.

Dans son analyse du mythe de Prométhée, Golossovker est proche de la démarche de M. Bakhtine dans son *Rabelais* lorsqu'il fait l'éloge d'Eschyle pour sa capacité à restituer l'ambivalence tragique du mythe, à conserver un sens « énigmatique » à la figure de Prométhée, une énigme dont la solution « dialectique » serait « plus énigmatique que l'énigme elle-même ». Les interprétations de Goethe, Shelley ou Marx appauvrissent la signification du mythe en réhabilitant unilatéralement Prométhée. Il leur reproche d'avoir corrigé le mythe, d'avoir « ignoré la courbe constitutive de l'ambivalence de son image » et « [...] redressé et corrigé chaque segment du sens pour résoudre le contentieux en faveur de Prométhée »⁵¹. Golossovker ne peut accepter une telle interprétation unilatérale et réductionniste du mythe.

Cette interprétation semble être plus en phase avec ses réflexions sur la mort, étroitement associé chez lui à l'idée du renoncement. La figure de Prométhée, souvent identifiée dans son mythe personnel à celle de Satan, symbolise l'homme du désir, elle a pour contrepoids la figure du Christ qui symbolise le renoncement au pouvoir, condition nécessaire de la sublimation de la nature et de l'accès à un niveau supérieur de l'Être. Pour Golossovker, Jésus et Prométhée sont tous les deux des figures du rédempteur qui souffre la passion. On est loin ici de l'eudémonisme de Tsiolkovski, et beaucoup plus proche de Vladimir Soloviov avec son idée de l'émergence progressive de la divino-humanité⁵². Ainsi, l'évolution cosmique « ascensionnelle » est une *via crucis* qui se fait dans la douleur, à travers la souffrance et le renoncement. Il ne détaille pas comment l'on passe de l'instinct d'autoconservation à celui de renoncement, mais il est clair qu'il postule l'existence d'un instinct de « mort créatrice » capable de dépasser l'instinct d'autoconservation afin de permettre à l'homme de se réaliser dans sa plénitude.

La réponse est en partie donnée dans un article consacré au poète allemand Friedrich Hölderlin (dont il avait traduit *La Mort d'Empédocle*, *Hypérion* et plusieurs autres poèmes) publié en 1961 dans la revue *Vestnik mirovoi kul'tury* [Le Messager de la culture mondiale]. Golossovker y développe son idée de la *palingénésie* universelle qui se réalise à la fois dans la nature et la culture, et consi-

51. *Ibid.*, p. 293.

52. Golossovker considérait V. Soloviov comme le plus grand des philosophes russes. Voir E. B. Račkovskij, « Ot redaktora » [De la part du rédacteur], in E. B. Račkovskij (éd.), *Jakov... op. cit.*, p. 6.

dère le poète allemand comme un prophète précoce de cette unité retrouvée. « Sa [Hölderlin] formule : l'homme accélère le mouvement du monde. Dans la culture, cet accélérateur réside dans la faculté d'idéalisation [...] Sa vision du monde organique exige l'harmonie et l'unité de la structure dans l'univers, dans la société et dans l'œuvre poétique »⁵³.

Pour Nicolas Berdiaïev, le poème d'Hölderlin est l'exemple le plus accompli de la « tentation cosmique », fondée sur l'illusion de la participation à la vie infinie du cosmos, une forme d'abdication de l'individualité et de la responsabilité de l'homme⁵⁴. Jacob Golosovker accepterait ce verdict dans la mesure où il ne peut se résoudre à un au-delà impersonnel. Pour Gaston Bachelard, Empédocle est plutôt l'une des plus grandes figures de la poétique de l'anéantissement, de la « mort dans l'image », le passage de la contemplation à la participation⁵⁵. Elle serait l'expression de la sublimation la plus pure. L'idée de Bachelard selon laquelle Empédocle serait la figure dramatique de la « métamorphose de l'être dans la parole » n'est pas tellement éloignée de l'interprétation du sacrifice d'Empédocle chez Golosovker.

L'éthique cosmique de Golosovker, exposée à l'occasion de sa méditation sur le destin d'Empédocle, postule un conflit entre l'individuel et le général au niveau tant sociologique que cosmique. L'édification de la culture exige le sacrifice volontaire des pulsions de l'individu (les titans !) et sa transfiguration subséquente par la mémoire collective de l'humanité : « Empédocle est une nature dotée d'intégrité [cel'naja]. Elle incarne la morale de l'instinct. Son instinct agit en tant que conscience, et la conscience agit comme instinct »⁵⁶. La théorie de la sublimation est agencée avec une théorie du sacrifice volontaire de l'individu au nom de l'éternité de la culture, où l'immortalité est comprise comme une « résurrection » dans l'acte spirituel de la compréhension d'autrui. Golosovker veut croire qu'une pensée engendrée par un être mortel peut ressusciter dans l'acte de compréhension d'un autre, par-delà l'abîme du temps. Cette idée possède un ancrage existentiel : dans une lettre à Biély de 1920-1921, il décrit la joie triomphante suscitée par la reconnaissance d'une communauté de pensée avec l'autre

53. Ja. È. Golosovker, *Izbrannoe...*, *op. cit.*, p. 394.

54. N. A. Berdjajev, *Carstvo duxa i carstvo kesarja*, [Le Royaume de l'esprit et le royaume de César], M., Respublika, 1995, p. 60.

55. G. Bachelard, *Fragments d'une poétique du feu*, Paris, PUF, 1988, p. 137, 160-161.

56. *Ibid.*, p. 401.

(« sanction de la vérité, sens du dieu »)⁵⁷. L'éthique cosmique de Golosovker s'articule autour de la triade dialectique suivante : la thèse (*l'hybris*, « le titanisme »), affirmation initiale de l'instinct, le renoncement et le sacrifice, et la vie transfigurée par le sacrifice héroïque qui permet l'instauration de la « religion de la terre » et de l'harmonie sociale en dépassant l'individualisme, démontrant ainsi la capacité pour la « nécessité agitée » de s'auto-transcender par la mort volontaire.

Sa principale idée est que la culture est elle-même une forme de vie éternelle qui bâtit son univers de l'immuable face au flux héraclitéen de la nature. Ainsi, il y aurait deux conceptions de l'immortalité chez Golosovker, selon qu'elle se réalise dans la nature ou la culture. Dans sa vision de la nature, écrit Golosovker, Empédocle est un panpsychiste : celle-ci est pour lui « univivante » [*vseživaja*] et la mort n'est que la destruction de la forme individuelle qui retourne à un état indifférencié, à l'image d'un verre d'eau renversé dans l'océan. Comme il le dit aussi dans un autre texte, du point de vue panpsychiste, la mort n'existe pas, car la matière est vivante, et il n'existe que des degrés du vivant, des formes d'intensité énergétique : « Il n'y a pas dans le monde de vie et de mort. Il n'y a que du vivant. [...] la mort n'est qu'un état décentré du vivant. Pour un être vivant supérieur, la *mort* est l'anéantissement de la conscience »⁵⁸. Il définit même le cadavre par le biais de l'expression oxymorique de « vie morte ». Cette immortalité est cependant tout aussi redoutable et n'offre aucun soulagement à l'individu qui lutte pour son auto-affirmation.

La figure d'Empédocle chez Golosovker rassemble d'ailleurs beaucoup de traits du philosophe cosmiste. Il incarne l'idéal de la connaissance intégrale, pour qui la vérité est indissociablement physique, éthique et esthétique. Empédocle n'est pas seulement un ingénieur, médecin, orateur et poète, mais il est aussi un mage, un initié qui connaît les mystères de la nature dont le principal est la production du vivant (*encheiresis naturae*), et la régulation météorologique (il commande au vent, fait tomber la pluie, etc.). Nous retrouvons ici des éléments de la philosophie de l'œuvre commune de Fiodorov, avec son idéal de « régulation ». Golosovker rappelle la légende antique qui attribuait à Empédocle le pouvoir de ressusciter les morts. Il est un matérialiste qui était vénéré comme un être immortel. Empédocle est aussi l'homme du *savoir*, du savoir tra-

57. Ja. È. Golosovker, « Pis'mo Andreju Belomu » [Lettre à André Biély], in E. B. Račkovskij (éd.), *Jakov...*, *op. cit.*, p. 280.

58. Ja. È. Golosovker, *Izbrannoe...*, *op. cit.*, p. 374.

gique. Ce savoir est la cause de son aliénation qu'il tente de surmonter par son saut dans l'Etna. Il sait l'absurdité du monde, mais il s'engage néanmoins dans la lutte héroïque pour sa transfiguration. « La puissance de son imagination, à l'encontre de son enseignement philosophique, ose corriger l'existence en cédant au sentiment de compassion »⁵⁹. Et pourtant, c'est au sommet de l'Etna que sa vie trouve son apothéose, il s'agit d'une mort consentie qui exige le renoncement au pouvoir. La résurrection des corps n'est pas la finalité de son action, car sauf « l'absolu de l'imaginaire », c'est la transfiguration de la vie par l'art qui confère un sens authentique à la vie et à la mort.

Dans la culture, le sacrifice signifie l'assomption de l'individuel dans l'universel et l'acquisition d'une nouvelle forme, d'un « corps glorieux » qui se réalise dans l'harmonie du corps social (c'est selon lui le sens du sacrifice d'Empédocle). C'est sa version personnelle de la palingénésie universelle, dont l'originalité réside dans la haute fonction attribuée à la culture. Comme Empédocle, Golosovker se veut à la fois moniste et dualiste qui reconnaît l'unité et la lutte dialectique de deux puissances dans l'univers qui ont pour nom nature et culture⁶⁰.

La philosophie de Golosovker s'articule autour de plusieurs thèmes traditionnellement associés au cosmisme russe (le holisme, la gnose, le panpsychisme, la quête de l'immortalité, etc.). Cependant, dans la mesure où le cosmisme est fondé sur l'optimisme techno-scientifique et la croyance au progrès, Jacob Golosovker n'est certainement pas un penseur « cosmiste ». L'idée moderne de la technique comme morale ne lui est cependant pas complètement étrangère, car sa pensée est fondée sur l'idée de la nature contradictoire de l'instinct. La transformation technique de la nature est intériorisée, elle transparait dans l'importance qu'il accorde aux diverses psychotechniques et autres exercices spirituels permettant à l'instinct supérieur de s'imposer. Il consacre beaucoup d'attention aux techniques utilisées par les yogis, des initiés pythagoriciens et des ascètes chrétiens, destinées à « éduquer la puissance cognitive de l'imagination »⁶¹.

59. *Ibid.*, p. 228.

60. Ja. È. Golosovker, « Èmpedokl iz Agrigenta – filosof V veka èry jazyčestva » [Empédocle d'Agrigente, philosophe du V^e siècle de l'ère païenne], in G. Jakubanis, *Èmpedokl. Filosof, vrač i čarodej*/F. Gel'derlin, *Smert' Èmpedokla*, Kiev, SINTO, 1994, p. 224-230.

61. Ja. È. Golosovker, *Izbrannoe...*, *op. cit.*, p. 87.

La proximité avec le cosmisme s'enracine dans la mythologie commune d'un dépassement de l'humain chez Marx, Nietzsche et Fiodorov. La conscience de la « mort du cosmos » pousse ces penseurs à reposer la question du sens de la présence de l'homme dans l'univers⁶². Sa pensée demeure cependant étrangère à tout optimisme technocratique, et il ne croit pas à la possibilité de supprimer les contradictions liées à la situation de l'homme dans le cosmos. L'activisme que prônent les cosmistes relèverait davantage du « divertissement » pascalien que de l'éthique héroïque, et la présentation que fait Golossovker du monde de l'homme du vide fait écho aux propos de Léon Chestov qui raille Tolstoï pour son apologie du travail physique en tant que remède à tous les maux : « on sait depuis longtemps que le travail – n'importe quel travail et pas seulement le travail physique – nous distrait des réflexions »⁶³. Les réflexions de Golossovker sur la mort et l'immortalité sont plus proches de Viatcheslav Ivanov et d'Ossip Mandelstam que de Fiodorov. Sa pensée cherche davantage à rééquilibrer les prétentions unilatérales du *logos* par la mise en lumière de la valeur épistémologique et éthique du *muthos*. Il est à ce titre l'un des pionniers d'une nouvelle épistémologie du signifié qui refuse le conflit stérile et suicidaire entre *logos* et *muthos*⁶⁴.

Golossovker ne cesse de répéter que le mystère cosmique continue à fasciner justement parce qu'il demeure réfractaire à la logique aristotélicienne. La prise en compte de la dimension de profondeur (*glubina, tiefë*) et de mystère (*tajna*) que dévoilent simultanément la science et le mythe permettrait à l'homme de retrouver le sens de la plénitude de l'existence. Il se tourne vers le mythe qui permet d'appréhender un monde inachevé, en devenir, dramatique et rempli de contradictions⁶⁵. Bien qu'il concède à la science la capacité de soulever le voile sur les mystères de la nature, il considère qu'il serait illusoire de penser qu'elle puisse un jour se soustraire à l'emprise de ces mystères. Il s'agit aussi d'un constat tragique : l'homme est condamné à l'incertitude, à osciller éternellement sur

62. R. Bague, *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard, 1999.

63. L. Chestov, *L'idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche*, Paris, Vrin, 1949, p. 168.

64. G. Durand, *Introduction à la mythodologie. Mythes et sociétés*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 47-83.

65. L. V. Karasev, « "Logika mifa" Ja. Golosovkera i ontologičeskaja poëtika » [*La Logique du mythe de Ia. Golossovker et la poétique ontologique*], in E. B. Račkovskij (éd.), *Jakov...*, *op. cit.*, p. 180.

la « bascule » des antinomies cosmologiques kantiennes. L'imagination est toujours tragique, car elle est engagée dans une lutte permanente et inexpiable contre la mort, la décomposition et la nature chaotique. Mais la vie et la mort sont trop intimement entremêlées pour être séparées. Pour toutes ces raisons, le mythe refoulé par la conscience intellectuelle demeure pour l'homme le recours indispensable qui lui rappelle son unité avec le cosmos⁶⁶. Sa vision du mythe est loin d'être naïve. La gnose du mythe dévoile le monde « dans toute sa splendeur, sa terreur et l'ambivalence de ses mystères »⁶⁷. Une idée à l'opposé de ce que l'on entend communément par « cosmisme russe ».

INALCO, Paris

66. E. B. Račkovskij & M. A. Sivercev, « Problema... », art. cit., p. 216.
67. Ja. È. Golosovker, *Izbrannoe...*, *op. cit.*, p. 181.