

LE PROBLÈME DU “MOI” CHEZ G. CHPET : L’EXPÉRIENCE ET L’INTERPRÉTATION

(article écrit avec le soutien du RGNF, projet N°08-03-00231a)

VICTOR MOLCHANOV

Le problème du “Moi”¹ occupe une place importante dans les travaux de Gustave Chpet *Javlenie i smysl* [Le Phénomène et le sens]² et l'article « *Soznanie i ego sobstvennik* » [La Conscience et son propriétaire]³. Dans *Le Phénomène et le sens*, le “Moi” est étudié en liaison avec les fonctions que E. Husserl attribue au “Moi pur” dans ses *Idées I*. Dans *La conscience et son propriétaire*, G. Chpet propose sa vision du problème sur la base d'une analyse du concept et de ses différentes significations ; il émet aussi de nombreuses critiques sur les approches antérieures de cette question, y compris celle de

1. NdE : La différence existant en français entre “Moi” et “Je” n’est pas pertinente en russe, et le pronom personnel de la première personne du singulier au nominatif, “Ja”, peut être traduit aussi bien par l’un que par l’autre.

2. G.G. Špet [Chpet], *Javlenie i smysl. Fenomenologija kak osnovnaja nauka i ee problemy* [JaS : Le phénomène et le sens. La phénoménologie comme science fondamentale et ses problèmes], Gustav Špet, *Mysl' i slovo. Izbrannye trudy* [La Pensée et le mot. Œuvres choisies], T.G. Shchedrina (éd.), M., ROSSPEN, 2005, p. 35-190.

3. G.G. Špet, *Soznanie i ego sobstennik* [SS], *Philosophia Natalis. Izbrannye psichologo-pedagogičeskie trudy* [Philosophia Natalis. Œuvres choisies de pédagogie et psychologie], T.G. Shchedrina (éd.), M., ROSSPEN, 2006, p. 264-310.

E. Husserl, pour qui le terme “Moi” se trouve, selon G. Chpet, trop lié à la notion de l’unité de la conscience.

Dans *La Conscience et son propriétaire* (bien qu’ils aient un caractère « discret » et portent le sous-titre « notes » dont le nombre est 34) les objectifs méthodologiques explicites sont clairs. Il s’agit principalement des deux suivants :

1. La différence entre l’expérience immédiate et la théorie ;
2. Le choix de l’homonymie comme point de départ dans l’étude du problème.

En ce qui concerne la différence méthodologique essentielle entre l’expérience et la théorie, Gustave Chpet s’appuie, pour commencer, bien que sans renvoi à la source, sur ce qu’en a dit E. Husserl. Il essaie, en particulier, de mettre en pratique la démarche de Husserl basée sur l’absence de présupposé. La mise à l’écart des théories devient, pour lui, un des principes essentiels de la critique des différentes approches du “Moi”. Sa critique porte avant tout, non point sur certaines contradictions ou certains défauts réparables chez les auteurs envisagés, mais sur le statut proprement théorique de leur démarche, statut qui, selon G. Chpet, empêche de considérer le “Moi” comme résultat de l’expérience immédiate. Autrement dit, la théorie est mise en doute déjà du fait qu’elle est une théorie. Nous analyserons cela plus bas du point de vue de la méthodologie de la différenciation, avec les distinctions nettes qui devront être faites entre différence et rupture, analyse et interprétation. Nous verrons que la question qui se pose touche à la déformation possible de la différence entre l’expérience et la théorie et à la transformation de cette différence en rupture.

Le refus de toutes les théories conduit G. Chpet à soulever le problème des principes, le problème de l’explication initiale qui, selon lui, ne doit se rapporter à aucune théorie philosophique. Au début de *La Conscience et son propriétaire*, en essayant de définir la source des erreurs qui sont survenues ou surviennent encore dans la compréhension du “Moi”, Gustave Chpet choisit, malgré son *a priori* anti-théorique, un point de départ lié à une théorie. Cependant, cette théorie n’est pas philosophique, mais linguistique. En fait, G. Chpet cherche à mettre en avant une notion-clé qui, n’étant pas choisie au hasard, prépare, d’une certaine manière, à une conclusion recherchée : celle de la véritable signification du “Moi”. Cette conclusion apparaît donc elle-même comme le présupposé intuitif des réflexions de G. Chpet.

Comme point de départ de son étude, Gustave Chpet privilégie une analyse de l’aspect linguistique et logique du problème du “Moi”, qui doit, selon lui, assurer la rigueur de l’étude philosophique ultérieure. Il s’agit, pour lui, d’affirmer que notre pensée

« tombe souvent en malheur » à cause de la langue et, plus précisément, à cause de l'homonymie qui, comme il le souligne, « se cache, comme pour une embuscade ». Parmi les fautes liées à l'homonymie, G. Chpet insiste particulièrement sur la tendance à chercher les sources et significations communes. Il écrit :

Psychologiquement ou linguistiquement, cette question ne manque pas d'intérêts, mais logiquement elle est paradoxale [...]. Les homonymes ne doivent pas être généralisés, ils doivent être distingués et déterminés ; la signification de chaque nom doit être strictement déterminée ; la signification à laquelle nous portons attention, doit être dégagée et strictement fixée (SS : 264).

À ces vérités bien connues, G. Chpet ajoute une thèse discutabile :

Parmi les homonymes qui jouent un rôle important dans les théories philosophiques, il y a le terme "Moi" (264).

De nombreuses questions apparaissent alors. La première concerne les termes *bedy* [malheurs] et *zasady* [embuscades]. Il est évident que l'homonymie dans la langue naturelle peut créer certaines difficultés, mais seulement dans la communication, ou bien dans la transmission des connaissances, des renseignements, des informations. D'habitude, on la repère facilement grâce au contexte, et quel que soit ce que l'on entend sous le terme « pensée », ce n'est pas l'homonymie qui est la cause de tous ses malheurs. La question qu'on peut poser consisterait plutôt à se demander pourquoi Gustave Chpet a choisi une affirmation tellement radicale comme point de départ. La réponse à cette question met en valeur le présupposé déjà relevé : l'homonymie renvoie à la nécessité de choisir la signification du mot correspondant au contexte ; dans le cas du "Moi", il faut donc faire le choix d'une signification adéquate au fait établi dans l'expérience. Autrement dit, les raisonnements sur l'homonymie du terme supposent qu'on puisse choisir sa vraie signification.

Mais une question demeure encore : l'homonymie terminologique est-elle possible en principe ? Est-il possible que le terme comme tel soit un homonyme ? L'homonymie et la différence des significations du terme sont-elles identiques ? Si c'était le cas, alors chaque terme philosophique posséderait une homonymie qui serait identique à son histoire. Dans ce cas, F. Brentano devrait appeler son livre célèbre *Sur la Pluralité des significations de l'étant chez Aristote*.

La différence des significations des termes dépend de leur interprétation, et la différence de ces interprétations se distingue rigoureusement de la différence des significations d'un homonyme

comme, par exemple, « *κοκα* » (tresse, faux). Quelles que soient les différences des significations de certains termes comme « être », « conscience », « réalité », « transcendantal » etc. y compris “Moi”, il est peu probable que l’on puisse les considérer comme des homonymes, car les différentes significations de chacun de ces termes se rapportent au même domaine contextuel, ce qui n’est pas le cas pour l’« instrument agricole » qu’est *κοκα*, la faux, et la « tresse de cheveux » (*κοκα* – tresse).

En ce qui concerne la recherche de significations communes et celle de sources communes, la question qui se pose concerne la possibilité de « généraliser » les homonymes. Il est peu probable que l’on puisse, dans cette affaire, accuser les linguistes ; comme il est sans aucun doute impossible d’identifier la tentative de définir les concepts philosophiques avec le processus de généralisation lié aux homonymes.

En plus de ce que nous venons d’exposer, le texte de *La Conscience et son propriétaire* comporte une omission importante sur le plan méthodologique. Elle se situe dans la façon de poser la question du “Moi” et elle est de nature linguistique. Il est vrai que, dans une certaine mesure, elle facilite le travail de G. Chpet dans la recherche de la « signification absolue du terme “Moi” ». Il s’agit de l’absence de distinction entre “Moi”, envisagé comme pronom et “Moi”, comme un substantif. Cette différence que l’on établit au niveau linguistique ne peut pas être bien sûr le point de départ d’une analyse philosophique et, pourtant, elle peut renvoyer à la différence de types d’expérience exprimés par différents types du langage. “Moi” en tant que pronom exprime d’habitude une expérience immédiate, mais cependant, il s’agit moins de l’expérience du Moi lui-même que de celle d’une action communiquée directement ou indirectement : je vais, je vois, je crois etc. ; “Moi” en tant que substantif exprime plutôt une expérience vécue, sa structure ou sa substantivation : mon moi, le moi humain, le moi transcendantal, le moi comme objet social etc. Ainsi, les questions qui se posent sont les suivantes : l’expérience immédiate du “Moi” est-elle possible en général ? Ces “Moi” ne sont-ils pas seulement des fictions utiles ou nuisibles et leur expérience n’est-elle pas seulement l’expérience des fictions ? De tous les “Moi” évoqués, pour Gustave Chpet, seul le dernier n’est pas une fiction. Pourquoi a-t-il un statut particulier ?

En considérant le “Moi” comme un homonyme, Gustave Chpet affirme que la façon de différencier les significations de ce mot (le “Moi” n’étant pas alors un terme mais un mot – V.M.) consiste à passer, sur un mode pseudo-continu, « d’une signification commune à une signification plus particulière » (*SS* : 264) : du

"Moi" – objet « parmi d'autres objets du monde » au "Moi" psycho-physique, c'est-à-dire à un organisme psycho-physique qui réagit aux irritations provenant du milieu, et puis au "Moi" en tant qu'âme, c'est-à-dire concentration des comportements psychiques de l'homme. G. Chpet écrit à ce sujet :

Il est facile de remarquer *l'analogie* de ces significations consistant à limiter la sphère du "Moi" à travers l'élargissement du « milieu » qui lui est opposé (265).

Gustave Chpet met le mot « milieu » déjà entre guillemets, ne se décidant évidemment pas à le comparer à « âme », c'est-à-dire à la troisième signification du "Moi". Si l'on peut parler du milieu d'« un objet social » ou de celui d'un organisme, il est impossible de parler du « milieu de l'âme ». Bien que G. Chpet parle du « mode habituel des différenciations » et emploie des expressions impersonnelles comme « on dit », « on pense », « on ajoute », il est facile de remarquer que ce passage du "Moi" comme objet au "Moi" comme flux de l'être psychique a été proposé par E. Husserl dans *Les Recherches logiques*, et Gustave Chpet ne pouvait pas l'ignorer. Chez E. Husserl il ne s'agissait pas de recherches sur la signification générale des homonymes, mais de la différenciation des niveaux de l'expérience (la même) d'une conscience soumise d'elle-même à la transformation. E. Husserl détermine les différentes attitudes au sein desquelles le "Moi" peut prendre différentes significations. La première est « ordinaire » :

Le "Moi", dans le langage ordinaire est un objet empirique – le "Moi" propre, au même titre que le "Moi" d'autrui ou que tout autre "Moi" – est une chose physique, comme l'est une maison ou un arbre etc. L'approche scientifique peut ensuite beaucoup transformer la notion de "Moi", mais si elle évite les fictions, le "Moi" reste un objet / une chose individuel(le) qui comme tous ces mêmes types d'objets, n'a phénoménalement d'autre unité que celle qui provient des propriétés qui lui sont attribuées et font l'unanimité de tous, unité recevant son fondement de la consistance de l'ensemble de ces propriétés (LI 5. chap. 1, §4).

Il est évident que ce raisonnement de E. Husserl a servi de base à G. Chpet pour l'étude du problème du "Moi" : selon G. Chpet, le "Moi" est tout d'abord un objet individuel et toutes les significations « abstraites » du "Moi" – « sujet », « individu », « âme » - nous donnent un "Moi" qui n'est pas authentique, un "Moi" falsifié, une fiction.

Cependant G. Chpet n'est pas allé plus loin sur les pas de E. Husserl. Pour Husserl, le « Moi empirique » en tant qu' « ob-

jet” (/une chose) est seulement un point de départ dans l’ascension conduisant au « Moi phénoménologique », pensé comme flux des vécus.

En discutant le problème de l’unité de conscience, E. Husserl constate que seule la conscience ne constitue en elle-même rien de phénoménologique. Autrement dit, l’unité de conscience elle-même ne nous est pas donnée comme objectif ordinaire. Le « Moi empirique », comme objet individuel est exclu de l’objectif phénoménologique pour que l’unité de conscience puisse se présenter non pas comme un objet, mais comme un entrelacement et un enchaînement de comportements.

Cependant, pour G. Chpet, les mots-clés pour définir le “Moi” sont “objets” et “choses”⁴. Et ce n’est pas une méthode sémantico-linguistique qui devient la méthode principale complétée par la méthode sociale / fonctionnelle. G. Chpet croit que telle ou telle utilisation d’un terme, dans le cas présent il s’agit du terme “Moi”, peut être justifiée ou non. Les trois premières significations du “Moi”, composant les étapes du passage décrit plus haut, peuvent être justifiées, selon G. Chpet, car “Moi” est opposé ici au « milieu ». La signification de “Moi” comme « esprit » est aussi justifiée car l’esprit, selon G. Chpet, est un.

En considérant le “Moi” de cette façon, on garde l’opposition du “Moi” et du milieu ainsi qu’on garde la signification du “Moi” comme une certaine source de l’action autonome (SS : 265).

Toutes les autres significations de “Moi” (Moi-conscience, Moi générique, Moi transcendantal etc.) ont, selon G. Chpet, une signification dépendante, « abstraitive », nous dit G. Chpet, spécifique du « *subjectivisme* philosophique » (265).

La pathétique critique contenue dans l’article est évidente : le “Moi” est une désignation de la nature unique de l’individu, une chose sociale concrète parmi d’autres choses sociales, mais ce n’est pas un “Moi” commun (ou général) qui serait propre à plusieurs individus.

4. NdT : sur la façon de traduire le mot russe « predmet » et l’ambiguïté qui s’ensuit, cf. NdT, dans l’article de Maria Candida Ghidini, dont nous donnons ici le début : La différence, en français, entre « chose » et « objet » ne recouvre pas exactement celle qui existe en russe, entre « vešč’ » et « predmet ». En russe, il existe deux mots pour désigner ce que l’on entend en français par « objet » : ob’ekt (dans un sens plutôt kantien) et « predmet » [...].

Cependant G. Chpet croit possible de considérer ces significations douteuses du "Moi" selon l'indice « objet empirique/objet idéal » :

En général toutes les significations du terme "Moi" ont en vue soit la sphère de l'objet empirique comme, par exemple, « l'individu », « l'âme » etc., soit la sphère de l'objet idéal comme le « sujet », en tant que « moi générique » (en sens logique) ou que « moi général » (265).

Ainsi au mot "objet" se trouve souvent attribuée une signification de l'indice générique, c'est-à-dire l'indice spécifique de ces « Moi empiriques » douteux et, avant tout, du « sujet » (et cela n'a aucune justification !). Or cela est l'opposé de ce que l'on devrait entendre par "objet". G. Chpet croit que si ces notions « se forment » vraiment ainsi, alors

au moment du passage d'une notion à une autre s'accomplit une substitution qui exclut la possibilité de la corrélation désignée (265),

c'est-à-dire, de la corrélation entre le « Moi empirique » et le « Moi idéal » ou, comme dit G. Chpet, entre la « chose » et l'« idée ».

Avant d'en venir à l'analyse chpétienne et à la « présentation claire (lucide) du caractère de la corrélation réelle » qu'il tente de faire, il faut remarquer que pour l'instant nous ne voyons apparaître, ni logiquement ni historiquement, aucune notion claire du "Moi", de l'âme ou de l'individu. En qualité de notion corrélatrice (pour critiquer ensuite cette corrélation) G. Chpet semble plutôt mettre en avant une notion de milieu, empruntée à la biologie.

Le fil conducteur de la mise au jour de la corrélation réelle entre le « Moi empirique » et le « Moi idéal » est, pour G. Chpet, la définition du "Moi" en tant que chose sociale, unique et irremplaçable.

Pour G. Chpet, le "Moi" est unique ; la seule ressemblance des Moi différents consiste en ce que chacun d'eux est quelque chose d'unique, et donc de dissemblable par nature. (267).

Le Moi empirique est toujours « une chose » concrète et unique, c'est pourquoi sa définition est remplacée par une simple désignation. Chaque tentative de décrire cette chose provient d'une acceptation implicite du caractère déjà établi de son être empirique ou du fait de sa *présence* dans le monde réel [...]. Pour désigner précisément « une chose » dont nous avons besoin, il est aussi indispensable d'appeler précisément sa nature unique sociale et historique, autrement dit, nous revenons au nom propre, il indique lui-même

la présence d'un "Moi". Et pour remplacer ce nom propre nous n'avons que des pronoms démonstratifs : *ce, ce-là* (266).

Ainsi, le "Moi" comme pronom personnel [« je suis déchiré », « je suis usé » (264)] se transforme en substantif (moi comme chose sociale) et après en pronom démonstratif : « ce, celui-ci, celui-là ».

À la nature unique du "Moi" correspond la nature unique de l'entourage et du milieu de tel ou tel "Moi". Selon G. Chpet, l'ensemble des noms propres qui caractérisent « la nature unique de l'entourage et des conditions » n'est qu'une longue formule pouvant être rapportée à un seul nom propre.

Au risque de nous éloigner légèrement du thème traité, faisons attention à la façon de poser la question. Pour G. Chpet, Il s'agit de définir le "Moi" comme une chose possédant son nom propre. Cependant, les noms de « choses » différentes peuvent être les mêmes ; plusieurs personnes peuvent porter le nom « Ivanov », et G. Chpet donne d'autres exemples semblables sans appeler cela de l'homonymie. Pour distinguer un "Moi" d'un autre "Moi" portant le même nom, il est indispensable de désigner « la nature unique de l'entourage ». Cependant, il est peu probable que cela puisse être réellement fait, et G. Chpet comprend ces difficultés. Il écrit :

J'insiste sur le fait que chaque Moi est « propre » (266).

Autrement dit, chaque Moi est unique à la différence des objets inanimés. Mais :

Nous pouvons donner des noms propres à d'autres objets concrets et uniques (267).

G. Chpet poursuit :

Déjà la grammaire remarque que le pronom "Je" se rapporte généralement aux objets animés et, *principalement, aux personnes* (267),

Et renvoyant à la logique proprement dite, il affirme :

La logique, qui a en vue le sens et le contenu d'un énoncé, peut souligner d'une manière plus évidente [que la grammaire, NdT] que le pronom "Je" remplace seulement le nom propre d'une personne ou d'« un individu » (267).

L'absence de différence entre le "Moi" comme substantif et le "Moi" comme pronom devient plus nette. G. Chpet parle de « tout Moi » (« chaque Moi »), de la mise en valeur de la présence du "Moi" parmi les autres choses, mais il s'intéresse surtout au "Moi" en tant que pronom, au "Je". En rapportant le "Moi" aux autres choses, il essaie d'en définir la spécificité, et, bien qu'il critique la logique traditionnelle qui, selon lui, ne permet pas de trouver l'idée

de l'unique, son raisonnement se développe dans le cadre des définitions génériques. "Petit ami" (*družok*) pour nommer n'importe quel chien, mais le "Je" est cet unique et quand nous parlons de l'« âme », de l'« homme » et d'« autres objets scientifiques et généralisés », alors nous ne parlons pas encore de Moi.

En détachant le "Moi" de toutes les autres choses et suivant le principe de son rapport au milieu, G. Chpet rapproche, dans le cadre de la grammaire, les significations des mots « Moi », « personne », « individu ». Les significations des mots « individu » et « âme » se trouvent d'abord placées à un même niveau. Il écrit, par exemple :

Toutes les significations du terme "Moi", comme l'individu, l'âme, etc., se rapportent au domaine des objets empiriques (265).

Mais il souligne aussi, en un deuxième temps, que ces significations s'opposent (le "Moi" se différencie de « personne », « individu » ou « âme », si on considère ces derniers comme faisant partie des « objets scientifiques généralisés »).

La lutte contre le subjectivisme renvoie G. Chpet à l'objectivisme. Le "Moi", dit-il, est un objet, un objet unique. La logique traditionnelle empêche de voir cela. À l'aide de cette logique "Napoléon", "Socrate" sont des espèces, mais la nature individuelle (la personne en tant que telle) n'apparaît pas (269).

À la généralisation de la logique traditionnelle G. Chpet oppose la typologisation. Si la logique admet la possibilité de réduction du contenu jusqu'à l'idée, alors on ne peut pas nier la possibilité de cette réduction.

Chaque individu ou Moi peut être soumis à une telle transformation en « idée » (269).

Nous pouvons dire qu'en fait, Gustave Chpet ne réussit pas à se débarrasser de l'individu car « l'individu », la personne, le "Moi" se présentent comme ayant des significations semblables.

Laissant de côté les questions théoriques de la logique et de la justification du raisonnement de G. Chpet, faisons plutôt attention à ce que G. Chpet identifie, directement et indirectement : le "Moi" et « l'individu », et mettons-le en rapport avec la tentative chpétienne de définir une nature typique de ce qui est individuel.

Il n'y a rien d'étonnant à voir, par exemple, en Nikolai Stankevitch ou Oliver Cromwell un phénomène social (c'est-à-dire quelque chose de concret) et une idée de ce concret (269).

Établir ce qui est typique et unique est une tâche paradoxale dans le contexte du problème de "Moi" et de la conscience en

général. Si l'on admet qu'il s'agit de la contemplation des essences dans le sens husserlien, ainsi que de la possibilité de contempler une essence individuelle, alors il faut avoir en vue le caractère immédiat de l'« intuition catégoriale ». Une telle intuition ne s'applique pas à tous les individus de tous les temps et de tous les peuples, et tout « Moi » en tant qu'objet social n'est pas nécessairement concerné. Cependant, Gustave Chpet veut rendre le problème du « Moi » indépendant des études sur la conscience et le présenter comme un problème social. Ce qui rattache la nature unique de l'individu ou « Moi » à son type est une caractéristique que G. Chpet définit comme « prédestination » [*prednaznacennost'*] et « impossibilité d'être remplacé » [*nezamenimost'*]. En principe ce sont des euphémismes de la caractéristique fonctionnelle. « La liberté », en tant que la deuxième caractéristique d'un objet social, complète la « prédestination » que l'individu accepte volontairement.

C'est seulement à cette condition que la « prédestination » et la liberté peuvent coexister dans un même « Moi ». Cependant, G. Chpet affirme que ce n'est pas le rassemblement de ces moments, mais

[l']interprétation de toute cette unité [qui] crée le « Moi » absolument unique (273).

L'interprétation est une révélation du sens, une explication du raisonnement (273).

La particularité de cette interprétation conduit à constater que le « Moi » est « membre » d'une certaine « ré-union » [*sobranie*], où il occupe sa place à lui, destinée à lui seul et remplaçable par aucune autre (305-310).

Cependant, si le sujet est, pour G. Chpet, un mot interdit, le sujet de l'interprétation, qui distingue le sien de ce qui n'est pas le sien, n'est pas, lui non plus, mentionné dans son texte. En effet, si c'est le « Moi » lui-même qui interprète et comprend la destination de sa place dans le monde, alors ce « Moi » ne peut pas être un simple objet, il est aussi une instance d'interprétation, et ceci quel que soit le nom qu'on lui donne (sujet, subjectivité transcendante ou conscience historique).

L'autre problème lié au domaine social est traité à partir de la notion de l'unité de conscience. Si le « Moi » est un objet, alors, comme chaque objet, il doit être porteur d'un certain contenu et communiquer l'unité à ce contenu. Selon G. Chpet, ce sont les *vécus* qui sont ces contenus :

L'unité des vécus est une caractéristique satisfaisante du "Moi" autant que l'unité empirique ou ce que l'on appelle aussi « unité de conscience » (270).

Faisant la critique des différentes théories de la connaissance et de la conscience (nous ne pouvons pas développer ici cette critique), G. Chpet revient sans cesse sur l'irréversibilité du jugement : Je "suis" unité de conscience. Autrement dit, il remet en cause le fait que chaque unité de conscience appartiendrait à un "Moi". À cela se trouve liée la question sur le propriétaire de la conscience qui n'appartient en propre à personne. Cette question conduit G. Chpet à s'intéresser aux articles de V.S. Soloviev et de S.N. Troubetzkoy et à la notion de conscience communautaire (conscience ecclésiale : *sobornoe soznanie*). En reconnaissant que V. Soloviev pose correctement la question (sur la conscience en tant qu'elle n'appartient à personne), G. Chpet récuse néanmoins l'affirmation selon laquelle il serait nécessaire d'abandonner le "Moi" pour concevoir la vérité. Selon lui, lorsque nous nous interrogeons sur l'essence de conscience, nous ne la rapportons pas à tel ou tel "Moi" ou à tel ou tel sujet. L'existence de la conscience communautaire (ou ecclésiale) [*sobornoe*] en est la preuve. Pourtant, toujours selon G. Chpet, nous ne pouvons pas affirmer que ce qui est propre et individuel soit identique à ce qui est typiquement collectif. Bien que le "Moi" soit simultanément porteur de la conscience individuelle et de la conscience « commune » [*obščnoe*] une distinction peut être faite entre ce qui, en lui, est du « Moi individuel » ou du « Moi commun ». En commentant la fameuse phrase de S.N. Troubetzkoy (« Au sujet de tout je tiens concile avec tout le monde »), G. Chpet remarque :

Ce qui est rusé, c'est non pas de « tenir concile avec tout le monde », mais de se trouver face au concile (à côté de lui), de se retrouver dans sa propre liberté, sa liberté de Moi propre [*Imreke*], et non point dans celle du concile (310).

En affirmant que le "Moi" est unique dans les relations se situant au sein d'une communauté, et en définissant le "Moi" comme l'unité irremplaçable de la "prédestination" et de la liberté, G. Chpet propose une certaine utopie sociale où chaque individu définit librement sa place unique dans la société, en se déterminant lui-même comme objet à la fois unique et social, mais en ne s'apercevant pourtant en lui-même de rien d'autre que des relations sociales. Car ce n'est pas seulement le "Moi" qui est un objet social, mais d'autres objets, même inanimés, selon G. Chpet, sont sociaux :

Nous ne savons pas d'autre réalité que la réalité sociale : Sirius, Vega et d'autres astres lointains sont pour nous des objets sociaux (297).

À l'époque, Herman Cohen à l'école duquel appartenait Paul Natorp, critiqué par Gustave Chpet, essayait d'inscrire les astres dans le manuel d'astronomie ; Gustave Chpet allait plus loin suivant la voie de la « la sociologie du savoir », il voulait les inscrire, ces astres, dans le manuel de sociologie.

La voie conduisant à cet esprit "conciliaire" a pu se concrétiser grâce au remplacement de l'approche descriptive / phénoménologique du problème du "Moi" par le choix de la « signification absolue du terme Moi », aussi bien que par la mise en pratique d'une méthode d'analyse de toutes les significations de ce "Moi". Cependant, l'expression « signification absolue du terme » reste encore problématique, car elle contredit le sens du mot « terme ». On peut mettre en cause aussi la tentative de définir le "Moi" comme un objet, de même que la conscience. De toute façon, nous voyons au moins là une distance prise par rapport à l'objectif phénoménologique : la conscience n'est pas seulement l'ensemble des contenus ; elle est aussi, pour G. Chpet, constituée par les actes d'attribution des significations (et l'objectivité de ceux-ci avait été mise en question par la phénoménologie). Cependant, la tentative de décrire ce qui est donné dans l'expérience, en renonçant à toutes « théories », reste incomplète : il lui manque la description proprement dite de l'expérience, ainsi que la thématization du rapport que cette expérience entretient avec ce qui se donne en elle.

Université d'État des Sciences Humaines de Russie
[RGGU]

Traduction du russe par Natalia Fiodorova et Maryse Dennes