

L'Introduction à la psychologie ethnique de Gustave Chpet dans le contexte des sciences humaines en Europe

EVGUENI NAÏMAN

L'*Introduction à la psychologie ethnique*¹ fut écrite en 1927 par Gustave G. Chpet (1879-1936), et elle occupe une place unique dans l'œuvre du philosophe. La richesse des idées énoncées dans ce court texte illustre parfaitement l'actualité de Gustave Chpet pour les sciences humaines contemporaines, et fait apparaître les liens étroits qui existent entre sa philosophie et les traditions des sciences humaines du début du siècle, aussi bien russes qu'européennes. Dans sa « Psychologie ethnique », Gustave Chpet explore le système des objets de la science concernée. Et il le fait en s'efforçant de dépasser le paradigme cartésien des sciences sociales, qui est lié aux dualismes corps/esprit, société/individu, fait/ processus.

Au début du XX^e siècle, la plupart des sciences humaines étaient à la recherche de leurs objets propres. Leur problème fondamental était le suivant : fallait-il construire ces sciences sur les principes de l'objectivisme abstrait ou du subjectivisme individualiste ? Lorsqu'il définit l'objet de la sociologie, Durkheim choisit le fait social au

1. Gustav G. Špet, *Vvedenie v etničeskiju filosofiju* [Introduction à la psychologie ethnique] (1927) in G. G. Špet, *Sočinenija* [Œuvres], M. Pravda, 1989, p. 475-574. Ulérieurement dans le texte : *Introduction...*

lieu de l'opinion individuelle. Quand Saussure parle de l'objet de la linguistique, il en exclut le discours individuel, ne laissant que le système linguistique social. C'est précisément ce même type de problème que s'efforce de résoudre Chpet. Que doit étudier l'ethnopsychologie, la conscience individuelle ou les formes collectives générales ? Dans les années 1920, en Russie, cette question préoccupait déjà Rosalia Chor (1894-1932) qui, dans son ouvrage *Langage et société*² (1926), à la suite de Saussure, confirmait que le discours individuel devait être exclu du champ de l'ethnopsychologie. Adressant ses critiques aux nouveaux grammairiens, Elle faisait remarquer :

Toutes les tentatives de la linguistique du XIX^e siècle pour conserver dans son champ d'étude un élément commun et traditionnel en introduisant les notions et les méthodes de la « psychologie ethnique » ou de l'histoire sont vouées à l'échec car elles retombent dans l'étude du discours individuel³.

De son côté, Valentin Volochinov (1895-1936), dans son célèbre ouvrage *Le marxisme et la philosophie du langage*⁴, accuse au contraire Saussure d'« objectivisme abstrait », et lui reproche son manque d'intérêt pour l'acte individuel de l'énonciation. L'auto-définition de l'ethnopsychologie est, pour Chpet, problématique dans la mesure où, d'un côté, elle s'assigne pour objectif d'étudier les formes individuelles qui prédéfinissent l'activité langagière de l'homme en tant que membre d'une communauté ethnique spécifique (et à cet égard, elle s'efforce, dans la ligne des Herder, Humboldt et Steinthal de sortir des limites des données de la psychologie individuelle), et, d'un autre côté, elle se voit contrainte de s'appuyer sur l'approche individuelle de la langue et de chercher un porteur subjectif de l'activité langagière, nommé en l'occurrence

2. Rosalija O. Šor, *jaзык i obščestvo* [Langage et société], M., Rabotnik prosveščeniya, 1926, réédition : M., Izd-vo URSS, 2015.

3. R. O. Šor, *Krizis sovremennoj lingvistiky* [Crise de la linguistique moderne], *Jafetičeskij sbornik* [Recueil japhétique], L., Académie des sciences de l'URSS, 1927, t. 5, p. 37.

4. Valentin N. Vološinov [M. M. Baxtin], *Marxizm i filosofija jazyka: osnovnye problemy sociologičeskogo metoda v nauke o jazyke* [Marxisme et philosophie du langage. Les problèmes fondamentaux de la méthode sociologique dans la science du langage] (L., Priboj, 1929) ; commentaires de V. Maxkin, M., Labirint, 1993 ; pour la traduction française : Valentin N. Volochinov, *Marxisme et philosophie du langage. Les problèmes fondamentaux de la méthode sociologique dans la science du langage*, trad. de Patrick Sériot et Inna Tylkowski, préf. de P. Sériot, Limoges, Lambert-Lucas, coll. « Bilingues en sciences humaines », 2010.

« esprit du peuple ». Pour Chpet, il est évident que si l'on arrache les « émotions collectives » au socle social de leur existence, cela entraîne inévitablement l'étude du psychisme individuel. En reconnaissant la langue comme la base de la psychologie ethnique, Gustave Chpet rejette l'explication du fait linguistique en termes glosogoniques, c'est-à-dire tel qu'il est constitué par le sujet parlant de la tradition des Herder et des Humboldt, car dans ce cas, c'est le sujet psycho-physiologique, désigné métaphoriquement sous les appellations romantiques d'« âme du peuple », d'« esprit de la nation » ou d'« âme collective », qui devient l'objet de l'ethnopsychologie. Quand Chpet définit l'objet de la psychologie ethnique, il dirige sa critique contre la science explicative, car dans la mesure où les notions d'« âme de la nation » ou d'« âme collective » n'ont pas d'existence expérimentale, le statut explicatif de cette science est sujet à caution. Et puisque l'« âme du peuple » n'est pas un objet de connaissance expérimentale, on ne peut l'étudier que de deux manières : soit à travers les produits subjectifs de son action, soit à travers son actualisation chez des individus concrets. Dans les deux cas, Chpet estime que la psychologie ethnique perd son champ objectal. Si la psychologie ethnique étudie les hommes, dans son travail de généralisation, elle transposera mécaniquement les formes des sentiments individuels dans la dimension du collectif, et, dans ce cas, la notion d'« âme du peuple » devient une simple métaphore. Ce qui veut dire que l'une des catégories fondamentales du discours scientifique n'est plus qu'une expression figurative, car « l'affirmation selon laquelle telle ou telle manifestation de la vie d'un peuple est déterminée par son "esprit" n'a plus qu'un sens métaphorique⁵ ». En outre, la diversité des sentiments individuels ne se prête pas à une systématisation scientifique, ce qui transforme la psychologie ethnique en une discipline purement descriptive. Mais si la psychologie ethnique entend étudier les productions des peuples, elle est contrainte de croiser les champs des autres sciences qui traitent de la morale, de la religion, de l'art et des institutions sociales, etc. Le concept de « collectivité », pour Chpet, ne peut être subsumé sous la notion de « peuple » dans la mesure où les types de collectivité (groupes ou communautés) sont étudiés par la sociologie, la psychologie sociale et l'histoire. Chpet fait remarquer :

5. G. G. Špet, *Vvedenie...*, *op. cit.*, p. 479.

À ce compte-là, on peut étiqueter comme psychologie ethnique n'importe quel recueil ethnographique ou n'importe quel travail d'histoire culturelle⁶.

Ainsi, la définition de l'« âme du peuple » comme somme des consciences individuelles ou des productions de leur activité rend ce concept très problématique. On ne peut échapper à une telle conception qu'en définissant l'« âme du peuple » comme « la somme des réactions d'un peuple donné à son environnement⁷ » et comme la réflexion « condensée [...] de la structure des émotions d'une organisation collective⁸ ». En ce sens, l'âme ou l'esprit peut se comprendre comme un « *type*, un *style* ou un *ton*⁹ ». Et son étude n'est plus l'objectif d'une psychologie explicative, mais d'une « psychologie collective qui se contente de décrire et ne va pas plus loin que la construction de schèmes typologiques¹⁰ ». Chpet pense que ce sont les « émotions collectives » qui doivent constituer l'objet de la psychologie ethnique, telles qu'elles sont exprimées à travers le système des « faits intersubjectifs¹¹ », en tant que formes des interactions intersubjectives au sein d'un contexte socio-historique défini. Il n'y a pas de sujet unifié qui pourrait être l'objet de la science en question. La psychologie individuelle est remplacée par l'action qui, dans la mesure où elle est un point d'intersection et de confrontation des émotions, ne peut jamais être qualifiée de « propre ». La conscience de chaque individu est remplie par les émotions des personnes avec lesquelles il est en interaction dans des situations sociales concrètes. Chpet fait remarquer :

Chaque individu vivant est un collectif d'émotions *sui generis*, où ses émotions personnelles sont prédéfinies par toute une masse d'aperceptions qui constitue l'ensemble des émotions de son genre, c'est-à-dire ses contemporains et ses ancêtres¹².

En d'autres termes, la conscience individuelle est un flux d'émotions provoquées par des interactions intersubjectives, et la collectivité se définit comme une « organisation¹³ » de types définis d'interactions comprenant « un accord interne des membres et des

6. *Ibid.*, p. 503.

7. *Ibid.*, p. 534.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*, p. 533.

10. *Ibid.*, p. 534.

11. *Ibid.*, p. 541.

12. *Ibid.*, p. 565.

13. *Ibid.*, p. 542.

éléments sous forme de relations de coordination et de subordination¹⁴ ». Chpet rejette l'aspect psychologique de l'interaction. Sous le terme d'interaction, il comprend « un élément social minimal qui coïncide avec la notion de communication¹⁵ ». D'un autre côté, la notion de « peuple », chez Chpet, se définit comme l'expérience sociale d'un vécu langagier. Dans la mesure où la notion de communauté est étroitement liée à la notion de langue, la question centrale de la psychologie ethnique devient : « Comment est vécue la langue en tant que phénomène social d'un peuple donné à un moment donné ?¹⁶ ».

Dans cette expérience, Chpet inclut en premier lieu l'affirmation par un peuple de ses droits linguistiques (ce qu'il appelle « le combat pour sa langue propre »), et il s'efforce de focaliser son attention sur la langue comme objet de préoccupation et de contrôle social. Il écrit à ce sujet :

Il convient de rappeler la lutte pour la langue allemande qui s'est déroulée dans le monde académique germanique ou le souci de la langue nationale chez le peuple polonais à la fin du XIX^e siècle, ou le même phénomène chez les Ukrainiens contemporains¹⁷.

En second lieu, l'expérience sociale du vécu de la langue contient son usage social, qui constitue le domaine des significations connotatives (que Chpet qualifie de « significations secondaires »). L'usage linguistique est déterminé par des locuteurs concrets, par leur position sociale, leur style et leur rhétorique. C'est précisément le locuteur concret qui utilise des mots chargés de connotations liées à un contexte déterminé. La notion de « peuple » devient une fonction des expériences sociales qui s'expriment dans l'échange des « significations secondaires ». La somme de ces significations représente, selon Chpet, un « code moral » en tant que moyen, accepté socialement, de voir et d'interpréter le monde social. En outre, Chpet affirme que « le code moral d'un peuple est une unité variable¹⁸ », et il attribue à la psychologie ethnique l'objectif d'établir « une typologie des codes moraux¹⁹ ».

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*, p. 569.

17. *Ibid.*, p. 569.

18. *Ibid.*, p. 573 et 574.

19. *Ibid.*, p. 573.

Chpet soulignait que la psychologie ethnique était « une discipline typologique descriptive²⁰ ». Il cherchait à fonder une tradition typologique qualitative, s'efforçant de construire l'édifice d'une nouvelle science sur les principes fondamentaux de la typologie structurale, c'est-à-dire la systématisation et l'inventorisation d'expériences collectives en fonction de traits structurels définis. Il y a tout lieu de supposer que cette idée de l'explication typologique a été empruntée par Chpet à la tradition de la linguistique. Je n'en veux pour preuve que la critique chpétienne de la méthode génétique par opposition à l'approche typologique. Rappelons qu'une telle critique avait déjà été effectuée par N. Troubetskoï dans sa résolution originale du problème de la linguistique indo-européenne. Selon Chpet, la méthode typologique consiste dans le fait que

nous considérons déjà comme un représentant typique l'individu d'une collectivité donnée, choisi pour l'analyse. La construction eidétique ultérieure réside dans le fait qu'en le comparant avec ses semblables, nous reconnaissons sa spécificité et son individualité. Le reste positif de cette comparaison est ensuite confronté aux autres configurations typiques de la même culture²¹.

On constate ainsi que la description du type s'effectue selon la méthode de l'analyse structurale. L'existence d'un matériau nécessaire à la construction et à la classification des types constitue pour Chpet le problème fondamental de cette méthode. Pour le résoudre, il faut se tourner vers la sphère des intentions, des désirs et des émotions de l'individu, tels qu'ils sont véhiculés par le signe linguistique. Il est indispensable d'appréhender le dénominateur commun de ces expériences vécues dans les sphères les plus différentes, linguistiques, politiques ou religieuses. Dans les jugements du philosophe russe, on trouve d'abord un lien très fort avec la position néo-kantienne : la structure des émotions des sujets sociaux détermine la structure du monde social. On ne peut pas ne pas rappeler ici l'idée de Cassirer, qui remonte à Humboldt, et selon laquelle les formes symboliques sont des aspects actifs de la connaissance. Certes, Chpet connaissait aussi parfaitement la théorie durkheimienne des formes symboliques comme instruments d'intégration sociale. Comme le fait remarquer Pierre Bourdieu, les symboles, en tant qu'instruments de connaissance et de communi-

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, p. 561.

cation, garantissent la possibilité du consensus, qui produit l'ordre social²².

En outre, on ne peut pas ne pas relever l'influence évidente de la conception malinowskienne de la langue comme forme de l'action sociale, qui rend obsolète la représentation de la langue comme processus psychophysiologique. Dans le modèle de compréhension de la langue construit par Chpet, on peut déceler aussi quelques traces de behaviourisme, selon lequel toute relation (et pas seulement linguistique) est un élément immédiat des réactions que les gens expriment dans différentes situations sociales. Chpet, au même titre que les avocats du behaviourisme, pense que la psychologie ethnique doit étudier les comportements et non la conscience individuelle qui échappe par principe à l'observation. Il importe toutefois de souligner que le behaviourisme de Chpet est étroitement lié à la notion de contexte culturel et de situation, et que la langue en tant que forme de comportement ne saurait se réduire à un échantillonnage abstrait d'actes comportementaux possibles. Entre le stimulus et la réaction se trouve un maillon intermédiaire : le système des significations comportementales (ou encore, système des significations connotatives), qui permet d'éviter le recours à la dimension psycho-individuelle de la langue. Chpet écrit :

Les émotions vécues par le témoin des événements qui se déroulent devant lui comme réaction à ces mêmes événements constituent un deuxième ordre de signification²³.

Pour Chpet, il est évident qu'on ne peut saisir ce système de significations comportementales que dans le contexte d'événements sociaux. En outre, on peut faire apparaître les symptômes communs de ces réactions à l'aide d'une typologisation effectuée selon les catégories sociales :

Cet élément commun est constitué à partir de symptômes propres à différents individus, mais qui sont relatifs à une sphère définie d'événements linguistiques, religieux ou politiques. Chacun d'eux est un représentant de tout le groupe réagissant²⁴.

C'est pourquoi Chpet propose de considérer la langue de l'individu comme une fonction de son appartenance au groupe. Selon lui,

22. Pour la présentation en russe de la sociologie de Pierre Bourdieu : Pjer Burdjë [Pierre Bourdieu], *Socologija social'nogo prostranstva* [Sociologie de l'espace social], éd. et trad. N. A. Šmatko, SPb., Alétéïa, 2005.

23. G. G. Špet, *Sočinenija...*, *op. cit.*, p. 564.

24. *Ibid.*

[chaque individu] reflète en lui-même la dimension collective du groupe, car il se trouve dans un rapport de plus ou moins grande proximité avec chaque membre du groupe : il subit son influence, ses suggestions, il l'imite, il compatit avec lui, etc.²⁵

L'utilisation par l'individu d'expressions linguistiques données signe son rattachement à ce que Chpet appelle « un type collectif », c'est-à-dire son appartenance à un groupe social. Au fond, pour Chpet, l'objet de la psychologie ethnique est la corrélation entre le système des significations connotatives et le système des stratégies de comportement. Il existe un potentiel comportemental de significations sous forme d'un éventail d'options qui permet d'effectuer les choix. Le système linguistique offre ces variations sémantiques à l'usage des membres de telle ou telle communauté linguistique. C'est la culture qui propose les significations connotatives au locuteur et c'est précisément grâce à elles que la collectivité renforce symboliquement son identité. Les connotations en qualité d'informations pragmatiques sont dans un état de changement permanent. En lien avec cette idée, Chpet fait remarquer que la psychologie ethnique a pour objet non seulement l'étude de la langue, mais aussi celle des changements de représentations et de sentiments liés aux mots et à leurs significations. Toute fonction linguistique, transcendantale ou interpersonnelle, offre son éventail de possibilités à partir duquel s'effectue le choix de tel ou tel comportement langagier. Ainsi, un lien très étroit s'établit entre la disposition psychique et l'action. La position chpétienne est proche de la théorie sociologique de Max Weber, qui considère que les significations subjectives des acteurs sociaux revêtent une importance particulière pour comprendre les lois qui régissent les structures sociales. Il est fort probable que la notion de « code moral » est apparentée à la notion webérienne de « type idéal ». Toutefois, pour Chpet, le « type » est plutôt un phénomène empirique alors que Weber y voit un outil heuristique. En outre, à la différence du sociologue allemand, Chpet ne s'intéressait pas aux problèmes des luttes symboliques. Comme le souligne Bourdieu, pour Weber, la production symbolique est une reproduction en miniature de la lutte symbolique entre les classes²⁶.

25. *Ibid.*

26. Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, J. B. Thompson (éd.), trad. de Gino Raymond et Matthew Adamson, Cambridge, Polity Press, 1991, p. 168.

Par ailleurs, on ne peut non plus nier l'influence de Husserl, qui considère la conscience comme un flux d'émotions, où chaque émotion provoque l'apparition d'une nouvelle. Chpet est convaincu que la perception du monde social résulte d'une structuration collective qui s'appuie sur l'expérience quotidienne des émotions sociales s'exprimant dans une interaction langagière entre les membres de la communauté. Pour cette raison, il est tout à fait légitime de rattacher l'ontologie sociale de Chpet à l'école sociologique de Parsons et à sa théorie de l'action sociale qui réunit l'analyse de la structure sociale, celle de la personnalité et celle de la culture en tant que sphères de symboles et de significations. Dans son *Introduction...*, Chpet annonce également le courant théorique de l'anthropologie interprétative du XX^e siècle (représenté par Alfred Kröber, Clifford Geertz et Edmund Leach), qui était en quête de sens et non de lois. Selon cette approche, la « collectivité » est une construction symbolique qui se définit par une concaténation de significations culturelles. Et les frontières de cette collectivité sont dessinées non par les structures sociales ou les institutions, mais par le système des significations qui est inhérent à la conscience de ses membres. Les relations entre les membres de la collectivité sont conditionnées non par la multiplicité des liens mécaniques, mais par un discours social déterminé. L'appartenance à la collectivité est liée non à l'attitude des individus, mais à l'idée qu'ils en ont. La critique chpétienne des classiques de la psychologie ethnique ressemble beaucoup à la polémique des années 1990 qui se déroula dans le champ anthropologique entre l'« anthropologie psychologique » (héritière de l'ethnopsychologie) et cette discipline nouvelle qu'était à l'époque la « psychologie culturelle ». La « psychologie culturelle » reposait sur une analyse du processus de la compréhension du monde et des hommes par les sujets sociaux. L'un des fondateurs de cette discipline, R. Shweder écrivait :

La psychologie culturelle implique l'étude des sphères intentionnelles, du fonctionnement de l'individu dans des sphères intentionnelles déterminées²⁷.

Il convient de faire remarquer que Chpet occupe aussi une place unique dans l'histoire de l'anthropologie russe. Nous avons toutes les raisons de considérer que le philosophe parlait de

27. Richard Shweder, « Cultural Psychology – What is it? », in James W. Stigler, Richard A. Shweder, Gilbert Herdt (ed.), *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 3.

l'analyse de l'ethnicité d'un point de vue constructiviste, soulignant la nécessité d'une étude de ce phénomène à partir de différentes perspectives contextuelles. La notion d'« ethnicité » pour Chpet possède un caractère relativiste, qui est lié à sa définition symbolique. Et dans ce sens, il ne s'inscrit pas du tout dans la ligne générale de l'anthropologie russe, telle qu'elle s'exprime, par exemple, dans les positions de Sergueï Shirokogorov (1887-1939) et plus tard de Iouri Bromleï²⁸ et Lev Goumilev (1912-1992). À cet égard, l'une des idées les plus intéressantes de Chpet est sa thèse selon laquelle c'est le domaine des significations connotatives qui doit représenter la forme de l'étude des interrelations collectives : « La psychologie ethnique a pour objet le second ordre de signification dans l'analyse de l'expression²⁹ ».

C'est précisément dans ces significations que s'exprime la réaction émotionnelle du locuteur aux événements qui l'entourent. Dans les années 1960, ce second ordre de signification sera qualifié de « connotatif », et Barthes insistera plus tard sur la nécessité de fonder une « sémiotique connotative ». Comme le fait remarquer Viatcheslav Ivanov dans son ouvrage *Histoire du développement de la sémiotique en URSS* (1974)³⁰, Gustave Chpet a entrepris la première tentative d'analyse sémiotique de la « psychologie ethnique ». Il écrivait en effet :

Si l'information est la condition de la communication, la langue est la condition de tout le social, y compris la psychologie ethnique. Et si la linguistique elle-même a besoin d'un fondement plus solide, il faut le chercher encore plus profondément, dans une sorte de « science de l'information » en général³¹.

À propos du second ordre de signification, Chpet défend l'idée de son aspect socio-contextuel. Dans le cadre du processus d'usage langagier, la signification linguistique acquiert son sens dans un contexte social déterminé. La nécessité d'aborder la signification contextuelle est le fil rouge de toute l'entreprise chpétienne. Il fait remarquer :

28. Jurij V. Bromlej, *Očerki teorii ètnosa* [Aperçus de la théorie de l'ethnos], M., Nauka, 1983.

29. G. G. Špet, *Sočinenija...*, *op. cit.*, p. 566.

30. Vjačeslav I. Ivanov, *Očerki po istorii razvitija semiotiki v SSSR* [Histoire du développement de la sémiotique en URSS], M., Nauka, 1976.

31. *Ibid.*, p. 525.

La signification peut se révéler non seulement psychologique, mais également ou uniquement historique, par exemple, mais à partir de différentes perspectives interprétatives³².

Nous savons que la paternité de cette thèse revient au dernier Wittgenstein. Mais il ne faut pas oublier que la nécessité d'étudier « la langue en contexte » avait déjà été soulignée par les membres de l'École linguistique de Paris, ce qui n'avait pas échappé à Chpet. En outre, il connaissait bien l'ouvrage de Bronislaw Malinowski, *Le problème de la signification dans les langues primitives* (1923)³³, dans lequel l'anthropologue introduit la notion de « contexte situationnel » quand il définit la signification. Or, nous savons que des travaux sur les différentes acceptions de la notion de « signification du mot » ont été menés de façon intensive pendant les années 1920 et 1930. Il est plus que vraisemblable que Chpet connaissait la réinterprétation par Anton Marty (1847-1914) de la théorie humboldtienne de la « forme interne du mot », que le linguiste suisse définissait comme une « co-signification » du mot. Cette co-signification ou co-représentation est conditionnée par des facteurs historico-culturels. En lien avec cela, pour déterminer le choix de telle ou telle « forme interne », il est nécessaire de se tourner vers le monde social, le monde vivant d'où elle a pu provenir. Il est aussi tout à fait évident que Chpet fut influencé par la conception de l'« expressivité du mot » de Charles Bally (1865-1947) avec lequel il entretenait une correspondance. Le mot fonctionne comme signe de la pensée du locuteur,

mais il [le mot] est interprété aussi par l'interlocuteur comme un indice de tous les autres actes psychiques qui se déroulent chez le locuteur, mais qui ne constituent pas l'objet de la communication ou de l'information, car il possède une *force expressive* certaine³⁴.

Pour Bally et Chpet, l'expressivité du mot est liée à sa valence sociale. Le mot n'est pas seulement un signe de la pensée du locuteur, ou de son état psychologique, mais un signe de toutes les situations communicatives dans lesquelles les interlocuteurs sont compris avec leurs caractéristiques sociales et leurs valeurs morales. Car l'énonciation s'accompagne toujours d'un choix lexical et stylistique du locuteur, sans parler des gestes, des mimiques, des regards,

32. *Ibid.*, p. 514.

33. Bronislaw Malinowski (1923), « The Problem of Meaning in Primitive Languages » in C. K. Ogden & I. A. Richards (éd.), *The Meaning of Meaning*, Londres, K. Paul, Trend, Trubner, p. 296-336.

34. R. O. Šor, *Krizis...*, *op. cit.*, p. 67-68.

et des intonations. Et l'on ne peut comprendre cette dimension de l'énonciation que si les deux interlocuteurs appartiennent à la même communauté et, à ce titre, partagent le même bagage historique, culturel et social, que Chpet appelle « code moral ». S'il fallait traduire cette notion dans le langage de la pensée occidentale contemporaine, l'équivalent le plus fidèle serait le concept de « formation discursive » forgé par Michel Foucault pour désigner un mode de perception ou d'interprétation générale du monde. Chpet qualifie la psychologie ethnique de science typologique et voici quel objectif il lui assigne : établir « une typologie des codes moraux », c'est-à-dire créer une classification discursive en étudiant les groupes sociaux à travers le matériau linguistique.

Dans cette entreprise scientifique, on décèle immédiatement trois liens entre Chpet et le développement des sciences humaines dans la Russie des années 1920 et 1930 : la typologie structurale de Nikolai Troubetskoï (1890-1936), la typologie des « genres discursifs » de Mikhaïl Bakhtine (1895-1975), la dialectologie sociale de Evgueni Polivanov (1891-1938), de Afanasii Selistchev³⁵, de Lev Iakoubinski (1892-1945)³⁶ et de Victor Jirmounski (1891-1971)³⁷. Mais la parenté la plus étroite est celle que l'on relève avec les thèses de *Marxisme et philosophie du langage* de Bakhtine-Volochinov, publié en 1926. Apparemment, toute influence intellectuelle directe est exclue. Et pourtant Chpet s'efforce de résoudre le même problème théorique : celui du dépassement de l'opposition entre l'objectivisme et le subjectivisme. Comme Bakhtine-Volochinov, Chpet rejette le modèle abstrait de la communauté et la théorie essentialiste de la langue qui voudrait que la signification soit une caractéristique inhérente au mot ou à la phrase. Car si la signification est une fonction du contexte, elle dépend de la situation sociale et des marqueurs intentionnels qu'elle reçoit. Le passage du mot d'un contexte de valeurs à un autre entraîne un déplacement de sa signification. Les valeurs et les nuances qui établissent un lien entre l'horizon des valeurs implicites et le mot articulé, se tradui-

35. Afanasij M. Selisčev, *Jazyk revoljucionnoj èpoxi : iz nabljudenij nad russkim jazykom poslednix let, 1917-1926* [La langue de l'époque révolutionnaire : par observation de la langue russe des dernières années, 1917-1926], M., Rabotnik prosveščeniija, 1928.

36. Lev P. Jakubinskij, *Izbrannye raboty: jazyk i ego funkcionirovanie* [Œuvres choisies : la langue et son fonctionnement], M., Nauka, 1986.

37. Voir, à ce sujet, en particulier Viktor M. Žirmunskij, *Nacional'nyj jazyk i social'nye dialekty* [Langue nationale et dialectes sociaux], L., Goslitizdat, 1936.

sent par le truchement de l'intonation expressive et le cadre du discours indirect. Par conséquent, le lien entre signifiant et signifié résulte de conditions socio-historiques spécifiques. Ce lien peut s'incarner dans des groupes. Comme Bakhtine-Volochinov, Chpet introduit un élément axiologique dans la sphère des significations linguistiques. L'idée chpétienne des contextes inter-discursifs est très proche de la théorie de la « polyvalence » du signe social chez Bakhtine-Volochinov. La nature du mot n'est pas déterminée par les frontières de la subjectivité. La signification est une fonction du contexte de l'énonciation, ce qui veut dire qu'elle dépend de la coloration sociale qu'elle reçoit. Toute énonciation est effectuée par un locuteur concret et s'adresse à un destinataire concret (les deux se trouvant l'un par rapport à l'autre dans des relations sociales déterminées qui façonnent l'énonciation en question). Elle reçoit sa signification par tout un ensemble de facteurs sociaux. Et dans la mesure où la signification du signe dépend de la situation sociale, des valeurs et des convictions d'un groupe social concret, qui changent sans cesse, la signification elle-même n'est plus une dimension statique, mais une variable dynamique. La signification est polysémique et instable. C'est pourquoi la signification du mot est, d'un certain côté, unique dans la mesure où elle est liée à la communication entre des personnes concrètes, mais d'un autre côté, elle est déterminée par des types de contextes qui sont familiers à ces personnes. Ces types contextuels sont appelés par Bakhtine-Volochinov « genres discursifs », et « codes moraux » par Chpet. Par ailleurs, cette notion chpétienne de « code moral », fait écho à la théorie bakhtinienne de la polyphonie et de la « polydiscursivité ». La vie du mot consiste en son passage d'un locuteur à un autre, d'une génération à l'autre. Et ce mot n'« oublie » jamais son parcours, il s'en nourrit. Quand une personne utilise un mot, celui-ci n'est pas neutre, mais au contraire saturé de « voix » et d'interprétations différentes. C'est pourquoi la conscience discursive est toujours hétéroglose et polyphonique. La conscience individuelle se transforme en une position discursive. Dans la compréhension sémiotique chpétienne du « code moral », on peut également percevoir une prémonition de la théorie de l'intertextualité développée par Barthes et Kristeva, qui avaient été inspirés par les idées de Bakhtine. Les conceptions de Chpet concernant la « nation » présentent un intérêt et une actualité tout particuliers, et l'on peut dire qu'elles préfigurent l'idée de « communauté imaginaire »

défendue par Bénédicte Anderson (1936-2015). Le peuple est pour Chpet « une forme historiquement fluide³⁸ », « une totalité historique en création permanente », et « l'individu s'auto-définit moralement, se rattache à un peuple donné, mais il peut aussi “changer” de peuple, c'est-à-dire entrer dans la composition et l'esprit d'un autre peuple³⁹ ».

C'est en ce sens que la position chpétienne est très proche de l'idée andersonienne de « communauté imaginaire ». La communauté est imaginaire parce que dans l'esprit de chaque individu « vit une image de ce qui leur est commun⁴⁰ ». Chpet invoque la formule lapidaire de H. Steinthal : « le peuple est le produit de l'esprit du peuple ». Notre philosophe russe est d'accord avec l'idée générale de cette formule, mais il n'accepte pas la notion d'« esprit » pour le « peuple ». Il laisse de côté cette catégorie romantique qui est pour lui vide et méthodologiquement erronée. Et pourtant, la phrase de Chpet que nous citons plus haut (« l'individu s'auto-définit moralement, se rattache à un peuple donné, mais il peut aussi changer de peuple, c'est-à-dire entrer dans la composition et l'esprit d'un autre peuple ») coïncide presque littéralement avec la formulation de la thèse andersonienne :

Nous définissons un esprit donné en rassemblant les traits typiques d'un représentant « imaginaire », et ce dernier sert déjà de « norme » non seulement pour définir l'appartenance de chaque individu empirique au type collectif en question, mais aussi pour mesurer son degré d'éloignement par rapport à ce type⁴¹.

Lorsqu'il recourt à la notion de « vécu social », Chpet souligne la nécessité d'une analyse approfondie de son contenu. Il écrit :

L'analyse de ce vécu [social] démontre que tout son contenu est construit à partir d'une assimilation d'interrelations socio-

38. G. G. Špet, *Sočinenija...*, *op. cit.*, p. 574.

39. *Ibid.*

40. Benedict Anderson, *Voobražaemye soobščestva. Razmyslenija ob istokax i rasprostranenii nacionalizma* [Communautés imaginaires. Réflexions sur les sources et sur l'expansion du nationalisme], M., Kanon-press-Ts., 2000, p. 31. Texte original en anglais : *Imagined Communities: Reflexions on origins and spread of nationalism* (1983). Pour la version française, voir : *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996 ; réédité en 2006.

41. *Ibid.*

historiques célèbres sur le fond d'une confrontation de ces derniers avec les autres peuples⁴².

Cette formulation laisse transparaître toute la force de la nouveauté méthodologique du traitement chpétien du problème du nationalisme, qui est toujours d'une grande actualité. Chpet déclare qu'il est indispensable d'aborder ce problème à partir d'une approche situationnelle. Les notions de « nation » et de « peuple » sont des constructions contextuelles qui s'opposent à toute théorie unifiante et universelle du nationalisme. La psychologie ethnique « ne cherche pas une hyper-notion logique, générale et englobante pour ses catégories⁴³ » souligne Chpet. Cela s'explique par le fait que les notions de « nation » et de « peuple » sont liées aux conceptions similaires présentes dans les peuples et les nations qui s'opposent les uns les autres. Et dans la mesure où ces « autres », dans chaque situation historique concrète, sont différents, la confirmation de son identité par le peuple s'effectue par le truchement d'une opposition à un autre peuple, ce qui veut dire, au bout du compte, qu'elle repose sur une négation. Le système des oppositions est toujours unique et historiquement déterminé. Dans ce sens, les conceptions de Chpet trouvent un écho dans les idées de Bakhtine sur le dialogisme de l'auto-identification et dans les thèses saussuriennes sur l'importance du mécanisme de l'opposition pour appréhender la nature des éléments intrasystémiques. Sur la base de telles prémisses, Chpet rejette la notion d'« idée nationale ». Pour lui, la nation se trouve dans une situation de choix permanents entre des alternatives historiques qui lui donnent son existence. La réalité ethnique est amorphe et indéfinie, et les scénarios de formation de l'identité ethnique peuvent se réaliser en recourant à un spectre de variations extrêmement vaste. Chpet s'insurge violemment contre le mythe de la formation naturelle de la nation comme organisme. La condamnation chpétienne de l'organicisme rappelle beaucoup la critique lancée par Schopenhauer contre la conception hégélienne de l'évolution historique de l'Esprit : « La vie spirituelle de l'individu et *a fortiori* celle de l'humanité en général est une fantasmagorie monstrueuse, un véritable cauchemar, et non la croissance planifiée d'un germe⁴⁴ ».

C'est ainsi que les notions de peuple et de nation sont pour Chpet ouvertes, dans un état de formation permanente, et c'est

42. *Ibid.*, p. 573.

43. *Ibid.*

44. *Ibid.*, p. 572.

pourquoi il ne saurait admettre aucun Grand Récit concernant leur évolution : « Le peuple est une totalité historique en création permanente [...] ; [il] n'est pas une entité stable qui pourrait disparaître⁴⁵ ». On est sans doute fondé à supposer que ces affirmations de Chpet cachent une intention polémique dirigée contre le mouvement nationaliste social-démocrate du groupe des « Jalons⁴⁶ » qui appelaient à l'invention d'une « idée nationale ». Mais pour Chpet, la « nation » est encore une construction sociale qui est tout à fait susceptible de disparaître. Il n'en est pas moins évident que Chpet s'en prend aussi à l'utopie sociale substantialiste de Marx sur la disparition de la nation. Pour Chpet, les définitions de groupes humains en termes de « peuple » ou de « classe » ne sont rien d'autre que des façons différentes de voir et d'interpréter le monde social, exprimé à travers la formation de son image idéale. Dans la mesure où le matériau ethnique initial reste toujours le même, il s'agit de savoir à quel projet (de classe, ou national) il va être rapporté. Les notions de « classe » ou de « nation » ne sont que des classèmes interchangeable. Les systèmes taxinomiques sont instables et changeants. L'idée selon laquelle d'autres « groupements collectifs » seraient amenés à remplacer le « peuple » est pour Chpet totalement spéculative. À cet égard, il est catégorique :

C'est un problème nouveau qui, de toute évidence, n'est pas d'ordre méthodologique, et il offre peu de pertinence réelle pour les questions méthodologiques. Cela exige que l'on commence par la fin, où l'on parle de « commencement », ou qu'on prédise les événements futurs au lieu de partir du donné, et qui sait à quel groupe social l'humanité donnera un jour le titre de « démos »⁴⁷ ?

Le peuple est une forme changeante et

si, sous nos yeux cette forme prenait un nouvel aspect (par exemple, si les peuples modernes se divisaient en classes qui, en passant d'un peuple à l'autre, constitueraient des collectivités nouvelles et inconnues), il serait logique de reconnaître que nous assistons à la naissance de peuples nouveaux⁴⁸.

Chpet esquisse le projet d'une conception totalement nouvelle de la compréhension de l'espace social. Il s'efforce de s'arracher

45. *Ibid.*, p. 574.

46. *Vexi* (1909), Paris, YMCA Press, 1967. Pour la traduction française : *Jalons*, Recueil collectif (N. Berdiaev, S. Boulgakov *et al.*), trad. de Claire Vajou, Paris, Éditions du Cerf, 2011.

47. *Ibid.*, p. 573.

48. *Ibid.*, p. 574.

aux illusions intellectuelles de l'objectivisme. Pour lui, il est illégitime de considérer une classe théorique (« classe sur le papier ») comme une entité réelle. La classe possède une existence théorique en tant que produit d'une classification explicative. Chpet s'insurge contre le relativisme nominaliste qui réduit la diversité du monde social à des constructions théoriques. En ce sens, on comprend son insatisfaction face aux notions de « peuple », d'« esprit national », etc. Le philosophe n'admet ni les principes de la classification « objective » ni ceux qui ont été créés par les spécialistes des sciences humaines. Il se fait l'avocat de l'espace des relations et des interactions qui est aussi réel que l'espace géographique. Il s'en tient aux principes de la topologie sociale réelle. Dans ce sens, la position de Chpet annonce les théories interactionnistes de Erving Goffman (1922-1962) et de Pierre Bourdieu (1930-2002). Comme ces derniers, Chpet ne considère pas l'espace social comme une étendue homogène. Il s'exprime et se construit selon d'autres règles, et il est traversé par des schismes, des ruptures et des confrontations :

La vie morale de l'humanité comme celle de l'individu, se déroule en faisant des sauts et des poussées dialectiques, tout en traversant des périodes d'accumulation lente suivies d'« explosions » subites⁴⁹.

Cette conception chpétienne de l'espace social annonce la théorie de Bourdieu selon laquelle l'ethnicité est le produit de manipulations symboliques et un cas particulier de lutte classificatoire. Chpet, comme le fera le sociologue français cinquante ans plus tard, affirme que le discours scientifique ne doit pas se mêler des luttes classificatoires, faute de quoi, il se transforme en un discours engagé. Toute classification est le produit d'une représentation violente et contraignante du monde social. Le discours national est un acte de catégorisation réalisé par les détenteurs du pouvoir qui imposent les nouvelles catégories de perception du monde social, qui devront être partagées par tous les membres de la société. Chpet refuse de s'adonner à ces jeux de langage pour ne pas y apporter sa contribution. Les catégories de la perception du monde social, pour Chpet, ne sont pas créées par les scientifiques en tant que données abstraites d'appréhension ; elles sont des produits de l'intériorisation des structures objectives de l'espace social. Les principes structurants du monde social sont enracinés dans les structures objectives de ce même monde. Et ces structures objec-

49. *Ibid.*, p. 572.

tives, qui sont constituées par différents types de discours, Chpet les nomme « codes moraux ». Il écrit :

La richesse morale de l'individu est le passé du peuple auquel il se rattache. Toutefois, ce rattachement de l'individu n'est pas seulement libre ou « subjectif », nous pouvons, en tant qu'observateurs « extérieurs » définir « objectivement » dans quels codes moraux s'inscrit son état d'âme⁵⁰.

Chpet a réellement fondé une nouvelle approche méthodologique du problème du nationalisme, s'arrachant à l'opposition binaire national-patriotisme/marxisme qui était dominante dans la Russie du début du XX^e siècle. Dans ses développements consacrés à la nation et au nationalisme, on ne trouve aucune nuance de propagande. Avec une obstination toute cartésienne, Chpet prône le grand principe du non engagement des sciences sociales. Les idées qu'il énonce dans son *Introduction...* annoncent, par bien des traits, les grandes directions de la réflexion européenne sur les sciences humaines. La conception chpétienne de la langue et de la communauté englobe en elle-même toutes les méthodes et les approches influentes qui seront utilisées dans les sciences sociales du XX^e siècle : phénoménologie, structuralisme, fonctionnalisme, constructivisme, analyse sémiotique et discursive. Dans l'histoire des sciences russes, l'on trouve peu d'exemples d'esprits à l'envergure aussi large dans le cadre des champs les plus divers du savoir des sciences humaines.

Université d'État de Tomsk

Traduit du russe par Nadejda Chtchetkina-Rocher et Alain Rocher

50. *Ibid.*, p. 576.