

ANALYSE COMPARÉE DE LA COMPRÉHENSION DE LA SUBJECTIVITÉ CHEZ G. DELEUZE ET CHEZ G. CHPET

IGOR CHUBAROV

Les modèles de subjectivité et les processus d'individuation sur lesquels se sont appuyés Gustave Chpet ainsi que certains des représentants de son cercle dans les années 1920, correspondent bien à la tendance dominante de la culture philosophique occidentale de cette époque, où les disciples de W. Dilthey et de E. Husserl, mais également les représentants du structuralisme et de la psychanalyse naissants, ont avancé des idées très proches. Ces idées avaient pour base l'abandon du rapport sujet / objet caractéristique du paradigme des Temps modernes et en général de l'Époque moderne, qui s'est finalement tournée vers un idéal scientifique de connaissance et vers un modèle politique colonial.

Cela signifiait surtout que l'homme cessait de n'être qu'un sujet de connaissance, le simple objet d'une réflexion demeurant inévitablement dans le chausse-trappe logique de l'autodétermination de l'être naturel et « conscient ». La conscience réflexive a cessé complètement d'être cette zone à partir de laquelle la question sur l'homme (comme aimait à le dire M. Heidegger) peut être posée. Et

la philosophie tente d'« affirmer les droits de la singularité humaine¹ » dans l'histoire.

Au sein de cette tendance générale à l'abandon du sujet au profit de structures supra- et pré-subjectives (sociales, psychanalytiques, herméneutiques), Gustave Chpet maintient pourtant l'idée d'autonomie de la sphère de l'idéal. Cependant, il appréhende celle-ci non pas comme une réflexivité de la conscience (Husserl), ni comme un étant apte à comprendre (le *Dasein* de Heidegger) ou encore une structure phonologique auto-référentielle, relevant de la filiation ou de l'inconscient (des points de vue respectifs des structuralistes de l'analytique linguistique, ethnologique et psychologique), mais comme une structure logique et herméneutique du mot en tant que signe, permettant à ce dernier d'exprimer le sens de l'état des choses qu'il désigne.

Selon lui, le but de la philosophie ne se limite pas à l'intention de rendre une expression langagière compréhensible pour autrui (ce qui s'obtient naturellement par la conformité de ce qui est dit à un lexique de significations adoptées par tous), il consiste également en un rapport aux choses dénommées et au contexte culturel européen (compris bien entendu ici comme extérieur au territoire russe). Cela concerne avant tout la zone des objets idéaux qui relèvent de la science, de l'art et de la pensée sociale. Cette zone délimite le champ où le « sens » [*smysl*] doit être réalisé, sens que G. Chpet distingue de la « signification » [*značenie*], c'est-à-dire le sens des objets et des états des choses, non seulement dénommées, mais également connues dans leurs liens sociaux essentiels. Bien entendu, une telle réflexion n'est pas sans rappeler une orientation vers un certain idéal social.

Déplaçant l'idéal au niveau du mot, et non pas au niveau des « pensées pures » et des « objets purs », G. Chpet y transpose son fameux « principe de tous les principes² » phénoménologique quand il écrit que rien ne peut être pensé sans être exprimé dans le

1. G. Špet [Chpet], « Mudrost' ili razum ? » [La Sagesse ou la raison ?], *Philosophia Natalis, Izbrannye psibologo-pedagogičeskie trudy* [Philosophia Natalis. Œuvres choisies de psychologie et de pédagogie], M., 2006, p. 361.

2. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. [Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique. Livre premier], Hua III (I), trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 78 : « À savoir que toute intuition originaire est une source de droit pour la connaissance ; tout ce qui s'offre à nous dans « l'intuition » de façon originaire (dans sa réalité corporelle pour ainsi dire) doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors ».

mot. Il maintient ainsi à un autre niveau le lien avec le husserlianisme. Selon G. Chpet, la voie de la compréhension est celle qui mène du mot-signe à la signification. Il lui confère le caractère d'un acte de pensée primordial. Pour lui, il s'agit réellement d'un travail de la « conscience ». Mais il n'est pas question ici de renommer ou de rejouer sur une autre scène les divergences husserliennes : G. Chpet conçoit le rapport même du signe à la signification comme « social » : « quelle que soit notre manière de définir la signification et d'expliquer ce passage³ ».

Cela signifie que ce qui importe avant tout ici, c'est le moment de l'expression de la pensée dans le mot, qui permet d'assurer sa compréhension par une tierce personne. Ici, la compréhension n'apparaît pas comme la source de l'expression-interprétation, mais au contraire comme sa conséquence. Nous expliquons quelque chose quand précisément nous ne comprenons pas ou ne sommes pas compris d'une autre personne, comme l'explique G. Chpet. C'est pourquoi aucun « Moi » (ni individuel, ni collectif) ne peut être le sujet d'un acte herméneutique approprié en tant que créateur du sens qui lui correspond, puisque dans le cas contraire, en tant que création individuelle de ce « Moi », il ne serait pas compréhensible pour un autre « sujet ». L'individu (*Imrek*⁴) ne perçoit que les

3. G. Špet, « Germenevтика i ee problemy » [L'Herméneutique et ses problèmes], *Mysl' i slovo. Izbrannye trudy* [La Pensée et le mot. Œuvres choisies], T. Shchedrina (éd.), M., ROSSPEN, 2005, p. 282.

4. NdE : À ce sujet, cf. Maryse Dennes, *Husserl-Heidegger, Influence de leur œuvre en Russie*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 147, n. 92 : « Sur l'emploi de ce terme [*Imrek*] dans *La Conscience et son propriétaire*, à côté des définitions [expressions logiques le désignant précisément en tant qu'*objet* (predmet)], on peut tenter de pénétrer plus profondément dans le sens de la chose qu'il signifie en le rapportant à l'adjectif employé par Chpet à la fin de son article, "imjarekovoï", et ensuite à un mot de la langue religieuse et administrative, devenu désuet, "imrek" ou "imjarek". Le dictionnaire de V. Dal', *Tolkovnyj slovar' živogo velikogo russkogo jazyka* (Dictionnaire raisonné de la langue vivante grand-russienne), indique les deux formes (*imrek* et *imjarek*) et donne comme définition : « Celui que l'on a désigné par un prénom », et précise que : « dans les livres ecclésiastiques, ce mot désigne où doit être placé le nom de quelqu'un » (T.II, p. 43). C'est bien selon cet usage que Chpet semble ici utiliser le mot, puisque celui-ci renvoie toujours à une personne en tant qu'elle peut être désignée par son nom propre (*imja sobstvennoe*). Le Moi empirique en tant qu'unique est qualifié précisément de "Imrek". Sur les différentes définitions de "imrek", p. 25 (*Filosofskie etjudy, [Études philosophiques]*, réd., préf. M.K. Polivanov, Moscou, Progress, 1994, p. 20-116) : « Je suis je ou je suis *Imrek* et autre semblable... » ; p. 48 : « dans le moi concret et individuel, dans l'*Imrek*...etc. ».

sens déjà imprimés dans les mots et essaie de les transmettre par des moyens d'expression qui lui sont beaucoup plus accessibles (en premier lieu par des mots). Son « acte de création⁵ » ne consiste donc pas en la création de sens correspondants, mais dans l'acte de coordination de moyens idoines pour leur expression, dans le débat et le dialogue établis avec des difficultés analogues par d'autres personnes.

Ainsi, pour G. Chpet, le sens des mots ne se limite pas à la signification des signes correspondants de la langue. G. Chpet parle du sens de la signification en ce que la signification ne fait que désigner l'objet, le dénommer, tandis que le sens présuppose la compréhension de son but social. Dans son article « Philosophie et histoire » (1916), il écrit à ce propos :

Dans sa signification logique, l'objet est seulement le « porteur » *indéterminé* d'un contenu hétérogène rassemblé dans un tout comportant un noyau central donateur de sens.[...] Il s'agit de sélectionner dans l'hétérogénéité de son contenu, en premier lieu, les types de rapport que nous distinguons de manière empirique comme les rapports culturels, juridiques, religieux...⁶.

Dans *Soznanie i ego sobstvennik* [La conscience et son propriétaire], datant également de 1916, G. Chpet précise cette pensée en l'appliquant à la question du « Moi ».

La nature collective concevable du « Moi » comme objet n'est pas définie ici uniquement par la conscience ou le rapport à la conscience. Le « Moi », c'est un être vivant (*Imrek*) déterminé à partir de son rapport à un autre « Moi ». Dans ce sens, le « Moi » est un « objet social ». L'analogie avec les « objets réels » ne doit pas nous désorienter, estime G. Chpet, dans la mesure où, tout comme les « objets spirituels », ils sont médiatisés pour la conscience au moyen du langage et de ses formes logiques. Et G. Chpet de conclure :

Laissons de côté la distinction entre l'organique et le non-organique : *tout cela, ce sont des sujets sociaux avant tout* : produits du travail, de la culture, de l'échange, de l'acquisition, de la vente, etc.⁷.

5. G. Špet, « Istorija kak problema logiki » [L'Histoire comme problème de la logique], *Mysl' i slovo. Izbrannye trudy*. [La Pensée et le mot. Œuvres choisies], *op. cit.*, p. 243.

6. G. Špet, « Filosofija i istorija » [Philosophie et histoire], *Mysl' i slovo. Izbrannye trudy* [La Pensée et le mot. Œuvres choisies], *op. cit.*, p. 196.

7. G. Špet, « Soznanie i ego sobstvennik » [La Conscience et son propriétaire], *Philosophia Natalis. Izbrannye psihologo-pedagogičeskie trudy* [Philosophia Natalis. Œuvres choisies de psychologie et de pédagogie], *op. cit.*, p. 196.

Cette idée évidente, voire triviale, n'a bénéficié selon G. Chpet d'aucune réflexion logique ni d'application suivie dans l'histoire de la philosophie comme dans celle de l'herméneutique. Et la critique qu'émet G. Chpet à l'égard des représentants du savoir philosophico-historique se fonde principalement sur cette observation, bien qu'il n'analyse pas celle-ci en détail. G. Chpet n'explore pratiquement pas les formes des genèses du sens. Il s'intéresse uniquement à la découverte d'un nouveau fondement des sciences humaines qu'il trouve dans l'histoire de sa conceptualisation philosophique, qui a chez lui pour logique une dialectique porteuse d'un « caractère essentiellement herméneutique⁸ ».

La citation suivante, extraite du paragraphe « Moi zadači i plan » [Mes devoirs et le plan] de *Jazyk i smysl* [Le Langage et le sens], est caractéristique :

La philosophie dans son ensemble est selon sa méthode une philosophie herméneutique. C'est la transcription fondamentale de ce qui permet une analyse essentielle de ce qui est concrètement incarné dans l'histoire et dans ce qui est historique. Mais la piste de développement que j'ai choisie est inverse : elle part des principes pour aller vers ce qui se forme concrètement. Et seule la découverte de ces principes justifie cette voie de manière pertinente, et révèle le sens de l'historique non pas en particulier mais en général⁹.

Mais en posant cette question et en se tournant vers les rapports existant entre la conscience herméneutique et son objet, le mot, G. Chpet ne suppose pas seulement une étude de la structure de ces rapports. Par structure, il entend structure d'intentionnalité de la conscience, transposée intégralement dans la sphère du mot, dans la fonction principalement sémiotique et sémantique de ce dernier. Autrement dit, G. Chpet envisage le mot comme un signe dans sa dépendance par rapport à la signification, et espère, à travers un retour de la pensée sur leur rapport quasi-intentionnel,

8. *Ibid.*, p. 275, p. 351-353.

9. « Jazyk i smysl » [Le Langage et le sens], *Mysl' i slovo. Izbrannye trudy* [La Pensée et le mot. Œuvres choisies], *op. cit.*, p. 509. Cf. les précisions analogiques de P. Ricœur concernant le regard porté par Heidegger sur l'herméneutique in *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 23 : « L'ontologie de la compréhension, que Heidegger élabore directement par un soudain renversement qui substitue la considération d'un mode d'être à celle d'un mode de connaître, ne saurait être, pour nous qui procédons indirectement et par degrés, qu'un horizon, c'est-à-dire une visée, plus qu'une donnée ».

identifier la manière dont quelque chose devient compréhensible et reçoit un sens, autrement dit reconstruire le processus de formation du sens au niveau de l'expression langagière, mais comme dans un ré-enroulement inverse allant du signe vers le sens, et non le contraire.

Jugeant (comme Lacan) la question de l'origine du langage vaine, Chpet part du fait qu'il ne peut y avoir d'auteur subjectif dans la langue, qu'il soit « dieu » de la métaphysique, « ego cogito » cartésien, « esprit absolu » hégélien, ou « sujet transcendantal » kantien. Il ne s'agit que du résultat d'une praxis historique, qui doit être analysée dans les formes des rapports (du travail, de l'échange...) déjà mentionnées. Cette idée a également prédéterminé son interprétation de la question du sujet de la conscience ou encore du « Moi », ce qui nous intéresse en premier lieu ici, ainsi que sa réflexion sur la relation entre le signe et la signification, à travers laquelle il présente notamment la problématique de la subjectivité.

La question du « Moi »

Ainsi, G. Chpet ne considère pas la notion de « sujet » comme une forme logique nécessaire du rapport herméneutique à la réalité. Il la reconnaît uniquement comme objet de recherche, qui plus est social, nécessitant une reconstruction logique dans tous ses liens et rapports sociaux et dans une dynamique historique.

Il serait donc inexact de prêter à G. Chpet une parenté avec la monadologie historisée de Leibniz-nietzschéenne comprenant un dynamisme volitif initial de la subjectivité pré-individuelle, supra-individuelle, ou encore « collective » comme chez V. Soloviev et S. Troubetzkoy. En effet, cette démarche nécessiterait une harmonisation systématique et une conciliation de la volonté des autres sujets sous la forme de quelque « substance¹⁰».

Dans ses travaux des années 1910, G. Chpet montre que la question du « Moi » n'a rien de commun avec la notion de sujet, ce dernier pouvant être aussi bien collectif que particulier. Mais ici il ne s'agit pas uniquement de cela. G. Chpet estime que le concept même de « sujet de la connaissance » n'est qu'un subtil transfert dans l'ontologie, à côté des formes logiques des formes empiriques elles-mêmes. Les concepts d'*ego cogito*, de sujet transcendantal kantien, de « Je » fichtéen et même de « moi pur » husserlien

10. M. Heidegger, *Nietzsche II*, Paris, Gallimard, 1971, trad. P. Klossowski, p. 370 : « Dans le fond d'essence ainsi conçu de la volonté, la nécessité du système réside en tant que constitution de la subjectivité ».

comme centre de dérivation des actes intentionnels de la conscience sont pour lui à cet égard du même ordre. Et il est ici en parfait accord avec la critique de la phénoménologie de G. Deleuze¹¹. Tout comme l'auteur de la *Logique du sens*, G. Chpet observe que la notion de « Moi transcendantal » est obtenue chez Kant et Husserl par analogie avec le *Moi* empirique et non dans une découverte intuitive initiale qui nécessiterait la « désignation d'un fait établi initial¹² ». Autrement dit, selon G. Chpet, le kantisme et la phénoménologie entrent ici dans le circuit des limites propres de la critique et du « principe de tous les principes ».

D'ailleurs, les « sens » chpétiens en tant que formes internes du mot peuvent être, sous toutes réserves, considérés comme des singularités pré-individuelles deleuziennes.

La conception de G. Chpet du sens singulier se trouve de ce côté du collectif et du personnel. N'étant ni une image, ni un sentiment, ni une représentation, ni une chose, ils sont les « formes » constitutionnelles de toutes ces formations individuelles. Mais à la différence de G. Deleuze, Chpet ne parlait pas de singularités pré-individuelles, mais d'« êtres supra-individuels¹³ ». Autrement dit, il trouvait ses « singularités-individualités » dans le domaine des événements réels historiques, et parvenait ainsi à un état nécessaire de détachement [*otřesennost'*] transcendantal recherché sans recourir à aucune procédure ou méthode conventionnelle. Ses individus, ce sont des gens réels en tant que membres du

11. G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Les éditions de Minuit, 1969, p. 136 : « Ce qui apparaissait déjà si nettement chez Kant vaut encore pour Husserl : l'impuissance de cette philosophie à rompre avec la forme des sens communs. Qu'en est-il alors d'une philosophie qui sent bien qu'elle ne serait pas philosophie si elle ne rompait pas au moins provisoirement avec les contenus particuliers et les modalités de la doxa, mais qui en conserve l'essentiel, c'est-à-dire la forme, et qui se contente d'élever au transcendantal un exercice seulement empirique dans une image de la pensée présentée comme « originaire » ? Ce n'est pas seulement la dimension de signification qu'on se donne toute faite dans le sens conçu comme prédicat général ; et ce n'est pas seulement non plus la dimension de désignation, qu'on se donne dans le rapport supposé du sens avec un objet quelconque déterminable ou individualisable ; c'est encore toute la dimension de manifestation, dans la position d'un sujet transcendantal qui garde la forme de la personne, de la conscience personnelle et de l'identité subjective, et qui se contente de décalquer le transcendantal sur les caractères de l'empirique. »

12. G. Špet, *Soznanie i ego sobstvennik* [La conscience et son propriétaire], *op. cit.*, p. 297 et 299.

13. G. Špet, *Germenevtika i ee problemy* [L'Herméneutique et ses problèmes], *op. cit.*, p. 288.

collectif : ils sont supra-individuels dans la mesure où ils appartiennent réellement à la société et ne sont pas concevables en dehors de l'histoire du travail, de l'échange et de la culture.

G. Chpet, tout comme G. Deleuze, concevait le sens comme un événement-verbe, et non comme une propriété-prédicat. Dans *Le Phénomène et le sens*, c'est ce qui est exprimé par le verbe dans l'événement *rubit'* (fendre) qui apparaît comme le sens singulier de *sekira* (la hache)¹⁴. En outre, G. Chpet prend pour base une conception élargie de la prédictivité, comprise non pas comme la propriété ou l'attribut de quelque substance, mais comme l'affirmation d'un événement thématique, toujours exprimé sous une forme verbale¹⁵. Mais chez G. Chpet, à la différence de G. Deleuze, le procédé d'organisation des sens-singularités n'est pas structuré. Comme nous l'avons vu plus haut, en dépit des fameuses manifestations structurées de son deuxième livre des *Fragments esthétiques*, l'unique structure que connaissait G. Chpet était la structure d'intentionnalité de la conscience. C'est cette structure qu'il a reportée sur le mot. Malgré une reconnaissance des droits relatifs de l'alogique, il n'y avait pas de place pour les structures de l'inconscient dans la logique de G. Chpet. À cet égard, il est le disciple de E. Husserl.

Bien que G. Chpet ne se résolve pas (tout comme J.-P. Sartre, critiqué pour cela par G. Deleuze dans la *Logique du sens*¹⁶) à abandonner la conception de la conscience comme terrain d'analyse de la genèse du sens¹⁷, il conçoit le concept même de « conscience » d'une manière fondamentalement différente de celle de la philosophie phénoménologique, c'est-à-dire clairement comme un événement historique et social, rattaché ici à la tradition de l'historicisme, posée comme fondement, dans la philosophie des Temps modernes, aux côtés des intuitions de Leibniz reprises dans les conceptions de l'histoire de Vico, Chladenius, Herder, etc¹⁸. G. Chpet comprend ici l'historicité non pas comme finitude de l'existence et de la connaissance humaines (Heidegger), mais comme détermina-

14. G. Špet, « Javlenie i smysl » [Le Phénomène et le sens], *Mysl' i slovo. Izbrannye trudy* [La Pensée et le mot. Œuvres choisies], p. 161-163.

15. G. Špet, *Istorija kak predmet logiki* [L'Histoire comme problème de logique], *op. cit.*, p. 232.

16. Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Série 14-45, p. 144.

17. Cf. fin de *Soznanie i ego sobstvennik* [La Conscience et son propriétaire] : « Dans tous les cas, tout cela, ce sont des problèmes avant tout d'analyse fondamentale de la conscience la plus pure dans son essence. », *op. cit.*, p. 310.

18. Article de 1916, « Philosophie et histoire », *op. cit.*, p. 196.

tion de cette connaissance par l'histoire de la conceptualisation du monde, et par sa construction sur des fondements rationnels.

Envisageant ici le « Moi » non comme *sujet*, mais comme “objet” [*predmet*]¹⁹ de la conscience (transcendant à cette dernière), G. Chpet le définit non pas au moyen de la propriété générale d'« unité de la conscience », propre à la logique, mais, au contraire, en la distinguant d'autres « unités » similaires, ce qui ne peut que justifier sa définition essentielle d'« unicum ». Le caractère collectif du « Moi » tel que le voit G. Chpet ne s'oppose pas à cette distinction, car il propose de concevoir le passage du « je » au « tu » et au « nous » non pas comme une somme, mais comme une multiplication qui n'abolit pas l'unicité et la liberté évoquées. L'unicité même de ce « Moi » peut être perçue par discrimination face aux autres « Moi » conçus comme autant de visées tout aussi libres du tout social²⁰.

De cette manière, le « Moi » de G. Chpet ne tire pas son unicité d'une opération de reconnaissance d'une conscience dominante qui lui serait identique, comme c'est le cas chez Hegel, impliquée dans la liquidation de ses égaux. Il peut être mis plutôt en correspondance avec l'approche discriminante Nietzscheo-deleuzienne où une prise de conscience de soi se faisant à travers d'autres Imrek, dont les limites à la liberté constituent également nos limites, l'assurance de notre existence individuelle « libre » en elles.

La « ré-union » [*sobranie*] envisagée par G. Chpet, qui va ici plus loin que Nietzsche et Deleuze, a la faculté de dépasser ces « limites, soit les limites de chaque Imrek, ce qui abolit la séparation, la distributivité, et, autrement dit, mène à la liberté absolue : ici, le

19. NdE : 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 ». Dans certains contextes, et en particulier, dans le cadre de la phénoménologie, le mot « predmet » s'est spécifié pour désigner la chose idéale ou intelligible, par opposition à la chose matérielle. C'est ainsi que le terme de « predmetnost' » peut correspondre à ce que certains phénoménologues ont appelé « la choséité », en tant qu'essence de la chose (*cf.* les traductions de Heidegger en français). Lorsque *Predmet* sera employé dans le sens d'une chose visée en son essence (réelle ou potentielle), et non point d'une « chose matérielle » ou d'un « objet » correspondant, comme chez Kant, à des catégories de l'entendement, nous utiliserons le mot « objet », mais en l'écrivant entre guillemets anglais doubles : “objet”. À ce sujet, *cf.* aussi *supra*, article de M.C. Ghidini.

20. G. Špet, *Soznanie i ego sobstvennik* [La Conscience et son propriétaire], *op. cit.*, p. 305.

«*Moi*» se libère de la prédestination, *il peut ne pas être lui-même*²¹ ». Cet élargissement inattendu de l'expérience du caractère collectif [*obščnost'*] n'est pas représentatif de la pensée occidentale, pour laquelle même le désir se définit à travers l'interdit. La « liberté » du sujet chpétien à l'intérieur de la « ré-union » représente ce type de devenir, que ni Sartre, ni Bataille, ni Deleuze, ni Lévinas, n'ont présenté. Il s'agit d'un devenir par « réunion » ou « conseil », si l'on préfère (mais pas « concile » [*sobor*]). Cette idée présente la vacuité du sujet libre de lui-même, sans lui opposer aucun nouveau modèle d'individualité (de « surhomme » nietzschéen, par exemple, ou de « schizophrène » deleuzien admirant son dualisme)²².

Immédiatement après ce passage, dans le paragraphe 30 de l'article, G. Chpet oppose à cette citation de Tarass Chevtchenko l'idée de réduction primordiale qui recouvre uniquement les identifications traditionnelles de la conscience à l'« âme » et à l'« esprit » :

Après ma mort, enterrez-*moi* dans une tombe au milieu de la vaste steppe, dans la douce Ukraine²³.

L'acceptation radieuse de la mort, le renoncement à soi-même (le « devenir aux autres » authentique, sans devoir se soumettre à une identité subjective ordinaire séduisante [même différenciée en elle-même]), est un motif essentiel de la culture russe à laquelle appartenait Gustave Chpet.

* * *

La naissance du mot, interprétant ou déchiffrant la réalité dans ses formes rationnelles, qui se trouvent en elle aux côtés des formes non rationnelles, était l'idée directrice de G. Chpet. En développant cette idée, il nous a laissé de nombreuses pages riches de sagacité, lumineuses de sens. C'est le cas de l'idée de dégoût de soi, par exemple, tirée de l'article « La sagesse ou la raison²⁴ ? », qui distingue incontestablement G. Chpet de la société des professeurs-méthodologues ennuyeux incapables de prononcer le moi-

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*, p. 303. « L'idéal est ici un thème social, dont la résolution est entravée au premier chef par le subjectivisme, puisque, au lieu d'un transfert vers l'analyse du sens du *Moi* idéal, de l'*Imrek* idéal, en tant que concevable, il s'est tourné vers le *Moi* majuscule, dominateur, législateur et propriétaire de toute conscience et de tout ce qui est conscientisé ».

23. *Ibid.*, p. 305.

24. G. Špet, « Mudrost' ili razum ? » [La Sagesse ou la raison], *op. cit.*, p. 364.

dre mot vivant, risqué, ou encore de l'idée de « mort foncièrement bonne » issue des *Fragments esthétiques*, et de nombreuses autres métaphores noétiques paradoxales aux yeux du professeur bourgeois²⁵.

En cela, G. Chpet est bien plus proche de Gilles Deleuze qui emploiera plus tard ce type de tonalités philosophiques et de stratégies noétiques. À la différence de l'ironie individualiste issue de la culture du sujet bourgeois que l'on trouvait déjà au début des Temps modernes, G. Chpet fait preuve d'un véritable humour philosophique, bien qu'il ne rie pas lui-même. Et qu'il désapprouve même la gaieté. Son rire est froid, c'est un rire de contemplation de la vérité, qui ne représente pourtant rien de gai. Encore que d'un autre côté, il se réjouisse, car il détruit les illusions et met à bas les trônes.

Institut de Philosophie de l'Académie des Sciences et
éditions *Logos*, Moscou

Traduction du russe par Marie Loisy et Maryse Dennes

25. G. Špet, « Estetičeskie Fragmentsy » [Fragments esthétiques]. *Sočinenija* [Œuvres], M., Pravda, 1989, p. 363-364 : « Combien nous y gagnions, si nous n'étions pas trompés par la réalité fictive des profondeurs intimes, et si nous nous montrions, nous exprimions, nous comportions au dehors comme se comportent ceux qui s'aiment [...]. L'âme toute entière, à l'extérieur, nous enveloppe d'un doux voile aérien. L'âme entière est extériorité. L'homme vit tant qu'il y a chez lui de l'extériorité. L'individu est lui aussi extériorité. Le problème de l'immortalité serait résolu, si le problème de l'extériorisation immortelle était résolu ».